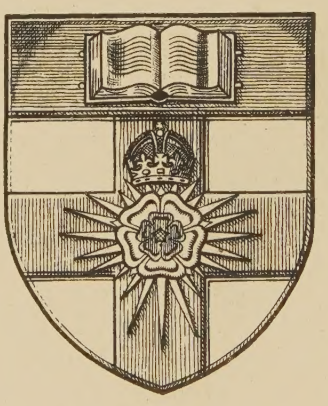
HANDBUCH DER PHILOSOPH

REFERENCE ONLY

66 Rapid Reference Shelves
Encyclopaedia



UNIVERSITY OF LONDON
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/handbuchderphilo0000vari_y5s8

HANDBUCH DER PHILOSOPHIE

BEARBEITET VON

ALFRED BAEUMLER / JOSEPH BERNHART / EMIL BRUNNER
FRIEDRICH BRUNSTÄD / ALOIS DEMPF / HANS DRIESCH
ALFRED FORKE / HANS GERBER / BERNHARD GROETHUYSEN / HEINZ HEIMSOETH / GÜNTHER HOLSTEIN
ERNST HOWALD / FRIEDRICH KUNTZE / THEODOR LITT / GEORG MISCH / HERMANN NOHL / ERICH PRZYWARA / ERICH ROTHACKER / HANS HEINRICH SCHAEDER / MANFRED SCHRÖTER / FRIEDRICH SEIFERT / OTHMAR SPANN / JULIUS STENZEL / ANDREAS WALTHER
HERMANN WEYL / EMIL WOLFF / HEINRICH ZIMMER

HERAUSGEGEBEN VON

A. BAEUMLER UND M. SCHRÖTER

ABTEILUNG II

NATUR / GEIST / GOTT

MÜNCHEN UND BERLIN 1927
DRUCK UND VERLAG VON R. OLDENBOURG

NATUR / GEIST GOTT

PHILOSOPHIE DER MATHEMATIK UND NATURWISSENSCHAFT / METAPHYSIK DER NATUR LOGIK UND SYSTEMATIK DER GEISTESWISSENSCHAFTEN / PHILOSOPHIE DES GEISTES RELIGIONSPHILOSOPHIE KATHOLISCHER UND EVANGELISCHER THEOLOGIE

DARGESTELLT VON

HERMANN WEYL / HANS DRIESCH
ERICH ROTHACKER / EMIL WOLFF
ERICH PRZYWARA / EMIL BRUNNER

SHL
WITHDRAWN

MÜNCHEN UND BERLIN 1927
DRUCK UND VERLAG VON R. OLDENBOURG

135469

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechtes, vorbehalten.
Copyright 1927 by R. Oldenbourg, München und Berlin.

BIBL.
LONDIN.
UNIV.

INHALTSÜBERSICHT

Die Reihenfolge der Beiträge dieses Bandes ist durch die Ordnungsbuchstaben A—F gekennzeichnet. Jeder Beitrag ist in sich paginiert, die Seitenzahlen stehen oben am äußeren Buchrand, die Ordnungsbuchstaben gegenüber am inneren Buchrand.

A. PHILOSOPHIE DER MATHEMATIK UND NATURWISSENSCHAFT

VON PROF. DR. HERM. WEYL

Erster Teil: Mathematik

Seite

I. Mathematische Logik. Axiomatik 3
1. Relationen und ihre Verknüpfung. Struktur der Urteile 4
2. Die aufbauende mathematische Definition 8
3. Das logische Schließen 12
4. Die axiomatische Methode 16
II. Zahl und Kontinuum. Das Unendliche 24
5. Rationale Zahlen. Das Komplexe 24
6. Die natürlichen Zahlen 27
7. Das Irrationale und das Unendlichkleine 31
8. Die Mengenlehre 37
9. Intuitive Mathematik 41
10. Symbolische Mathematik 44
11. Über das Wesen der mathematischen Erkenntnis 50
III. Geometrie 54
12. Nicht-euklidische, analytische, mehrdimensionale, affine, projektive Geometrie. Der Farbraum 54
13. Das Relativitätsproblem 57
14. Die Bewegungsgruppe als geometrischer Grundbegriff 59
15. Der Riemannsche Standpunkt. Analysis situs 61

Zweiter Teil: Naturwissenschaft

I. Raum und Zeit. Die transzendente Außenwelt 67
16. Struktur von Raum und Zeit in ihrer physischen Wirksamkeit . . 67
17. Subjekt und Objekt (Die naturwissenschaftliche Auswirkung der Erkenntnistheorie) 80
18. Das Raumproblem 90
II. Methodologie 100
19. Das Messen 100
20. Begriffsbildung 106
21. Theorienbildung 111
III. Das Weltbild 124
22. Die Materie 124
23. Kausalität (Gesetz, Statistik, Zweckmäßigkeit) 144

B. METAPHYSIK DER NATUR

VON PROF. DR. HANS DRIESCH

I. Richtlinien der Untersuchung 3
II. Metaphysische Möglichkeiten 3
III. Von den Anfängen bis Galilei 5

Seite
1. Die Vorsokratiker 5
2. Platon 10
3. Aristoteles 13
4. Epikur und Stoa 18
5. Der Neuplatonismus 20
6. Das Mittelalter 22
7. Übergänge zu Neuem 23
IV. Von Descartes bis Kant 29
1. Descartes 29
2. Die Okkasionalisten 32
3. Spinoza 33
4. Britische Philosophen 35
5. Leibniz 37
6. Kant 44
V. Von Fichte bis Hartmann 49
1. Fichte 49
2. Schelling 51
3. Hegel 56
4. Zwischenbetrachtung 60
5. Schopenhauer 62
6. Herbart, Fechner, Comte 66
7. Abschluß der eigentlichen geschichtlichen Betrachtungen 67
VI. Die Gegenwart 77
1. Einführung in die neueste Zeit 77
2. Moderne Deutungsmetaphysiker 79

C. LOGIK UND SYSTEMATIK DER GEISTESWISSENSCHAFTEN

VON PROF. DR. ERICH ROTHACKER

I. Analytischer Teil

I. Ursprung der geisteswissenschaftlichen Methoden und Begriffe 3
1. Die Geisteswissenschaften 3
2. Der Terminus „Geisteswissenschaften“ 4
3. Philosophie und Einzelwissenschaften 16
4. Die logische Gliederung der Geisteswissenschaften 21
5. Ursprung der Methodenkämpfe in Gegensätzen der Weltanschauung 26
II. Die weltanschaulichen Kategorien 36
1. Der dualistische Idealismus 36
2. Der Naturalismus 41
3. Der objektive Idealismus 52
4. Subjektivismus (Individualismus) und Objektivismus 66
5. Rationalismus und Irrationalismus 78
III. Die geisteswissenschaftlichen Methoden 78
1. Aufgabe einer Methodologie der Geisteswissenschaften 78
2. Die entwicklungsgeschichtliche Methode 80
3. Der Organismusgedanke 85
4. Die vergleichende Methode 91
IV. Methoden, Weltanschauungen und Lebenskämpfe 107

II. Synthetischer Teil

V. Systematische Prämissen 114
1. Der Geist der historischen Schule 114
2. Das Verstehen in den Geisteswissenschaften 119
3. Weltanschauungslehre 131

Seite
VI. Die Relativität der konkreten Vernunft 139
1. Ursprung und Grenzen der Relativität 139
2. Sinn und Gesetz der Relativität 152
VII. Die Einheit der Vernunft 160
1. Der Zusammenhang der Weltanschauungen 160
2. Grundbegriffe 163
3. Universalismus und Historismus 168

D. PHILOSOPHIE DES GEISTES
VON PROF. DR. EMIL WOLFF

Hegel und die Idee der Philosophie 3
Existenz und Realität 5
Realität als Gegenständlichkeit 8
Die Bewegung des Bewußtseins 15
Das künstlerische und das religiöse Bewußtsein 21
Die Mittelbarkeit des Denkens und die Unmittelbarkeit der Subjektivität . . 24
Das Wesen der religiösen und der künstlerischen Bewußtheit 36
Die mystische Bewußtheit 41
Der Übergang zur philosophischen Bewußtheit 42
Die philosophische Bewußtheit 44
Auseinandersetzung mit dem Hegelischen System 52
Die Bewegung des europäischen Geistes 60
Der griechische Geist und die Krise des Selbstbewußtseins 61
Platon und die Ironie 63
Die Vollendung der künstlerischen Bewußtheit und ihre Vermittlung durch den Humor 68
Die Krise des philosophischen Bewußtseins und die romantische Ironie . . . 71
Die Vollendung der philosophischen Bewußtheit in Hegel 72

E. RELIGIONSPHILOSOPHIE KATHOLISCHER THEOLOGIE
VON P. ERICH PRZYWARA S. J.

I. Allgemeine Problematik des Religiösen 3
1. Phänomenologie des Religiösen (Soseinsproblem): das Verhältnis des Menschen zu Gott nach seinen inhaltlichen Gestaltungen 3
A. Religion vom allgemeinen Bewußtsein des Ich aus 4
B. Religion vom Bewußtsein des konkreten Ich aus 12
2. Realogie des Religiösen (Daseinsproblem): Das Verhältnis des Menschen zu Gott nach seinem Zustandekommen vom Menschen oder von Gott her 17
II. Allgemeine katholische Religionsbegründung 21
1. Das Grundprinzip der Analogia entis 22
2. Die Auswirkung der Analogia entis 25
A. Nach der phänomenologischen Möglichkeit der Entstehung von Religion (Soseinsproblem) 27
§ 1. (Vom allgemeinen Bewußtsein des Ich aus.) Der Immanenztypus 29
Der Transzendenztypus. Beweismethode und Gehalt katholischer Religionsbegründung. Metaphysik und Religion. Kultus. Dogmatisch-theologische Stellung der Kirche 31
Der Transzendentalitätstypus. Der katholische Sinn und die katholische Befreiung des unendlichen Strebens. Das Wesen der katholischen Praxis. Struktur der katholischen Religiosität 37
§ 2. (Vom Bewußtsein des konkreten Ich aus.) Die Konkretgestaltung der katholischen Religiosität (46), des katholischen Gottes (49) und sein konkretes Sich-Mitteilen 52

Seite

B. Nach der realogischen Möglichkeit der Entstehung von Religion (Daseinsproblem) 54
Erstes Problem: Natur-Übernatur 56
Zweites Problem: Gnade-Freiheit 60
III. Die geschichtlichen Richtungen katholischer Religionsbegründung . . . 66
1. Im Grundprinzip der Analogia entis 67
Die 6 Typen der Analogia entis des alten und neuen Bundes: die griechischen Väter (70), Augustinus (71), Thomismus (73) und Skotismus (75), Molina-Suarez (78) und Newman (81), bzw. der christlich-platonische (Augustin) und der christlich-aristotelische (Thomas-) Grundtypus.
2. In der Auswirkung der Analogia entis 83
A. Im Soseinsproblem 84
§ 1. (Vom allgemeinen Bewußtsein des Ich aus.) Immanenz (85), Transzendenz (86) und Transzendentalität (88) im Augustinus- und Thomastypus.
§ 2. (Vom Bewußtsein des konkreten Ich aus.) Leib-Geist-Verhältnis und Individuum- und Gemeinschaftsverhältnis im Augustinustypus (90) und im Thomastypus (93).
Die Dreipersönlichkeit Gottes bei beiden Typen 96
B. Im Daseinsproblem 97
Das Natur-Übernaturproblem (98) und das Gnade-Freiheitsproblem 102
Die Dreipersönlichkeit Gottes bei beiden Typen 102

F. RELIGIONSPHILOSOPHIE EVANGELISCHER THEOLOGIE

VON PROF. D. EMIL BRUNNER

I. Die Aufgabe.
1. Der Sinn einer evangelischen Religionsphilosophie 3
2. Der reformatorische Offenbarungsglaube als geschichtlicher Ausgangspunkt 8
3. Der Zerfall der paradoxen Einheit 12
a) Die Orthodoxie 13
b) Der Rationalismus 15
c) Der pietistisch-romantische Subjektivismus 17
d) Historismus 19
4. Die von der Geschichte gestellte Aufgabe 23
II. Der Sinn der Offenbarung 24
1. Das Wahrheitsmoment des Rationalismus: Offenbarung und Vernunft 24
a) Das Erkenntnisproblem, die Frage nach der wahren Wirklichkeit 25
b) Das sittliche Problem, die Frage nach der wirklichen Wahrheit . 31
c) Die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit und der Glaube 35
d) Die Offenbarung und die Probleme der Vernunft 38
2. Das Wahrheitsmoment des Subjektivismus: Offenbarung und religiöses Erlebnis 49
3. Das Wahrheitsmoment des Historismus: Offenbarung und Religionsgeschichte 57
4. Das Wahrheitsmoment der Orthodoxie: Die Bibel als das Wort Gottes 76
a) Bibel und Offenbarung 76
b) Bibel und Historie 80
c) Bibel und wissenschaftliches Weltbild 88
d) Die Bibel als Kanon 92
Schluß: Die Bibeloffenbarung und der heutige Mensch 95

NAMEN- UND SACHREGISTER 3
Berichtigungen 34

PHILOSOPHIE DER MATHEMATIK UND NATURWISSENSCHAFT

VON

HERMANN WEYL

ERSTER TEIL: MATHEMATIK.

Über einige wichtige philosophische Resultate und Gesichtspunkte, welche sich hauptsächlich aus der Arbeit der Mathematik und Naturwissenschaft selbst ergeben haben, soll in den beiden Teilen dieses Artikels berichtet werden. Auf die Verknüpfung mit den großen Philosophemen der Vergangenheit werde ich hinweisen, wo sie mir fühlbar geworden ist. Die belegenden Beispiele werde ich so einfach wie möglich wählen; prinzipiell muß aber daran festgehalten werden, daß die Beschäftigung mit der Philosophie der Wissenschaften die Kenntnis der Wissenschaften selber voraussetzt.

Der hier befolgte Gang in der Darstellung der Grundlagen der Mathematik wird von der Oberfläche in die Tiefe führen, das mehr Formale der inhaltlichen Problematik des Unendlichen vorausgehen lassen. Die sorgfältige formale Vorbereitung und die strenge Erfassung dieser natürlich von je her lebendigen und zum Ausdruck gelangten Problematik ist erst ein Werk der jüngsten Zeit. Von den Heroen der Philosophie besaß vor allen Leibniz den Blick für das Wesen des Mathematischen; Mathematik ist als organischer und bedeutsamer Bestandteil seinem philosophischen Systeme eingefügt.

I. MATHEMATISCHE LOGIK. AXIOMATIK.

Den Griechen verdanken wir die Erkenntnis, daß die Struktur des Raumes, die sich in den Beziehungen der räumlichen Gebilde und ihren gesetzmäßigen Abhängigkeiten voneinander kundtut, etwas vollkommen Rationales ist. Anders als etwa bei einem wirklichen Einzelding, wo wir immer von neuem aus der Anschauung schöpfen müssen, um immer neue, nur in deskriptiven Begriffen vagen Umfangs beschreibbare Merkmale an den Tag zu heben, läßt sich die Raumstruktur mit Hilfe weniger exakter Begriffe und in wenigen Aussagen, den Axiomen, erschöpfend kennzeichnen, derart, daß alle geometrischen Begriffe sich mit Hilfe jener Grundbegriffe definieren lassen, jede wahre geometrische Aussage sich als eine logische Folge der Axiome ergibt. Dadurch wurde die Geometrie zum Vorbild deduktiver Wissenschaft. Und infolge dieses ihres Charakters hat die Mathematik ein hervorragendes Interesse an den Methoden, mit Hilfe deren Begriffe auf Grund anderer definiert, und mit Hilfe deren Urteile aus andern Urteilen gefolgert werden. (Auch die Aristotelische Logik war im wesentlichen abstrahiert aus der Mathematik.) Ja, die endgültige Begründung der Mathematik selbst scheint nicht möglich, ohne daß darüber vollständige Rechenschaft abgelegt wird.

1. RELATIONEN UND IHRE VERKNÜPFUNG. STRUKTUR DER URTEILE.

In der euklidischen Geometrie haben wir es zu tun mit drei Gegenstandskategorien, Punkt, Gerade, Ebene, die nicht definiert, sondern als anschaulich aufgewiesen angenommen werden, und den Grundbeziehungen „liegt auf" (Punkt liegt auf Gerade, Gerade liegt in Ebene, Punkt liegt in Ebene), „zwischen" (ein Punkt z liegt zwischen den Punkten x und y) und „kongruent" (Kongruenz von Strecken und Winkeln). Analog haben wir im Gebiete der natürlichen Zahlen 1, 2, 3, ... als einzige Grundrelation, mit Hilfe deren alle andern zu definieren sind, diejenige, welche zwischen einer Zahl n und der auf sie folgenden n' besteht. Ein gutes Beispiel zur Relationslehre liefern ferner die Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Menschen. Hier liegen zwei Grundkategorien vor: Person männlichen, Person weiblichen Geschlechts, als Grundrelationen treten auf Kindschaft (x ist Kind von y) und Ehe (x ist verheiratet mit y). Das Urteilsschema einer Relation, z. B. x folgt auf y, enthält eine oder mehrere Leerstellen x, y, ..., deren jede auf eine bestimmte Gegenstandskategorie bezogen ist. Aus dem Urteilsschema entsteht ein bestimmtes Urteil, z. B. 5 folgt auf 4, wenn jede Leerstelle durch einen bestimmten Gegenstand der zugehörigen Kategorie ausgefüllt wird. Die Sprache zeichnet den Bau eines derartigen Relationsurteils nicht richtig nach; es gibt da nicht Subjekt, Kopula und Prädikat, sondern eine Relation mit zwei gleichberechtigten Leerstellen, die durch Gegenstände ausgefüllt sind. Man könnte, um sich frei zu machen von den zufälligen grammatischen Formen der Sprache, die Urteilsschemata von Relationen repräsentieren durch Holzplatten mit einzelnen, den Leerstellen korrespondierenden Pflöcken, die Gegenstände durch kleine, mit einem Loch versehene Kugeln, welche auf diese Pflöcke gesteckt werden können. Das sind an sich ebenso brauchbare Symbole wie die Worte. — Zwei Sätze wie „5 folgt auf 4" und „4 geht 5 voran" geben einer und derselben Beziehung zwischen 4 und 5 Ausdruck; es ist unberechtigt, da von zwei zueinander inversen Beziehungen zu sprechen. Freilich haben die Leerstellen im Urteilsschema jede eine spezifische Stelle; und es ist eine besondere Eigentümlichkeit (Kommutativität), wenn die Relation $R(xy)$ [z. B.: x ist Bruder von y] gleichbedeutend (oder gleichen Geltungsumfanges) ist mit $R(yx)$. Die Eigenschaften werden wir ebenso mit zu den Relationen zu rechnen haben, wie wir die 1 mit unter die Anzahlen aufnehmen; ihr Urteilsschema besitzt nur éine Leerstelle.

Im fünften Schreiben an Clarke spricht Leibniz („Hauptschriften", herausg. v. Cassirer, Philos. Bibl. Bd. 107/108; I, S. 185) von einem „Verhältnis zwischen L und M, ohne dabei zu erwägen, welches Glied das vorhergehende oder folgende, das Subjekt oder Objekt ist". „Man kann nicht sagen, daß alle beide, L und M zusammen-

genommen, das Subjekt für ein solches Accidens bilden, denn wir hätten dann ein Accidens in zwei Subjekten, das also gleichsam mit einem Fuß im einen, mit dem andern im anderen Subjekte stünde, was mit dem Begriffe des Accidens unvereinbar ist. Man muß demnach sagen, daß die Beziehung ... allerdings außerhalb der Subjekte ist, daß sie aber, da sie weder Substanz noch Accidens ist, etwas rein Ideelles sein muß, dessen Betrachtung jedoch darum nicht minder fruchtbar ist." Die (ausgesprochene oder stillschweigende) Voraussetzung, daß jede Relation auf Eigenschaften fundiert sein müsse, hat in der Philosophie viel Unheil angerichtet. So ist freilich das Urteil, daß eine Rose verschiedenfarbig von einer zweiten ist, darin gegründet, daß die eine rot, die andere gelb ist. Aber die Beziehung „der Punkt A liegt links von B" ist nicht auf einer qualitativ zu kennzeichnenden Lage von A für sich und B für sich fundiert. Das gleiche gilt für Verwandtschaftsbeziehungen. Die bekämpfte Meinung stammt offenbar aus dem Reiche der Empfindungsdaten, die freilich nur Beschaffenheit, nicht Relation geben können. Darum bezeichnet Leibniz an der angeführten Stelle die Relation als etwas rein Ideales. Der mehr als zweistelligen Beziehungen geschieht in der logisch-philosophischen Literatur kaum jemals Erwähnung. — Die Einführung von Urteilsschemen mit Leerstellen ist ein wichtiger Fortschritt der mathematischen über die traditionelle Logik; sie werden in Analogie zu den mathematischen Funktionen, die eine Zahl liefern, wenn man ihre Argumente oder Leerstellen durch Zahlen ausfüllt, häufig auch „Urteilsfunktionen" genannt. — In den Axiomen der Arithmetik spielen Operationen neben den Relationen eine Rolle, z. B. die Operation des Addierens, welche aus zwei Zahlen a, b eine dritte $a + b$ erzeugt. Wir können diese Operation aber durch die Relation $a + b = c$ zwischen drei Zahlen a, b, c ersetzen; sie ist in bezug auf das Argument c „eindeutig", d. h. zu irgend zwei Zahlen a, b gibt es stets eine und nur eine Zahl c, welche zu ihnen in der Beziehung $a + b = c$ steht. Hierdurch ordnen wir die genetische Konstruktion dem ruhenden Sein der Relationen unter; später werden wir freilich gerade umgekehrt alle Relationen durch konstruktive Prozesse ersetzen.

Folgendes sind die Prinzipien der Kombination von Beziehungen.

1. In einem Relationsschema mit mehreren Leerstellen kann man einzelne dieser Leerstellen miteinander „zur Deckung bringen", identifizieren. — Aus dem Schema $N(xy)$: x ist Neffe von y, entsteht so z. B. $N(xx)$: x ist Neffe von sich selber.
2. Negation. Zeichen: $\overline{}$. Aus $N(xy)$ entsteht $\overline{N}(xy)$: x ist nicht Neffe von y.
3. und. Zeichen: &. Aus $N(xy)$ und $V(xy)$: x ist Vater von y, entsteht z. B. die Relation mit drei Leerstellen: $V(xy)$ & $N(yz)$: x ist Vater von y und y Neffe von z. Es ist anzugeben, welche Leerstellen der beiden verknüpften Schemata einander decken. In der Symbolik wird dies durch die Wahl des gleichen Buchstabens für die Leerstellen zum Ausdruck gebracht.
4. oder. Zeichen: $\vee$. $V(xy) \vee N(yx)$: x ist Vater von y oder y Neffe von x. Die Verknüpfung durch „oder" kann auch mittels der Negation und der Verknüpfung durch „und" ausgedrückt werden; und umgekehrt[1]).

[1]) Leibniz verwendet für „und", „oder" die Zeichen · und +. Wir weichen davon ab, um die Kollision mit dem arithmetischen plus und mal zu vermeiden. Ihre formale

5. Ausfüllung einer Leerstelle durch einen unmittelbar aufgewiesenen Gegenstand der zugehörigen Kategorie. V(ich, x) bedeutet: ich bin Vater von x; dies ist das Schema jener Eigenschaft mit der einen Leerstelle x, die ausschließlich meinen Kindern zukommt.
6. alle. Zeichen: Π_x. Z. B. bedeutet $\Pi_x R(xy)$: alle x (der betreffenden Kategorie) stehen zu y in der Beziehung $R(xy)$.
7. es gibt. Zeichen: Σ_x. $\Sigma_y R(xy)$ bedeutet: es gibt ein y, zu welchem x in der Beziehung $R(xy)$ steht. Σ_x und Π_x sind durch die Negation in gleicher Weise aufeinander reduzierbar wie $\vee$ und &. Durch ein vorgesetztes Zeichen Π_x, Σ_x mit dem Index x büßt die dahinter stehende Leerstelle x ihre Substitutionsfähigkeit ebenso ein wie durch die Ausfüllung nach 5. Im Dienste der letzten beiden Konstruktionsprinzipien wird den unmittelbar gegebenen Relationen unseres Sachgebietes immer auch die zweistellige Relation der logischen Identität $x = y$ hinzuzufügen sein.

Beispiele. 1. $(x\mathfrak{g})$ bedeute: der Punkt x liegt auf der Geraden $\mathfrak{g}$. In der ebenen Geometrie besteht die Parallelität zweier Geraden, $\mathfrak{g} \parallel \mathfrak{g}'$, nach Euklid darin, daß sie keinen Punkt (x) gemein haben:

$$\overline{\Sigma_x}\left\{(x\,\mathfrak{g}) \;\underline{\&}\; (x\,\mathfrak{g}')\right\}$$

ist also die Definition der Beziehung $\mathfrak{g} \underline{\parallel} \mathfrak{g}'$.

2. Die Aussage, daß durch zwei verschiedene Punkte (x, y) stets eine Gerade $(\mathfrak{g})$ geht, wäre so zu schreiben:

$$\Pi_y \Pi_x \Big((x = y) \vee \Sigma_{\mathfrak{g}} \big\{(x\,\mathfrak{g}) \,\&\, (y\,\mathfrak{g})\big\}\Big).$$

3. Im Gebiete der natürlichen Zahlen heißt p eine Primzahl, wenn es keine von 1 verschiedenen Zahlen x und y gibt, welche zu ihr in der Beziehung $x \cdot y = p$ stehen. Diese Eigenschaft von p, Primzahl zu sein, ist so zu erklären:

$$\Pi_y \Pi_x \Big((x = 1) \vee (y = 1) \vee \overline{x \,.\, y = p}\Big).$$

Gehen wir von den unmittelbar gegebenen Grundrelationen eines Sachgebietes aus, so gewinnen wir durch beliebige kombinierte Anwendung dieser Prinzipien daraus neue „abgeleitete“ Relationen in unbegrenzter Fülle (zu denen natürlich die Grundrelationen auch mit dazu gerechnet werden). Insbesondere werden wir unter ihnen solche mit nur einer Leerstelle antreffen, „abgeleitete Eigenschaften“. Wie eine solche, $E(x)$, als „*differentia specifica*“ im Sinne der Aristotelischen Logik dazu

---

Analogie dazu tritt in dem von J. H. Lambert (Acta erudit. 1765, S. 441) aufgestellten distributiven Gesetz

$$a \cdot (b + c) = (a \cdot b) + (a \cdot c)$$

zu Tage. Dem Leibnizschen Brauch schließt sich unsere Verwendung des Produkt- und Summenzeichens Π und Σ in 6. und 7. an.

dient, aus dem „*genus proximum*“ derjenigen Gegenstandskategorie, auf welche sich ihre Leerstelle x bezieht, einen neuen Gegenstandsbegriff zu bilden, wird durch das Beispiel 3. der Definition von „Primzahl“ hinreichend deutlich sein. Unter den abgeleiteten Urteilsschemen treten ferner auch solche auf, welche überhaupt keine Leerstelle mehr besitzen, Beispiel 2: das sind die „einschlägigen Urteile“ unseres Sachgebietes. Wenn wir von jedem dieser Urteile wüßten, ob es wahr ist oder nicht, so besäßen wir eine vollkommene Kenntnis über die Gegenstände der zugrunde gelegten Kategorien hinsichtlich der an ihnen unmittelbar aufgewiesenen Grundrelationen. Die logische Struktur eines solchen Urteils kann zureichend nur dadurch beschrieben werden, daß man angibt, in welcher Weise, Reihenfolge und Kombination unsere 7 Prinzipien an seinem Aufbau aus den Grundrelationen beteiligt sind. Von der alten Lehre, daß ein Satz immer aus Subjekt, Prädikat und Kopula bestehe, sind wir hier unendlich weit entfernt. Die dargelegte Syntax der Relationen gibt einen festen Ausgangspunkt für eine logische Kritik der Sprache.

Vgl. z. B. die Ausführungen von Russell (Einführung in die mathematische Philosophie, deutsch München 1923, Kap. 16) über den nicht deiktisch gebrauchten bestimmten Artikel (wie im Satz: die durch die beiden voneinander verschiedenen Punkte A, B hindurchgehende Gerade geht auch durch C hindurch). — Generell heißt ein Urteil, bei dessen Aufbau niemals das Prinzip 5. der Ausfüllung durch einen unmittelbar aufgewiesenen Gegenstand („dieser da“) herangezogen wird. Der Gegensatz dazu ist partikulär. (Man könnte noch unterscheiden den rein partikulären Fall, wo nur 5., niemals Π_x oder Σ_x zu Ausfüllung verwendet wird, von dem „gemischt“ generell-partikulären.) Ein Gegenstand a erweist sich als Sonderwesen, wenn er durch eine einschlägige generelle Eigenschaft vollständig gekennzeichnet ist; d. h. wenn unter Ausschaltung des Prinzips 5. eine Eigenschaft konstruiert wurde, welche dem Gegenstand a, aber keinem anderen der betreffenden Kategorie zukommt. Existenz ist aussagbar nur von etwas so durch eine Eigenschaft Beschriebenem, nicht von etwas Genanntem, Σ_x trägt notwendig eine Leerstelle als Index (zur Kritik des ontologischen Gottesbeweises verwertbare Bemerkung). Innerhalb des Zahlenreiches ist 1 ein Sonderwesen, weil 1 die einzige Zahl ist, welche auf keine andere folgt. Alle Zahlen der Zahlenreihen sind Sonderwesen. Hierauf beruht in erster Linie das Gefühl des Geheimnisvollen an der Zahl, die Zahlenmagie: daß in der Zahlenreihe der Geist aus sich eine unendliche Mannigfaltigkeit wohlcharakterisierter Sonderwesen erzeugt; nachfühlbar auch für uns z. B. in dem undurchsichtigen Gesetz der Verteilung der Primzahlen. Nicht minder beruht aber auf der freien Herstellbarkeit und dem individuellen Charakter der Zahlen ihre Verwendung zur exakten theoretischen Erfassung des Wirklichen. Für die Punkte im Raume trifft das genaue Gegenteil zu: Eine aus den geometrischen Grundrelationen ohne Aufweisung einzelner Punkte, Geraden oder Ebenen abgeleitete Eigenschaft, die einem Punkte zukommt, kommt auch jedem andern zu. In dieser begrifflichen spiegelt sich die anschauliche Homogenität des Raumes wieder. Eben hierauf zielt die das Wesen „ähnlicher“ Figuren in der Geometrie prinzipiell erfassende Leibnizsche Erklärung: „Ähnlich ist das, was für sich beobachtet nicht voneinander unterschieden werden kann.“ (Mathemat. Schriften, ed. Gerhardt, V, S. 180.)

2. DIE AUFBAUENDE MATHEMATISCHE DEFINITION.

Neben der im ersten Paragraphen besprochenen kombinatorischen Definition abgeleiteter Relationen verfügt die Mathematik über eine schöpferische, neue ideale Gegenstände erzeugende Definition. So erklärt man in der ebenen Geometrie auf Grund der in den geometrischen Axiomen auftretenden dreistelligen Punktrelation der Kongruenz $OA = OB$ den Begriff des Kreises folgendermaßen: Ein Punkt O und ein von ihm verschiedener Punkt A bestimmen einen Kreis, den „Kreis um O durch A". Daß ein Punkt P diesem Kreise angehöre, soll besagen, daß $OA = OP$ ist. — Es ist für den Mathematiker ganz gleichgültig, was Kreise sind; es ist allein wichtig zu wissen, auf welche Weise ein Kreis gegeben werden kann (nämlich durch O und A), und was es heißt, daß ein Punkt P dem so gegebenen Kreise angehöre. Nur in Aussagen der letzten Form und solchen, die auf Grund ihrer explizit definiert sind, tritt der Begriff des Kreises auf. Darum ist der Kreis um O durch A dann und nur dann mit dem Kreise um O' durch A' identisch, wenn alle Punkte, welche dem ersten Kreise angehören, auch dem zweiten angehören und umgekehrt. Die geometrischen Axiome lassen erkennen, daß dieses auf die unendliche Mannigfaltigkeit aller Punkte bezugnehmende Kriterium durch ein endliches ersetzt werden kann: O' muß mit O zusammenfallen und $OA' = OA$ sein.

Weitere Beispiele. 1. Niemand kann erklären, was eine Funktion ist. Aber: „Eine Funktion f ist gegeben, wenn auf irgendeine bestimmte gesetzmäßige Weise jeder reellen Zahl a eine Zahl b zugeordnet ist (wie z. B. durch die Formel $b = 2a + 1$). Man sagt dann, b sei der Wert der Funktion f für den Argumentwert a." Infolgedessen gelten zwei (auf verschiedene Weise definierte) Funktionen als gleich, wenn für alle möglichen Argumentwerte a die zugehörigen beiden Funktionswerte stets zusammenfallen.

2. In der euklidischen Geometrie sind die „unendlich fernen Punkte", in denen sich angeblich parallele Gerade schneiden, solche durch die schöpferische mathematische Definition zu den wirklichen Punkten hinzugefügte ideale Elemente. Allgemeiner kann man auf diese Weise von den geometrischen Gebilden eines begrenzten allein zugänglichen Raumstücks R aus die unzugänglichen als ideale Punkte einführen (einschließlich der unendlich fernen) und so das begrenzte Raumstück zum vollständigen Raum der projektiven Geometrie ideal erweitern. Es gilt hier, durch geometrische Konstruktionen in R zu erkennen, wann mehrere wirkliche, d. i. R durchsetzende Gerade von dem gleichen idealen Punkte ausstrahlen. Man definiert diesen Punkt am einfachsten als Scheitel einer (aus wirklichen Geraden gebildeten) dreiseitigen Ecke. So kommt man zu der Erklärung: „Drei nicht in einer Ebene liegende Gerade $\mathfrak{a}$, $\mathfrak{b}$, $\mathfrak{c}$, die aber zu je zweien in einer Ebene liegen, bestimmen einen 'idealen Punkt' $[\mathfrak{a}\,\mathfrak{b}\,\mathfrak{c}]$. Daß die Gerade $\mathfrak{g}$ durch diesen Punkt hindurchgehe, soll besagen, daß $\mathfrak{g}$ mit $\mathfrak{a}$ in einer Ebene liegt, ebenso $\mathfrak{g}$ mit $\mathfrak{b}$, ebenso $\mathfrak{g}$ mit $\mathfrak{c}$." Daraus ergibt sich wieder, wann zwei derartige ideale Punkte als identisch zu betrachten sind. Jedem wirklichen Punkt p entspricht ein und nur ein idealer Punkt π von der Beschaffenheit, daß jede durch p gehende Gerade im Sinne unserer Definition durch π hindurchgeht. So kann man einen Teil der idealen Punkte mit den wirklichen Punkten identifizieren. (Vgl. Pasch, Vorlesungen über neuere Geometrie 1882, S. 40.) Nach dem gleichen Schema vollzieht die Mathe-

matik stets die Erweiterung eines zunächst vorliegenden Operationsbereiches durch ideale Elemente; es geschieht das, um die Gültigkeit einfacher Gesetze zu erzwingen. So hat die Hinzufügung der unendlich fernen Punkte zur Folge, daß nicht bloß zwei verschiedene Punkte stets durch eine Gerade verbunden werden können, sondern auch zwei verschiedene Geraden, die derselben Ebene angehören, sich stets in einem Punkte schneiden. Die Einführung des Imaginären in die Geometrie zur Erzwingung einfacher allgemein gültiger Schnittpunktsätze im Gebiet der algebraischen Kurven und Flächen, die Einführung der idealen Zahlen in die Zahlentheorie durch Kummer zur Wiederherstellung der beim Übergang von den rationalen zu den algebraischen Zahlen zunächst verloren gehenden Teilbarkeitsgesetze sind wohl die glänzendsten Beispiele für die Fruchtbarkeit dieser Methode der idealen Elemente.

Ein Sonderfall davon ist das Verfahren der Definition durch Abstraktion. Eine zweistellige Beziehung $a \sim b$ in einem Objektbereich heißt eine Äquivalenz (eine Beziehung vom Charakter der Gleichheit), wenn allgemein folgendes gilt:

1) $a \sim a$;
2) ist $a \sim b$, so auch $b \sim a$ (Kommutativität);
3) ist $a \sim b$, $b \sim c$, so auch $a \sim c$ (Transitivität).

Durch die Übereinkunft, zwei Dinge a, b dann und nur dann als voneinander verschieden zu betrachten, wenn sie nicht der Äquivalenzbeziehung $a \sim b$ genügen, entsteht aus dem ursprünglichen „durch Abstraktion“ ein neuer Objektbereich.

Beispiele und Erläuterungen. 1. Die Ähnlichkeit geometrischer Figuren ist eine Äquivalenz. Man schreibt jeder Figur eine bestimmte „Gestalt“ zu, und zwei Figuren haben dann und nur dann dieselbe Gestalt, wenn sie zueinander ähnlich sind. In mehr philosophischer Ausdrucksweise pflegt man zu sagen: der Begriff der Gestalt entsteht aus dem der Figur, indem man von Lage und Größe abstrahiert. Erkenntnispraktisch bedeutet die Aufstellung eines solchen abstrahierten Begriffes, daß ausschließlich invariante Eigenschaften und Beziehungen zwischen den ursprünglichen Objekten in Betracht gezogen werden sollen. $R(xy)$ ist gegenüber der Äquivalenz $\sim$ invariant, wenn mit $R(ab)$ allemal auch $R(a'b')$ besteht, falls $a' \sim a$, $b' \sim b$ ist. 2. Zwei Mengen A und B von Gegenständen (etwa die Personen und Stühle in einem Saal) nennen wir gleichzahlig, $A \sim B$, wenn es möglich ist, die Elemente von A mit den Elementen von B beiderseits eindeutig zu paaren (wenn es möglich ist, auf jeden Stuhl eine Person zu setzen, so daß kein Stuhl frei bleibt, aber auch jede Person einen Platz bekommt). Die Gleichzahligkeit ist offenbar eine Äquivalenz. „Jede Menge bestimmt eine Anzahl; zwei Mengen dann und nur dann dieselbe Anzahl, wenn sie gleichzahlig sind.“ (Diese Erklärung findet sich schon bei Hume, Treatise on human nature, Teil III, Abschn. 1). In nachlässigerer Form pflegt man das so auszudrücken, daß die Anzahl aus der Menge entsteht, wenn man von der Natur ihrer Elemente abstrahiert und lediglich ihre Unterschiedenheit festhält. Der zuweilen gemachte Einwurf, daß alle Elemente, wenn

man sie zu bloßen Einsen degradiert, in eines zusammenfielen, wird durch die obige präzise Formulierung abgeschnitten.

An diesem Beispiel der Anzahl möge gezeigt werden, inwiefern die Definition durch Abstraktion ein Sonderfall der schöpferischen Definition ist. Ihr ordnet sie sich in folgender Gestalt unter: „Jede Menge A bestimmt eine Anzahl (A). Daß die beliebige Menge M aus (A) Elementen bestehe, soll besagen, daß M mit A gleichzahlig ist." Danach stimmt die Anzahl (A) mit der Anzahl (B) überein, wenn jede Menge M, welche $\sim A$ ist, auch $\sim B$ ist, und umgekehrt. Nach den an die Äquivalenz gestellten Forderungen 2) und 3) ist dies aber dann und nur dann der Fall, wenn $A \sim B$ ist. Endlich garantiert die Forderung 1) dafür, daß insbesondere die Menge A selber aus (A) Elementen besteht. — 3. Zwei ganze Zahlen heißen nach Gauß kongruent modulo 5, wenn ihre Differenz durch 5 teilbar ist. Die Kongruenz ist eine Beziehung vom Charakter der Gleichheit; durch die zugehörige Abstraktion entstehen aus den ganzen Zahlen die Kongruenzzahlen mod. 5. Da die Operationen der Addition und Multiplikation invariant sind gegenüber der Kongruenz, so erhält man auf diese Weise einen endlichen Bereich aus nur 5 Elementen, innerhalb dessen sich ebenso Algebra treiben läßt wie im unendlichen Bereich der gewöhnlichen rationalen Zahlen. Z. B. ist hier $2 + 4 = 1$, $3 \cdot 4 = 2$ (mod. 5). Nicht nur Subtraktion, sondern auch Division läßt sich ausführen, weil 5 eine Primzahl ist. Dieses Beispiel ist für die Zahlentheorie von fundamentaler Bedeutung. — 4. Auch die wichtigsten physikalischen Begriffe entstehen nach dem Schema der mathematischen Abstraktion. Wir kommen darauf im naturwissenschaftlichen Teil gelegentlich des Messens zurück.

Das Prinzip der Definition durch Abstraktion finde ich bei Leibniz angedeutet in dem fünften der Briefe an Clarke. Er sagt da (Auswahl v. Cassirer, I, S. 185): „Im übrigen habe ich es hier ungefähr so gemacht, wie Euklid: der, da er den Begriff des geometrischen Verhältnisses im absoluten Sinne nicht recht definieren konnte, bestimmte, was unter gleichen Verhältnissen zu verstehen ist." Und kurz vorher (a. a. O., S. 183): „Der Geist aber ist mit dieser Übereinstimmung nicht zufrieden; er sucht eine Identität, ein Ding, das wahrhaft dasselbe wäre, und er stellt es sich wie außerhalb der Subjekte vor." In der Mathematik ist das Prinzip erst im 19. Jahrhundert, und zwar in der vielgestaltigsten Form, zu entscheidender Wirksamkeit gekommen. In seiner Allgemeinheit bewußt formuliert findet es sich bei Pasch (1882) an einer schon oben zitierten Stelle, noch klarer bei Frege, Die Grundlagen der Arithmetik, Breslau 1884, §§ 63—68. Vgl. ferner Helmholtz, Zählen und Messen (1887), Wissenschaftliche Abhandlungen Bd. 3, S. 377.

Neben die hier besprochene mathematische Form der Abstraktion wird man geneigt sein, eine originäre Abstraktion zu stellen. Ich kann an einer Blume das abstrakte Moment der Farbe als solches herausheben; dies ist hier das Primäre, das ev. sich darauf gründende Urteil, daß zwei Blumen die gleiche Farbe rot haben, das Sekundäre. Während bei der mathematischen Abstraktion die Gleichheit das Primäre ist, das Moment aber, in bezug auf welches Gleichheit stattfindet, erst aus der Gleichheitsbeziehung gewonnen wird. Aber ich kann auch die Zahlen derselben Kongruenzklasse mod. 5 dadurch charakterisieren, daß sie alle bei der Teilung durch 5 denselben Rest lassen, die Ähnlichkeit zweier Dreiecke dadurch, daß sich an beiden dieselben Maßzahlen der Winkel und der Seitenverhältnisse ergeben. Das allgemeine Konstruktionsverfahren des Restes bzw. dieser Maßzahlen tritt an Stelle des Moments „Farbe", die Identität seines Resultates an zwei Objekten an Stelle des identischen „rot" an zwei Sinnendingen. Die originäre ordnet sich also der mathematischen Abstraktion unter. Das Gemeinsame aller kongruenten Dreiecke, das Gemeinsame aller am gleichen Orte sich befindenden Körper aber bin ich nicht imstande durch ein objektives Merkmal zu bezeichnen (dies letzte Beispiel hat Leibniz a. a. O. im Auge), sondern nur durch den Hinweis: diesem Dreieck kongruent, an diesem Orte befindlich. Unsere Frage hängt hier mit dem Relativitätsproblem zusammen (§ 13), dem Gegen-

satz zwischen begrifflicher Definition und anschaulicher Aufweisung. Im einen und im andern Fall bleibt aber die Umwandlung des gemeinsamen Merkmals in ein ideales Objekt, z. B. der Eigenschaft rot in eine gegenständliche „rote Farbe", an welcher die roten Dinge „teilhaben", ein wesentlicher Schritt.

Jeder in einer vorliegenden Gegenstandskategorie sinnvollen Eigenschaft $E(x)$ ordnen wir eine Menge zu, „die Menge der Dinge x, welche die Eigenschaft E besitzen". So sprechen wir von der Menge aller geraden Zahlen, von der Menge der Primzahlen, von der Menge aller auf einer gegebenen Geraden liegenden Punkte. Die Vorstellung, daß eine solche Menge durch Kolligieren aus ihren einzelnen Elementen zusammengebracht wäre, ist durchaus fernzuhalten. Daß wir die Menge kennen, soll nichts anderes besagen, als daß uns eine für ihre Elemente charakteristische Eigenschaft gegeben ist. Nur bei endlichen Mengen besteht neben der generellen die Möglichkeit einer individuellen Beschreibung, durch Aufzeigung jedes einzelnen ihrer Elemente. [Übrigens läßt sich formal diese der gesetzmäßigen Beschreibung unterordnen: die aus drei vorliegenden Gegenständen a, b, c gebildete Menge entspricht der Eigenschaft, a oder b oder c zu sein: $(x = a) \vee (x = b) \vee (x = c)$.] Zwei Eigenschaften E und E' korrespondiert aber unter Umständen dieselbe Menge; nämlich dann, wenn jeder Gegenstand (unserer Kategorie), dem die Eigenschaft E zukommt, auch die Eigenschaft E' hat und umgekehrt. Für die Identität zweier Mengen ist also, im Gegensatz zu den Eigenschaften, nicht entscheidend, wie sie (mit Hilfe der in § 1 aufgezählten Prinzipien aus den Grundrelationen) definiert sind, sondern allein der aus dem Sinne nicht abzulesende, auf ein Reich existierender Gegenstände sich beziehende sachhaltige Umstand, ob jedes Element der einen Menge auch Element der andern ist und umgekehrt. Faßt man den Mengenbegriff in dieser Weise, so sieht man, daß die schöpferische Definition nichts anderes ist als der Übergang von der Eigenschaft zur Menge, daß also die mathematische Überbauung durch neue Klassen idealer Objekte sich allgemein als Mengenbildung kennzeichnen läßt. Es hat jetzt nichts Anstößiges mehr, den Kreis um O durch A als die Menge aller Punkte P zu bezeichnen, deren Entfernung von O gleich OA ist, die Farbe eines Gegenstandes als die Menge aller mit ihm gleichfarbigen Dinge, die Anzahl 5 als die Menge aller derjenigen Inbegriffe, welche mit dem vorgewiesenen Inbegriff der Finger meiner rechten Hand gleichzahlig sind. Es ist freilich eine Illusion — der sich Dedekind, Frege und Russell eine Zeitlang hingaben, weil sie sich offenbar die „Menge" doch als ein Kollektivum vorstellten —, wenn man meint, damit die idealen Objekte konkret gefaßt zu haben. Es ist eher umgekehrt so, daß durch das Prinzip der schöpferischen Definition der Sinn des allgemeinen Mengenbegriffs aufgeklärt und vor falschen Deutungen geschützt wird. Die zur Erschaffung neuer Abstrakta Φ benutzten Eigenschaften hängen im allgemeinen von einem oder mehreren Argumenten

u, v, ... ab, die in gewissen Objektbereichen frei variieren können: Φ ist eine Funktion von $u, v, \ldots$. So wird bei der Definition des Kreises die dreistellige Punktrelation $OP = OA$ als eine von O und A abhängige Relation (Eigenschaft) mit der einen Leerstelle P aufgefaßt; der „Kreis um O durch A" ist eine Funktion von O und A. Wichtig sind solche Fälle, wo das transfinite, an die Allheit eines Reiches existierender Gegenstände appellierende Kriterium für die Übereinstimmung zweier Werte des Abstraktums, $\Phi(u, v, \ldots)$ und $\Phi(u', v' \ldots)$, auf Grund allgemein gültiger Tatsachen in ein finites, am Sinn der definierenden Relation abzulesendes umgewandelt werden kann, wie das beim Kreise der Fall war und bei den Definitionen durch Abstraktion. — Statt durch Eigenschaften können die idealen Elemente auch durch Relationen definiert sein. Wollen wir auch hier die mengentheoretische Ausdrucksweise beibehalten, so müssen wir jeder zweistelligen Relation R z. B. eine „zweistellige Menge" (R) entsprechen lassen; derart daß (R) mit (R') identisch ist, wenn bei beliebigen Elementen a, b von den beiden Aussagen $R(a, b)$, $R'(a, b)$ niemals die eine wahr, die andere falsch ist. Die endgültige Fassung des Prinzips der schöpferischen Definition ist danach die folgende: Eine Relation $R(xy../uv..)$, unter deren Leerstellen einige $xy\ldots$ von den andern $uv\ldots$ abgesondert sind, bestimmt ein von $uv\ldots$ abhängiges Abstraktum $\Phi(uv\ldots)$; es ist dann und nur dann $\Phi(uv\ldots) = \Phi(u'v'\ldots)$, wenn Gegenstände $x, y, \ldots$ der betreffenden Kategorien, welche zu $u, v, \ldots$ in der Relation R stehen, immer auch zu $u', v', \ldots$ in dieser Relation stehen, und umgekehrt.

3. DAS LOGISCHE SCHLIESSEN.

Nachdem das Definieren besprochen ist, kommen wir zum Beweisen. Macht man einen geometrischen Satz zu einem hypothetischen Urteil, dessen Vordersatz aus den sämtlichen geometrischen Axiomen besteht, und ersetzt im Geiste die abkürzenden Ausdrücke durch das, was sie laut Definition bedeuten, so entsteht ein „formal gültiges", „analytisches" Urteil, dessen Wahrheit an den Sinn der darin eingehenden Begriffe: Punkt, Gerade, Ebene, liegt auf, zwischen, kongruent, in keiner Weise gebunden ist. In der Logik des Schließens handelt es sich darum, diejenigen Urteilsstrukturen zu kennzeichnen, welche die formale Gültigkeit des Urteils bedingen. *Barbara*, *Baralipton* usw. helfen dazu nicht viel. Leibniz sah in der Lehre von den „*argumens en forme*" *une espèce de Mathématique universelle, dont l'importance n'est pas assez connue* (Nouveaux Essais, L. IV, ch. XVII, § 4).

Denjenigen Teil der Logik, welcher ausschließlich mit den logischen Verknüpfungen „nicht", „und", „oder" operiert, wollen wir als finite Logik der transfiniten gegenüberstellen, die sich darüber hinaus der

Aussageoperationen „es gibt“ und „alle“ bedient. Der Grund für diese Einteilung ist der folgende. Liegen vor mir mehrere Stücke Kreide, so ist die Aussage „Alle diese Stücke sind weiß“ nur eine Abkürzung für die Aussage: Dies Stück ist weiß & dies Stück ist weiß & ... (indem ich eines nach dem andern vorzeige); ebenso ist „es gibt unter ihnen ein rotes“ ein abkürzender Ausdruck für: Dieses ist rot $\vee$ dieses ist rot $\vee$ .... Aber nur bei endlichen Mengen, deren Elemente aufgewiesen sind, ist eine derartige Interpretation möglich. Für unendliche Mengen liegt im Sinne des „alle“ und „es gibt“ ein tiefes Problem verborgen, welches das Zentrum der Mathematik, das eigentliche Geheimnis des Unendlichen berührt; es wird sich uns im nachfolgenden Kapitel entfalten. Die Dinge stehen hier analog wie bei dem Übergange von den endlichen zu den unendlichen Summen; der letzteren Sinn ist an besondere Konvergenzbedingungen gebunden, und man kann mit ihnen nicht in jeder Hinsicht so operieren wie mit den endlichen.

Im Aussagekalkül ist es zweckmäßig, neben den Zeichen für „nicht“, „und“, „oder“ noch das Symbol $\mathfrak{a} \to \mathfrak{b}$, lies: aus $\mathfrak{a}$ folgt $\mathfrak{b}$, einzuführen. Es meint nichts anderes als $\bar{\mathfrak{a}} \vee \mathfrak{b}$ ($\mathfrak{a}$ gilt nicht oder $\mathfrak{b}$ gilt) und bezeichnet keinen darüber hinausgehenden tieferen Zusammenhang zwischen den Aussagen $\mathfrak{a}$ und $\mathfrak{b}$.

Es würden übrigens zwei der vier Zeichen —, &, $\vee$, $\to$ genügen; für den Aussagekalkül wählt man zweckmäßig $\to$ und —. Ja, man findet sogar mit einem Zeichen $\mathfrak{a}/\mathfrak{b}$ sein Auslangen, das die Unverträglichkeit der Aussagen $\mathfrak{a}$ und $\mathfrak{b}$ bedeutet ($\bar{\mathfrak{a}} \vee \bar{\mathfrak{b}}$). An Stelle von

$$\bar{\mathfrak{a}}, \qquad \mathfrak{a} \to \mathfrak{b}, \qquad \mathfrak{a} \,\&\, \mathfrak{b}, \qquad \mathfrak{a} \vee \mathfrak{b}$$

kann man nämlich schreiben

$$\mathfrak{a}/\mathfrak{a}, \qquad \mathfrak{a}/(\mathfrak{b}/\mathfrak{b}), \qquad (\mathfrak{a}/\mathfrak{b})/(\mathfrak{a}/\mathfrak{b}), \qquad (\mathfrak{a}/\mathfrak{a})/(\mathfrak{b}/\mathfrak{b}).$$

Doch wollen wir hier um der Übersichtlichkeit willen alle vier Zeichen nebeneinander benutzen.

In einer finit-logischen Formel sind die Buchstaben („Aussagevariablen“), für welche beliebige Aussagen (Urteile ohne Leerstellen) eingesetzt werden dürfen, verknüpft durch jene vier Zeichen —, &, $\vee$, $\to$. Beispiel:

$$\mathfrak{b} \to (\mathfrak{a} \to \mathfrak{b}).$$

Es gibt eine allgemeine Vorschrift, nach der man einer solchen Formel ihre formale Gültigkeit ansehen kann. Man erteile nämlich den vorkommenden Buchstaben einen der Werte „wahr“ *W* oder „falsch“ *F* in allen möglichen Kombinationen und bestimme jedesmal den Wert der gesamten Formel nach der folgenden Anweisung für die Wertbestimmung der Verknüpfungen:

$\mathfrak{a}$	$\bar{\mathfrak{a}}$
W	F
F	W

$\mathfrak{a}$	$\mathfrak{b}$	$\mathfrak{a} \to \mathfrak{b}$	$\mathfrak{a} \,\&\, \mathfrak{b}$	$\mathfrak{a} \vee \mathfrak{b}$
W	W	W	W	W
W	F	F	F	W
F	W	W	F	W
F	F	W	F	F

(Die Anzahl der durchzuprobierenden Kombinationen beträgt z. B., wenn in die Formel 5 verschiedene Aussagevariable eingehen, 2^5.) Ergibt sich als Wert der Formel in jedem Falle *W*, so ist sie formal gültig. Diese Vorschrift, von der man sagen kann, daß sie auf dem Satze des Widerspruchs und dem *tertium non datur* basiert sei, will ich kurz „die finite Vorschrift" nennen.

Beispiel: $\mathfrak{b} \to (\mathfrak{a} \to \mathfrak{b})$.

$\mathfrak{a}$	$\mathfrak{b}$	$\mathfrak{a} \to \mathfrak{b}$	$\mathfrak{b} \to (\mathfrak{a} \to \mathfrak{b})$
W	W	W	W
W	F	F	W
F	W	W	W
F	F	W	W

Auf dieser Stufe kann man es einer Behauptung also direkt ansehen, man kann es durch ein kombinatorisches Verfahren nach festem Schema entscheiden, ob sie eine logische Folge gewisser anderer Sätze ist, wenn Voraussetzung und Behauptung aus Urteilen $\mathfrak{a}$, $\mathfrak{b}$, ... (gleichgültigen Sinnes) durch die vier Operationen $\overline{}$, $\to$, &, $\vee$ zusammengebaut sind.

Dies wird völlig anders, sobald „es gibt" und „alle" hinzutreten (mit ihnen halten auch die Leerstellen ihren Einzug in die Formeln). Σ_x und Π_x zwingen zur Konstruktion: wir stellen einige formal gültige Grundformeln als logische Axiome auf und geben eine Regel an, durch welche aus formal gültigen Urteilen neue formal gültige Urteile hervorgehen. Die Regel ist keine andere als die, nach welcher Logik auf alle theoretischen Wissenschaften angewendet wird, der Syllogismus: Hast du ein Urteil $\mathfrak{A}$ und ein Urteil $\mathfrak{A} \to \mathfrak{B}$, in welchem links von $\to$ das erste Urteil $\mathfrak{A}$ auftritt, so stelle das Urteil $\mathfrak{B}$ hin. Alle Urteilsstrukturen, welche durch wiederholte Anwendung dieser Regel, ausgehend von den logischen Axiomen, gewonnen werden, haben analytischen Charakter, ohne daß es möglich wäre, unabhängig von der konstruktiven Erzeugung der einzelnen Strukturen ihre unendliche Mannigfaltigkeit deskriptiv zu kennzeichnen. Daher die Notwendigkeit des Beweises Schritt für Schritt. So kann man mit einem von J. Fries in etwas anderem Sinne geprägten Wort sprechen von einer „ursprünglichen Dunkelheit der Vernunft". Wir haben die Wahrheit nicht, sondern sie will durch Handeln gewonnen sein.

Galilei (Dialogo, Opere complete, Firenze 1842/56, Bd. I, S. 116) spricht einen verbreiteten Gedanken aus, wenn er hierin den Unterschied der menschlichen von der göttlichen Erkenntnis sieht: „Wir gehen mittels schrittweiser Erörterung weiter von Schluß zu Schluß, während Er durch bloße Anschauung begreift. So beginnen wir z. B., um die Kenntnis einiger Eigenschaften des Kreises zu gewinnen, deren er unendlich viele besitzt, bei einer der einfachsten, stellen sie als seine Definition hin und gehen von ihr aus durch Schlüsse zu einer zweiten über, von dieser zu einer dritten, sodann zu

einer vierten usw. Der göttliche Intellekt hingegen begreift durch bloße Erfassung seines Wesens ohne zeitliches Erwägen die unendliche Fülle seiner Eigenschaften" (*intensive*, der objektiven Gewißheit nach, aber stehe in jeder gewonnenen mathematischen Einsicht der menschliche Intellekt dem göttlichen nicht nach).

Über „es gibt" und „alle", Σ_x und Π_x, können wir zunächst die beiden folgenden Axiome aufstellen, in denen für $\mathfrak{a}(x)$ ein beliebiges Urteilsschema mit der einen Leerstelle x gesetzt werden darf und für c ein aufgewiesener Gegenstand der zugehörigen Kategorie:

$$\text{I.}\quad \Pi_x\,\mathfrak{a}(x) \to \mathfrak{a}(c); \qquad \text{II.}\quad \mathfrak{a}(c) \to \Sigma_x\,\mathfrak{a}(x).$$

Sie gestatten uns nur, aus der Allheitsaussage etwas zu folgern, aber sie schildern noch nicht, wie man von andern Urteilen her jemals auf eine Allheitsaussage schließen kann. Für das „es gibt" verhält es sich umgekehrt.

Das klassische Schulbeispiel eines Schlusses — (α) alle Menschen sind sterblich, (β) Cajus ist ein Mensch; also (γ) Cajus ist sterblich — vollzieht sich bei uns in mehreren Stufen. M und S mögen die Eigenschaften bedeuten, Mensch und sterblich zu sein, der Buchstabe c den Cajus. Es liefert

(α) $\quad \Pi_x\big(M(x) \to S(x)\big)$ in Verbindung mit I:

$$\Pi_x\big(M(x) \to S(x)\big) \to \overset{x}{\mathfrak{k}}\big(M(c) \to S(c)\big)$$

durch die Schlußregel die Aussage:

$$M(c) \to S(c).$$

Aus (β): $M(c)$ und dem vorigen Urteil abermals durch die Schlußregel:

(γ) $\qquad S(c).$

So wie in (α), kann sich das $\to$ mit dem „alle" zu einem allgemeinen hypothetischen Satz verbinden, an sich enthält es die Idee der Allheit nicht. Die Geltung eines allgemeinen Folgesatzes von der Form

$$\Pi_x\big(\mathfrak{a}(x) \to \mathfrak{b}(x)\big)$$

kann natürlich verschiedene Fundamente haben. Wenn sie allein in den logischen Axiomen liegen, drückt das Zeichen $\to$ eine rein logische Folge aus; doch mag das Fundament auch in einem sachhaltigen Wesensgesetz, einem naturgesetzlich bestehenden Wirkungszusammenhang oder einer empirischen Regelmäßigkeit liegen. Diese Bemerkung halte ich zur Klärung der Frage für ausreichend, was das Verhältnis von Ursache und Wirkung mit dem von Grund und Folge zu tun hat. Doch bleibt das Zeichen $\to$ alledem gegenüber neutral.

Die finiten logischen Axiome findet man aufgezählt bei Ackermann, Mathem. Annalen 93 (1924), S. 4. Sie sind natürlich so gebaut, daß sich ihre formale Gültigkeit aus der „finiten Vorschrift" ablesen läßt. Man kann aber auch umgekehrt zeigen — doch erfordert dies schon einen eigentlichen mathematischen, nicht ganz auf der Oberfläche liegenden Beweis —, daß alle nur die Zeichen —, $\to$, &, $\vee$ enthaltenden logischen Formeln, welche nach der „finiten Vorschrift" formal gültig sind, aus diesen wenigen Axiomen durch Substitution und wiederholte Anwendung der Syllogismenregel gewonnen werden können; daher ist die Aufzählung vollständig. Die transfinite Axiomgruppe aber, von der wir bis jetzt nur die beiden Axiome I. und II. kennen, bleibt ergänzungsbedürftig.

Mit Hilfe der Schlußregel kann man aus den logischen Axiomen neue abgeleitete Beweisregeln gewinnen. Jedes formal gültige Urteil von der Bauart $\mathfrak{A} \to \mathfrak{B}$ (wo $\mathfrak{A}$ und $\mathfrak{B}$ aus den Aussagevariablen, den unbestimmten Urteilen $\mathfrak{a}$, $\mathfrak{b}$, ... durch die logischen Zeichen zusammengebaut sind) führt nämlich mit Hilfe des Syllogismus zu der Regel: Hast du ein Urteil von der Gestalt $\mathfrak{A}$, so kannst du daraufhin das entsprechende Urteil von der Gestalt $\mathfrak{B}$ hinstellen. Umgekehrt hat auch die Syllogismusregel ihren Repräsentanten unter den logischen Formeln:

$$\mathfrak{a} \to \big((\mathfrak{a} \to \mathfrak{b}) \to \mathfrak{b}\big).$$

Dennoch kommt man, da Konstruieren Handeln heißt, mit Formeln allein nicht aus, man braucht durchaus eine praktisch auszuübende Schlußregel. Das ist wohl der richtige Kern der Ansicht vom normativen Charakter der Logik.

Kants Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen (Kritik der reinen Vernunft, Einleitung) ist so unklar gefaßt, daß ein Vergleich mit dem scharfen Begriff der formalen Gültigkeit in der mathematischen Logik — der letzten Endes durch die logischen Axiome statuiert wird — nicht gut möglich ist. Hingegen deckt sich mit ihm die Husserlsche Definition (Logische Untersuchungen, Bd. II, 2. Aufl., S. 254): „Analytische Gesetze sind unbedingt allgemeine Sätze, welche keine anderen Begriffe als formale enthalten. Den analytischen Gesetzen stehen gegenüber ihre Besonderungen, welche durch Einführung sachhaltiger Begriffe und ev. individuelle Existenz setzender Gedanken erwachsen. Wie überhaupt Besonderungen von Gesetzen Notwendigkeiten ergeben, so Besonderungen analytischer Gesetze analytische Notwendigkeiten."

Literatur.

B. Boole, Mathematical analysis of logic 1847; An investigation of the laws of thought 1854.
E. Schröder, Vorlesungen über die Algebra der Logik 1890/91.
Russell und Whitehead, Principia Mathematica, Cambridge 1910/13.
Russell, Einführung in die mathematische Philosophie, deutsch, München 1923.
Hölder, Die mathematische Methode, Berlin 1924.

4. DIE AXIOMATISCHE METHODE.

Die axiomatische Methode besteht einfach darin, die Grundbegriffe und die Grundtatsachen, aus denen sich die sämtlichen Begriffe und Sätze einer Wissenschaft definitorisch bzw. deduktiv herleiten lassen, vollständig zu sammeln. Ist dies möglich, so nennt Husserl das betreffende Sachgebiet definit. So steht es mit der Lehre vom Raum. — Natürlich kann ich aus den geometrischen Axiomen nicht das Attraktionsgesetz herleiten. Darum mußte oben genau erklärt werden, was als einschlägiges Urteil eines Sachgebietes zu gelten hat. Ebenso wenig kann ich aus den geometrischen Axiomen entscheiden, ob Zürich von Hamburg weiter entfernt ist als Paris; diese Frage handelt wohl von einer geometrischen Beziehung, aber zwischen individuell aufgewiesenen Raumstellen. Was deduktiv aus den Axiomen soll gefolgert werden können, sind also, genau gesagt, die einschlägigen generellen wahren Urteile.

„Hierauf beruht mithin diese ganze Kunst zu überzeugen. Sie ist in zwei Grundsätzen enthalten: alle Bezeichnungen, die man verwendet, zu definieren; und alles zu

beweisen, indem man im Geist die definierten Ausdrücke durch die Definitionen ersetzt“: so Pascal in einem Vortrag über den *esprit géométrique* (entnommen aus: K. Bornhausen, Pascal, Basel 1920). Nur ist dies leichter gesagt als getan. Euklids „Elemente“ bringen noch keine vollständige Lösung des Problems, die Geometrie zu axiomatisieren. Er beginnt mit ὅροι, Definitionen; sie sind aber nur zum Teil Definitionen in unserem Sinne, die wichtigsten vielmehr Deskriptionen, Hinweise auf das nur in der Anschauung zu Gebende. Etwas anderes ist ja in Wahrheit für die geometrischen Grundbegriffe wie „Punkt“, „zwischen“ usw. nicht möglich; für den deduktiven Aufbau der Geometrie sind aber offenbar derartige Deskriptionen ohne Belang. Es folgen unter dem Namen αἰτήματα einige geometrische Axiome, vor allem das Parallelenaxiom: Gegeben eine Ebene E, in ihr eine Gerade $\mathfrak{g}$ und ein nicht auf der Geraden liegender Punkt p; alle in der Ebene E gelegene, durch den Punkt p hindurchgehende Geraden, mit Ausnahme einer einzigen, schneiden $\mathfrak{g}$. Endlich ein paar allgemeine Größenaxiome: κοιναὶ ἔννοιαι. In die geometrische Entwicklung spielen sie dadurch hinein, daß später stillschweigend von gewissen geometrischen Beziehungen wie der Kongruenz, der Flächengleichheit, angenommen wird, daß sie ihnen genügen. Hinter ihnen verbirgt sich also eine ungeklärte Fülle eigentlich geometrischer Axiome. In den späteren Büchern der „Elemente“ wird nach Bedarf die Liste der Axiome ergänzt. Infolge der anschaulichen Selbstverständlichkeit der geometrischen Grundsätze und der Unnatürlichkeit einer rein logisch-deduktiven Haltung hat es große Mühe gekostet, die geometrischen Axiome vollständig herauszuschälen. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist hier die schon um 1830 von Bolyai und Lobatschewsky aufgestellte „nichteuklidische Geometrie“ die treibende Kraft. Die verstecktesten, die Axiome der Anordnung, deckt Pasch auf um 1880. Am Ende des Jahrhunderts ist das Ziel vollständig erreicht und findet einen klassischen Ausdruck in Hilberts „Grundlagen der Geometrie“. Hilbert ordnet die Axiome in fünf Gruppen: Axiome der Verknüpfung („liegt auf“), der Anordnung („zwischen“), der Kongruenz, der Parallelität und der Stetigkeit.

Das axiomatische Verfahren der Alten, das außer Euklid auch Archimedes mit bewundernswerter Freiheit handhabt, wurde vorbildlich für die Begründung der modernen Mechanik. Es beherrscht Galileis Lehre von der gleichförmigen und gleichförmig beschleunigten Bewegung (Discorsi e dimostrazioni, 3. und 4. Tag), noch ausgesprochener Huyghens' Aufstellung der Pendelgesetze im Horologium oscillatorium. Völlig durchgeführt ist das Programm der Axiomatik in außermathematischen Wissensgebieten in neuerer Zeit an der Statik der starren Körper, der Raum-Zeit-Lehre der speziellen Relativitätstheorie und andern Teilen der Physik.

Das Axiomensystem ist durch das behandelte Sachgebiet keineswegs eindeutig bestimmt, sondern in der Wahl der Grundbegriffe und Grundtatsachen besteht immer eine gewisse Willkür. Die Frage, ob sich hier ein wesenhaft Originäres einem wesenhaft Abgeleiteten gegenüberstellen läßt, liegt außerhalb der Kompetenz des Mathematikers [1]). Die ursprünglich gewählte Definition eines geometrischen Beziehungsbegriffes kann mit gleichem Recht durch irgendein nach den Tatsachen der Geometrie für das Bestehen der Beziehung notwendiges und hinreichendes Kriterium ersetzt werden.

Ein Axiomensystem muß unter allen Umständen widerspruchslos sein; d. h. es muß Gewißheit bestehen, daß durch logisches Schließen aus den Axiomen niemals eine Aussage $\mathfrak{a}$ und durch einen andern Beweis die entgegengesetzte Aussage $\bar{\mathfrak{a}}$ gewonnen werden kann. Geben die Axiome die Wahrheit über ein Sachgebiet wieder, so kann freilich an ihrer Widerspruchslosigkeit kein Zweifel sein. Aber die Tatsachen stehen

[1]) Zuweilen ist dies sicherlich der Fall. Unter den Verwandtschaftsrelationen sind Kindschaft und Ehe die wesenhaft ursprünglichen.

nicht immer so eindeutig Rede und Antwort, wie wir es wohl wünschen möchten; eine wissenschaftliche Theorie kann nicht getreue Wiedergabe des Gegebenen sein, so wie es mir gegeben ist, sondern ist fast immer kühne Konstruktion. Darum ist die Prüfung auf Widerspruchslosigkeit eine wichtige Kontrolle; sie ist in die Hände des Mathematikers gelegt. — Nicht unerläßlich, aber erwünscht ist die Unabhängigkeit der einzelnen Axiome eines Axiomensystems. Es soll keine überflüssigen Bestandteile enthalten, keine Sätze, die auf Grund der andern Axiome bereits beweisbar sind. Die Frage der Unabhängigkeit hängt mit der Widerspruchslosigkeit aufs engste zusammen; denn daß der Satz $\mathfrak{a}$ von gewissen vorliegenden Axiomen unabhängig ist, kommt darauf hinaus, daß der Satz $\bar{\mathfrak{a}}$ mit ihnen nicht in Widerspruch steht.

Die Abhängigkeit eines Satzes $\mathfrak{a}$ von andern Aussagen $\mathfrak{A}$ (einem Axiomensystem) ist festgestellt, sobald der Beweis von $\mathfrak{a}$ auf Grund jener andern Aussagen in concreto vorliegt. Zur Feststellung der Unabhängigkeit aber gilt es die Einsicht zu gewinnen, daß durch keine noch so weit getriebene Kombination der Schlüsse jemals der Satz $\mathfrak{a}$ zustande kommt. Man verfügt über drei Methoden, dies Ziel zu erreichen; jede derselben kommt nach dem oben Gesagten auch für den Nachweis der Widerspruchslosigkeit eines Axiomensystems in Betracht.

1. Die erste beruht auf dem Grundsatz: wenn in $\mathfrak{a}$ ein neuer Urbegriff auftritt, der nicht auf Grund der in $\mathfrak{A}$ vorkommenden definiert ist, kann $\mathfrak{a}$ nicht aus $\mathfrak{A}$ erschlossen werden. Beispiel: Ein Schiff ist 80 m lang und 20 m breit; wie alt ist sein Kapitän? — Nur in den trivialsten Fällen kommt man mit diesem einfachen Gedanken zum Ziel.

2. Die Konstruktion eines Modells: es werden Objekte und Relationen aufgewiesen, welche bei geeigneter Namengebung die sämtlichen Aussagen $\mathfrak{A}$ erfüllen, für welche aber $\mathfrak{a}$ nicht gilt. Diese Methode hat bisher den größten Erfolg gehabt.

Das berühmteste Beispiel liefert das Parallelenaxiom. Es wurde von je her, schon im Altertum, nicht in demselben Maße als evident empfunden wie die übrigen geometrischen Axiome. Um es sicherzustellen, bemühte man sich jahrhundertelang es auf Grund der andern zu beweisen. Der Zweifel an seiner tatsächlichen Geltung und dessen Überwindung war hier also das treibende Motiv. Daß die Bemühungen immer wieder fehlschlugen, konnte als induktives Argument für die Unabhängigkeit des Parallenaxioms angesprochen werden, wie das Mißlingen aller Bemühungen um die Konstruktion des *perpetuum mobile* ein induktives Argument für die Gültigkeit des Energiesatzes ist. Auch die Erbauer der nicht-euklidischen Geometrie haben nichts anderes getan als die Folgerungen aus der zum Parallenaxiom entgegengesetzten Annahme gezogen, daß in einer Ebene durch einen Punkt zu einer den Punkt nicht enthaltenden Geraden ein ganzes Büschel nicht-schneidender Geraden existiert, und dabei konstatiert, daß sich unter freier Benutzung der

übrigen Axiome der euklidischen Geometrie kein Widerspruch ergibt, soweit sie die Sache verfolgt hatten. Aber Sicherheit für alle Zukunft besaßen sie nicht. Erst Klein gab ein euklidisches Modell für die nicht-euklidische Geometrie an: die Objekte der euklidischen Geometrie selber erfüllen bei einer von der üblichen abweichenden Namengebung die nicht-euklidischen Axiome. $\mathfrak{K}$ sei eine Kugel im euklidischen Raum. Das Lexikon, das die Übersetzung in die nicht-euklidische Sprache bewerkstelligt, besteht aus wenigen (von uns durch Anführungsstriche gekennzeichneten) Vokabeln: Unter „Punkt" wird jeder Punkt im Innern von $\mathfrak{K}$ verstanden. Daß mehrere solche „Punkte" auf einer „Geraden" liegen oder in einer „Ebene", daß ein „Punkt" „zwischen" zwei andern liegt, soll den gewöhnlichen Sinn behalten. „Bewegung" heiße jede Kollineation, welche die Kugel in sich überführt, „kongruent" solche Figuren, welche durch „Bewegung" auseinander hervorgehen. Für denjenigen, der an die Wahrheit und damit an die Widerspruchslosigkeit der euklidischen Geometrie glaubt, ist dadurch die Widerspruchslosigkeit, also die Denkbarkeit der nicht-euklidischen bewiesen.

Die Widerspruchslosigkeit der euklidischen Geometrie aber kann, unabhängig von dem Glauben an ihre Wahrheit und ihren nur in der Raumanschauung aufzuweisenden Grundbegriffen, durch ein arithmetisches Modell erhärtet werden. Die analytische Geometrie, die am zweckmäßigsten auf den Vektorbegriff gegründet wird (§ 12), hat nämlich gezeigt, daß die euklidische Geometrie nur ein anderer Ausdruck ist für die Tatsachen der linearen Algebra, die Theorie der linearen Gleichungen. Die über die „affinen" hinausgehenden „metrischen" Begriffe werden dabei festgelegt mittels einer positiv-definiten quadratischen Form, der metrischen Fundamentalform. Übrigens muß man die Anzahl der Variablen (oder „Unbekannten") auf 3 normieren, um zu der Geometrie des dreidimensionalen Anschauungsraumes geführt zu werden. Zahlenlehre und Geometrie sind durch diese zwischen ihnen bestehende Korrespondenz so eng miteinander verwachsen, daß wir uns heute auch in der reinen Analysis beständig geometrischer Termini bedienen. Jeder Widerspruch in der Geometrie müßte sich zugleich als ein Widerspruch in der Arithmetik zu erkennen geben. Hierin erblicken wir eine Reduktion, weil die Zahlen in ganz anderem Maße freies Erzeugnis des Geistes und darum auch für den Geist durchsichtig sind als die Objekte und Beziehungen des Raumes.

Die Beispiele machen deutlich, daß die Modellmethode nicht darauf angewiesen ist, über die zur Konstruktion des Modells benutzten Objekte und Relationen die Wahrheit zu wissen, sondern sie führt die Widerspruchslosigkeit eines Axiomensystems $\mathfrak{A}$ (z. B. des geometrischen) auf die eines andern $\mathfrak{B}$ (z. B. des arithmetischen) zurück. Dies ist dann geleistet, wenn die Grundbegriffe des Systems $\mathfrak{A}$ so mit Hilfe der Grund-

begriffe des Systems $\mathfrak{B}$ definiert sind, daß die Axiome $\mathfrak{A}$ eine logische Folge der Axiome $\mathfrak{B}$ sind. Um den inhaltlichen Sinn der Grundbegriffe in $\mathfrak{A}$ und in $\mathfrak{B}$ braucht man sich dabei gar nicht zu kümmern; die Belegung der aus $\mathfrak{B}$ abgeleiteten Begriffe mit denjenigen Namen, welche die Grundbegriffe in $\mathfrak{A}$ tragen, ist rein willkürlich.

Durch scharfsinnige Konstruktion geeigneter arithmetischer Modelle hat Hilbert das logische Verhältnis der einzelnen Teile des geometrischen Axiomensystems zueinander weitgehend aufgeklärt.

3. Die Modellmethode kann nur die Widerspruchslosigkeit eines Axiomensystems auf die eines andern reduzieren. Schließlich muß einmal der Beweis für ein Axiomensystem absolut geführt werden; für die gesamte Mathematik und Physik ist es das arithmetische. Hier steht uns aber nur die direkte Methode zur Verfügung, welche aus den Regeln des deduktiven Schließens heraus zeigen soll, daß man niemals zu zwei entgegengesetzten Aussagen kommen kann. Voraussetzung für ihre Durchführung ist, daß diese logischen Spielregeln vollständig aufgezählt sind (vgl. § 3), so daß man sie auf die Sätze, blind gegenüber deren Sinn, wie die Regeln des Schachspiels auf die Brettsteine, anwenden kann. Erst in den allerletzten Jahren hat Hilbert das Problem in Angriff genommen, auf solchem Wege die Widerspruchsfreiheit der arithmetischen Axiome sicherzustellen. (Würde eine neue evidentermaßen zwingende Weise des logischen Schließens entdeckt und damit das System der Spielregeln erweitert, so müßte man bei einem nach der direkten Methode erbrachten Beweis der Widerspruchsfreiheit darauf gefaßt sein, daß er durch die neue Entdeckung hinfällig wird. Die Modellmethode ist von den „Spielregeln“ nicht abhängig.)

Ein Analogon aus dem Gebiete des Schachspiels ist etwa das folgende: man soll einsehen, daß in einer den Regeln gemäß gespielten Schachpartie, wie sie im einzelnen auch verlaufen möge, niemals eine Stellung vorkommen wird, in welcher 10 Damen der gleichen Farbe auftreten. Hier gelingt die „direkte Methode“, indem man aus den Zugregeln abliest, daß ein Zug die Summe der Anzahl der Damen und der Bauern einer Farbe nicht vergrößern kann; da sie am Anfange $= 9$ ist, bleibt sie dauernd $\leqq 9$. — Die Methode 1. ist ein trivialer Sonderfall der direkten. Aber um ihrer Einfachheit willen verdiente sie wohl besondere Erwähnung.

Neben der Widerspruchsfreiheit und der Unabhängigkeit wird man von den Axiomen, die zur Grundlage einer Wissenschaft dienen sollen, die Vollständigkeit fordern. Was soll das heißen? Daß sich für jede generelle einschlägige Aussage $\mathfrak{a}$ die Frage „gilt $\mathfrak{a}$ oder $\bar{\mathfrak{a}}$?“ durch logische Schlüsse auf Grund der Axiome müsse entscheiden lassen? Dann garantierte die Widerspruchsfreiheit, daß man niemals zu beiden Aussagen $\mathfrak{a}$, $\bar{\mathfrak{a}}$ gelangt, die Vollständigkeit, daß man stets zu einer von beiden gelangen kann. Die Vollständigkeit in diesem Sinne würde nur durch die Angabe einer das Beweisverfahren fest regelnden Methode verbürgt werden, die nachweislich für jedes einschlägige Problem zur Entscheidung führt. Die Mathematik wäre damit trivialisiert. Aber ein solcher „Stein der Weisen“ ist bisher nicht gefunden worden und wird niemals gefunden werden. Die Mathematik besteht nicht darin, aus vorgegebenen Voraussetzungen die logischen Folgerungen allseitig zu entwickeln; sondern die Anschauung, das Leben des wissenschaftlichen Geistes stellt die Probleme, und diese lassen sich nicht wie Rechenaufgaben

nach festem Schema lösen. Der deduktive Weg, der zu ihrer Lösung führt, ist nicht vorgezeichnet, er ist zu entdecken; die mannigfaltige Verknüpfungen mit einem Schlage überblickende Anschauung, Analogie und Erfahrung müssen uns dabei helfen. Es gibt, wie schon auf S. 14 erwähnt wurde, kein deskriptiv zu fassendes Merkmal für die aus gegebenen Prämissen beweisbaren Sätze; wir bleiben angewiesen auf die Konstruktion. Praktisch unmöglich ist es, so vorzugehen wie Swifts Gelehrter, den Gulliver im Lande Balnibarbi besucht: daß man nämlich in systematischer Ordnung, etwa nach der Anzahl der benötigten Schlußschritte, alle Folgerungen entwickelt und die „uninteressanten" ausscheidet; wie denn auch die großen Werke der Weltliteratur nicht dadurch zustande gekommen sind, daß man aus den 25 Buchstaben alle möglichen „Kombinationen mit Wiederholung" bis höchstens zur Anzahl 10^{10} gebildet, die sinnvollsten und schönsten davon ausgesucht und aufbewahrt hätte.

Nimmt man mit dem Raume (wie mit einer ihn erfüllenden Plastelinmasse) irgendeine stetige Deformation vor und versteht jetzt unter Geraden, Ebenen und kongruenten Figuren solche Linien, Flächen und Figuren, welche durch die Deformation aus wirklichen Geraden, wirklichen Ebenen, tatsächlich kongruenten Figuren hervorgegangen sind, so gelten offenbar auch für die neu eingeführten Begriffe die sämtlichen Tatsachen der Geometrie. Es ist also unmöglich, das System derjenigen Linien, welche durch irgendeine Raumdeformation aus den Geraden entstehen, vom System der Geraden begrifflich zu unterscheiden.

Dies führt uns auf die für die ganze Erkenntnistheorie fundamentale Idee der Isomorphie. Es liege vor ein System Σ_1 von Objekten (wie etwa die Punkte, Geraden, Ebenen der Geometrie) und gewisse zugehörige Beziehungen R, R', ..., die Grundrelationen. In einem zweiten System Σ_2 mögen Beziehungen obwalten, die, obwohl sie einen ganz andern Sinn haben, etwa durch gleiche Namen den Beziehungen R, R',... innerhalb des ersten Sachgebietes zugeordnet sind. Ist es dann möglich, gesetzmäßig die Elemente des Systems Σ_1 den Elementen des Systems Σ_2 eindeutig so zuzuordnen, daß immer solchen Elementen in Σ_1, zwischen denen die Beziehung R oder R' ... besteht, Elemente in Σ_2 korrespondieren, zwischen denen die gleichbezeichnete Relation im Reiche Σ_2 statthat, so sind die beiden Sachgebiete isomorph. Die getroffene Zuordnung ist eine isomorphe Abbildung von Σ_1 auf Σ_2. Isomorphe Sachgebiete, kann man sagen, besitzen die gleiche Struktur. Jedem einschlägigen wahren Satze über Σ_1 (dessen Sinn allein auf Grund des Sinnes der Beziehungen R, R', ... innerhalb Σ_1 verstanden werden kann) korrespondiert dann ein gleichlautender Satz über Σ_2, und umgekehrt; nichts kann über die Objekte in Σ_1 ausgesagt werden, was nicht auch in Σ_2 gültig wäre. So wird z. B. der Raum durch die Koordinatenkonstruktion des Descartes isomorph abgebildet auf das Operationsgebiet der linearen Algebra. Die bisherigen Betrachtungen drängen uns dazu, ein Axiomensystem aufzufassen als logische Leerform möglicher Wissenschaften. Eine inhaltliche Interpretation liegt vor, wenn für die Namen der Grundbegriffe eine Bedeutung aufgewiesen ist, zufolge deren die Axiome wahre Aussagen werden. Man könnte nun darauf verfallen, ein Axiomensystem vollständig zu nennen, wenn durch die Forderung der Gültigkeit der Axiome der Sinn der in sie eingehenden Grundbegriffe

eindeutig fixiert wäre. Dieses Ideal ist aber nicht zu erfüllen; denn gewiß ist jede inhaltliche Interpretation, die aus einer vorliegenden durch isomorphe Abbildung hervorgeht, wiederum eine solche. Die endgültige Formulierung ist darum diese: Ein Axiomensystem ist vollständig, wenn irgend zwei inhaltliche Interpretationen desselben notwendig isomorph sind. In diesem Sinne ist, wie man zeigen kann, die Vollständigkeit der von Hilbert aufgestellten geometrischen Axiome gewährleistet.

Eine Wissenschaft kann ihr Sachgebiet immer nur bis auf eine isomorphe Abbildung festlegen. Insbesondere verhält sie sich gegenüber dem „Wesen" ihrer Objekte ganz indifferent. Das, was die wirklichen Raumpunkte von Zahlentripeln oder andern Interpretationen der Geometrie unterscheidet, kann man nur kennen in unmittelbarer lebendiger Anschauung. Aber das Schauen ist nicht selige Ruhe in sich, aus der es niemals herauszutreten vermöchte, sondern drängt fort zum Zwiespalt und Wagnis der Erkenntnis; Schwärmerei aber ist es, von der Erkenntnis zu erwarten, daß sie ein tieferes Wesen als das der Anschauung offen daliegende — der Anschauung enthülle. Der Isomorphiegedanke bezeichnet die selbstverständliche unübersteigbare Schranke des Wissens. Auch für die metaphysischen Spekulationen über eine Welt der Dinge an sich hinter den Erscheinungen hat dieser Gedanke aufklärenden Wert. Denn es ist bei einer solchen Hypothese klar, daß die Erscheinungswelt der absoluten isomorph sein muß (wobei freilich die Zuordnung nur in der einen Richtung Ding an sich → Erscheinung eindeutig zu sein braucht); denn „wir sind, wenn verschiedene Wahrnehmungen sich uns aufdrängen, berechtigt, daraus auf Verschiedenheit der reellen Bedingungen zu schließen" (Helmholtz, Wissenschaftliche Abhandlungen II, S. 656). Wenn wir also auch die Dinge an sich nicht kennen, so wissen wir doch genau so viel über sie wie über die Erscheinungen. Derselbe Isomorphiegedanke klärt das Problem, welches Leibniz, veranlaßt durch Hobbes' nominalistische Theorie der Wahrheit, in dem Dialog über die Verknüpfung zwischen Dingen und Worten behandelt; Leibniz ringt offenbar damit, ihm Ausdruck zu geben (Philos. Schriften, ed. Gerhardt, VII, S. 190—193).

Durch die Aufdeckung isomorpher Beziehungen können alle Erkenntnisse, die in einem Gebiet gewonnen wurden, ohne weiteres auf die isomorphen Gebiete übertragen werden. Solchen Dienst leistet z. B. das Dualitätsprinzip in der ebenen projektiven Geometrie. Ihr einziger Relationsbegriff ist die Inzidenz von Punkt und Gerade (Punkt liegt auf Gerade, Gerade geht durch Punkt). Weil es möglich ist, die Punkte der Ebene eindeutig mit den Geraden so zu paaren, daß immer wenn ein Punkt P auf einer Geraden q liegt, die mit P gepaarte Gerade p durch den mit q gepaarten Punkt Q hindurchgeht, entsteht aus einem wahren Satz der projektiven Geometrie (bei Verwendung des richtungslosen Beziehungswortes inzident) sofort ein neuer, indem man die Worte „Punkt" und „Gerade" vertauscht. S. Lie entdeckte, daß man die Geraden des (komplexen) Raumes den Kugeln eindeutig so zuordnen kann, daß sich schneidenden Geraden sich berührende Kugeln entsprechen. Aus allen Sätzen über sich schneidende Geraden erhält man durch sein Übertragungsprinzip Sätze über sich berührende Kugeln. Ein wichtiger Teil der analytischen Funktionentheorie, die sog. „Uniformisierung", läßt sich am natürlichsten in der Sprache der Bolyai-Lobatschewskyschen Geometrie behandeln. Ist ein Leitungsnetz für Gleichstrom gegeben, bestehend aus einzelnen homogenen Drähten, die sich in Knotenpunkten verzweigen, und bezeichnet man als „Punkt" eine willkürliche Stromverteilung, die jedem Draht s eine elektrische Stromstärke J_s zuordnet, so gelten die Gesetze des mit einem Zentrum O versehenen euklidischen Raumes von so viel Dimensionen, als das Leitungsnetz Drähte enthält. Der Zentralpunkt O wird dabei repräsentiert durch die Stromlosigkeit, für welche alle

Stromstärken J_s verschwinden, und unter dem Quadrat des Abstandes eines „Punktes" vom Zentrum ist die pro Zeiteinheit von der Stromverteilung entwickelte Joulesche Wärme zu verstehen. Diese Isomorphie hat keinen spielerischen Charakter, weil den einfachen und wichtigen geometrischen Begriffen dadurch die einfachen und wichtigen, das Stromnetz betreffenden physikalischen Begriffe zugeordnet werden. Z. B. ist die Grundaufgabe, bei gegebenen in die einzelnen Drähte eingefügten Spannungen die im Leitungsnetz auftretende Stromverteilung zu ermitteln, mit der geometrischen Aufgabe identisch, einen Punkt senkrecht auf eine gegebene Ebene zu projizieren. Ihre eindeutige Lösbarkeit ist damit sofort mathematisch sichergestellt und eine Rechenmethode an die Hand gegeben, die Lösung zu finden.

Die reine Mathematik ist nach moderner Auffassung allgemeine hypothetisch-deduktive Relationslehre, sie entwickelt die Theorie logischer Leerformen, ohne sich an die eine oder andere mögliche inhaltliche Interpretation zu binden. Vgl. über diese „Formalisierung" als „einen Gesichtspunkt, ohne den von einem Verständnis mathematischer Methode nicht zu reden ist", Husserl, Logische Untersuchungen I, §§ 67—72. „Die Bedingung zur Aufstellung einer allgemeinen Arithmetik", erklärt schon Hankel in seiner 1867 erschienenen Theorie der komplexen Zahlen, S. 10, „ist daher eine von aller Anschauung losgelöste rein intellektuelle Mathematik, eine reine Formenlehre, in welcher nicht Quanta oder ihre Bilder, die Zahlen, verknüpft werden, sondern intellektuelle Objekte, denen aktuelle Objekte oder Relationen solcher entsprechen können, aber nicht müssen." Die Axiome werden zu impliziten Definitionen der in sie eingehenden Grundbegriffe. Es verbleibt dabei den Begriffen freilich ein Spielraum der Unbestimmtheit; die logischen Folgerungen aus den Axiomen sind aber gültig, wie dieser Spielraum bei einer inhaltlichen Interpretation auch ausgefüllt werden möge. Die reine Mathematik anerkennt nur eine Bedingung für die Wahrheit, diese freilich ist unerläßlich, die Widerspruchslosigkeit.

Vielleicht klingt schon in Euklids Bezeichnung für die Axiome: *αἰτήματα*, Postulate, diese moderne Einstellung an. Leibniz tut einige entschiedene Schritte zur Realisierung der *mathesis universalis* im angedeuteten und von ihm klar erfaßten Sinne. In den Rahmen seiner *Ars combinatoria* gehört vor allem das glänzendste Beispiel „rein intellektueller Mathematik", die Gruppentheorie. Eine endliche Gruppe G ist ein System endlich vieler Objekte, innerhalb dessen irgendwie eine Operation festgelegt ist, die aus je zwei (gleichen oder verschiedenen, in bestimmter Reihenfolge gesetzten) Dingen a, b ein Ding ab dieses Systems erzeugt. Die einzigen Forderungen oder Axiome sind:

das assoziative Gesetz $a(bc) = (ab)c$;

ist $a \neq b$ (a verschieden von b), so auch $ac \neq bc$, $ca \neq cb$.

Aus solchen geringfügigen Voraussetzungen entwickelt sich eine Fülle tiefer Zusammenhänge; und die Mathematik bietet eine erstaunliche Mannigfaltigkeit verschiedener „Interpretationen" dieses simplen Axiomensystems dar. Die Gruppe ist vielleicht der für die Mathematik des 19. Jahrhunderts am meisten charakteristische Begriff.

Die Methode der impliziten Definition ist auch innerhalb der Wissenschaften selbst, nicht bloß für ihre Grundlegung von Nutzen. Man schreibt einem „Stück", worunter ich hier ein geradlinig begrenztes Stück der Ebene verstehen will, einen Flächeninhalt zu; und man nimmt an, daß er den folgenden Forderungen Genüge leiste:

1. Der Flächeninhalt ist eine positive Zahl.

2. Zerlegt man ein Stück durch einen im Innern verlaufenden Streckenzug in zwei Teile, so ist der Flächeninhalt des Ganzen gleich der Summe der Flächeninhalte der Teile.

3. Kongruente Stücke haben gleichen Flächeninhalt.

Dies sind die wirklich wesentlichen Eigenschaften des Flächeninhaltes; aber sie enthalten keine explizite Definition des Begriffs. Doch zeigt sich, daß die Forderungen widerspruchsfrei sind, daß tatsächlich jedem Stück γ durch ein bestimmtes Verfahren eine positive Zahl $J(\gamma)$ als Flächeninhalt zugeordnet werden kann, welche den Forderungen 2. und 3. Genüge leistet. Die Forderungen determinieren den Begriff nicht eindeutig; ihnen genügen außer $J(\gamma)$ auch die Werte $c \cdot J(\gamma)$, wo c irgendeine von γ unabhängige positive Konstante bedeutet. Damit sind aber alle Möglichkeiten erschöpft. Die verbleibende, im konstanten Faktor sich ausdrückende Willkür kann nur durch Aufweisung eines individuellen Stücks, z. B. eines Quadrats, und die Festsetzung, daß ihm der Inhalt 1 zukommen soll, aufgehoben werden (Relativität der Größe). — Sehr schön setzt die Bedeutung der impliziten Definition innerhalb aller Wissenschaften, nicht nur der Mathematik, M. Schlick in seiner Allgemeinen Erkenntnislehre (Berlin 1918, S. 30—37) auseinander. „Für die strenge, Schluß an Schluß reihende Wissenschaft ist der Begriff in der Tat gar nichts weiter als dasjenige, wovon gewisse Urteile ausgesagt werden können. Dadurch ist er mithin auch zu definieren." Ein geeignetes Anwendungsfeld dürfte außer den exakten Wissenschaften auch die Jurisprudenz sein.

Literatur.

Hilbert, Grundlagen der Geometrie. Mehrere Auflagen seit 1899.
Hilbert, Axiomatisches Denken, Mathematische Annalen 78 (1918).
M. Geiger, Systematische Axiomatik der euklidischen Geometrie, 1924.

II. ZAHL UND KONTINUUM. DAS UNENDLICHE.

5. RATIONALE ZAHLEN. DAS KOMPLEXE.

Beim genetischen Aufbau des mathematischen Zahlenreichs nimmt man seinen Ausgang von den natürlichen Zahlen der Reihe 1, 2, 3, ... Der erste Schritt, der zu tun ist, ist der Aufstieg von den natürlichen Zahlen zu den Brüchen. Die Brüche verdanken historisch ihre Entstehung dem Übergang vom Zählen zum Messen. Dem Messen liegt stets zugrunde ein Größengebiet, wie es z. B. die Strecken auf einer Geraden bilden. Hier herrscht 1. eine Beziehung der Gleichheit $\boldsymbol{a} = \boldsymbol{b}$ (Kongruenz), die den dafür aufgestellten Axiomen (S. 9) genügt, und 2. eine Operation, die aus irgend zwei Strecken $\boldsymbol{a}$, $\boldsymbol{b}$ eine Strecke $\boldsymbol{a} + \boldsymbol{b}$ erzeugt. Aus der Strecke $\boldsymbol{a}$ entsteht dann z. B. die Strecke $5\boldsymbol{a}$, indem man die Summe $\boldsymbol{a} + \boldsymbol{a} + \boldsymbol{a} + \boldsymbol{a} + \boldsymbol{a}$ mit fünf Summanden $\boldsymbol{a}$ bildet. Damit ist der Anschluß des Messens an das Zählen vollzogen. Die Erklärung der Vervielfältigung kann scharf so gefaßt werden:

$\alpha)$ $1\boldsymbol{a} = \boldsymbol{a}$;

$\beta)$ ist n eine natürliche Zahl, so entsteht $(n+1)\boldsymbol{a}$ aus $n\boldsymbol{a}$ gemäß der Formel

$$(n+1)\boldsymbol{a} = (n\boldsymbol{a}) + \boldsymbol{a}.$$

Im Gebiete der Strecken gestattet die Operation der Vervielfältigung eine eindeutige Umkehrung, die Teilung: es existiert bei gegebener Strecke a und natürlicher Zahl n eine und (im Sinne der Gleichheit) nur eine Strecke x, für welche $nx = a$ ist; sie wird mit $\frac{a}{n}$ bezeichnet. Die Operation der Teilung kann man mit der Vervielfältigung kombinieren. So entsteht z. B. $\frac{5a}{3}$, das „$\frac{5}{3}$fache" von a. Das Bruchzeichen $\frac{m}{n}$ dient als Symbol der zusammengesetzten Operation, so daß zwei Brüche gleich sind, wenn die beiden durch sie bezeichneten Operationen zum gleichen Resultat führen, auf welche Strecke a sie auch angewendet werden mögen. Die Multiplikation der Brüche bedeutet die Hintereinanderausführung der durch sie gekennzeichneten Operationen. Daß Brüche sich addieren lassen, beruht darauf, daß die (in ihrer Anwendung auf die willkürliche Strecke x) durch

$$\frac{mx}{n} + \frac{m^*x}{n^*}$$

ausgedrückte Operation durch einen einzigen Bruch repräsentiert werden kann.

Es ist nicht angebracht, für jedes Größengebiet eigene Brüche einzuführen; sondern, da ihre Gesetze unabhängig sind von der Natur des Größengebietes, ist es zweckmäßiger, sie rein arithmetisch zu definieren[1]). Das gelingt nun einfach dadurch, daß die obigen Überlegungen angewendet werden auf das Größengebiet der natürlichen Zahlen selbst. Daß in diesem Gebiet eine Beziehung wie

$$5x = 3y$$

zwischen x und y sich bei gegebenem x nicht immer nach y auflösen läßt, spielt bei der Entwicklung der Theorie keine Rolle. So kommen wir zu folgender Fassung: „Zwei natürliche Zahlen m, n bestimmen einen Bruch $\frac{m}{n}$. Daß von irgend zwei natürlichen Zahlen x und y die zweite das $\frac{m}{n}$fache der ersten sei, ist nur ein anderer Ausdruck für die Gleichung $mx = ny$." Das ist eine schöpferische Definition im Sinne von § 2. Zwei Brüche $\frac{m}{n}$, $\frac{m^*}{n^*}$ sind gleich, wenn beliebige Zahlen x, y, welche in der Beziehung $mx = ny$ zueinander stehen, stets auch die Relation $m^*x = n^*y$ erfüllen, und umgekehrt. Die Regeln für das Rechnen mit natürlichen Zahlen gestatten, dieses transfinite Kriterium, das seinem Wortlaut nach ein

[1]) Wir gehen damit über den Standpunkt hinaus, den die Griechen bis Euklid und länger festgehalten haben. Die Unterordnung der Größenlehre unter den Zahlbegriff, die reine Algebra als Instrument der Geometrie scheint dem indischen Kulturkreis zu entstammen; beide Ströme fließen bei den Arabern zusammen.

Durchprobieren aller möglichen Zahlen x, y fordert, durch das finite zu ersetzen:

$$(K) \qquad m \cdot n^* = n \cdot m^*$$

Darum liegt der besondere Fall der Definition durch Abstraktion vor: die Gleichheit der Brüche $\frac{m}{n}, \frac{m^*}{n^*}$ kann direkt durch (K) erklärt werden, wenn man sich zuvor davon überzeugt hat, daß diese Relation eine Äquivalenz ist. Die Einführung der Brüche als „idealer Elemente" kann auch ohne Rücksicht auf die Anwendungen von rein arithmetischem Gesichtspunkt aus dadurch motiviert werden, daß bei geeigneter Ausdehnung der Zahloperationen auf dieselben die wichtigsten arithmetischen Axiome bestehen bleiben und außerdem die Umkehrbarkeit der Multiplikation, die Möglichkeit des Dividierens, erzwungen wird, welche in der Arithmetik der natürlichen Zahlen nur ausnahmsweise stattfindet.

Wendet man den gleichen Gedanken von neuem an, um auch die Umkehrbarkeit der Addition zu erzwingen, so gelangt man von den Brüchen zu den (die 0 und das Negative einschließenden) rationalen Zahlen. (Freilich ein schwerwiegendes Opfer muß man dabei bringen: die Möglichkeit der Division kann nicht gerettet werden für den Divisor 0.) Hier treten nirgendwo logische Dunkelheiten oder philosophische Schwierigkeiten auf. Eine viel ernstere Angelegenheit ist der Ausgangspunkt, das System der natürlichen Zahlen, und das Irrationale, der Übergang von den rationalen zum Kontinuum der reellen Zahlen. Ist aber einmal diese Stufe erklommen, so führt das Weiterschreiten zu den komplexen und hyperkomplexen Zahlen an keinen Abgründen mehr vorbei. Zur Einführung der komplexen Zahlen hat man nur zu beschreiben, wodurch eine einzelne solche Zahl gegeben wird und wie mit ihnen zu operieren ist. Sie wird gegeben durch ihre beiden Komponenten; wir können also geradezu sagen, unter komplexer Zahl sei jedes reelle Zahlenpaar (α, β) zu verstehen (Hamilton 1837). Die Operationsregeln wollen wir hier nicht explizite hersetzen. Nach ihnen spielt im komplexen Gebiet $(1, 0) = e$ die Rolle der Einheit, weil ihre Multiplikation mit jeder komplexen Zahl (α, β) diese Zahl (α, β) reproduziert. Und $(0, 1)$ ist jene imaginäre Einheit i, welche der Gleichung $i \cdot i = -e$ genügt. Der innere Grund für die Festsetzungen ist wiederum der, daß sie die Gültigkeit der formalen Rechengesetze auf die komplexen Zahlen, die reellen Zahlenpaare übertragen. Von dem mystischen Geruch, in dem lange Zeit die imaginären Größen standen[1]), ist nichts übrig geblieben. Von den komplexen kann man zu den hyperkomplexen Zahlen aufsteigen mit 3 und mehr Komponenten. Aber es

[1]) Huyghens erklärt z. B. 1674 (s. Leibniz, Math. Schriften, ed. Gerhardt II, S. 15) anläßlich einer komplexen Formel: *Il y a quelque chose de caché là-dedans, qui nous est incompréhensible.* Selbst Cauchy hat 1821 noch recht unklare Vorstellungen über das Operieren mit komplexen Größen. Aber das Negative verursachte seinerzeit nicht viel weniger Kopfzerbrechen. Betreffs der Regel: minus mal minus gleich plus, sagt Clavius 1612: *debilitas humani ingenii accusanda (videtur), quod capere non potest, quo pacto id verum esse possit.* Noch Descartes bezeichnet, dem Brauch der damaligen Zeit gemäß, die negativen Wurzeln einer algebraischen Gleichung als falsche Wurzeln. — Die noch heute zuweilen gehörte Erklärung, i sei diejenige Zahl, die mit sich selbst multipliziert -1 ergibt, ist, solange nur die reellen Zahlen zur Verfügung stehen, als Erklärung natürlich der reinste Unsinn; sie enthält lediglich die Aufforderung, den Zahlbegriff so zu erweitern und den Sinn der Multiplikation auf das erweiterte Gebiet so auszudehnen, daß die gewünschte Gleichung zustande kommt.

ließ sich allgemein zeigen, daß, wie auch die Addition und Multiplikation in ihrem Gebiet definiert werden mögen, die Geltung aller Rechengesetze nicht aufrechterhalten werden kann. Insofern bezeichnen die komplexen Zahlen eine natürliche Grenze für die Erweiterung des Zahlbegriffs. Dennoch sind auch hyperkomplexe Zahlsysteme in der Mathematik von Bedeutung; so die vierkomponentigen Quaternionen, welche von den Rechengesetzen nur das kommutative Gesetz der Multiplikation nicht erfüllen, als geeignetes Hilfsmittel zur Beherrschung der Drehungen eines starren Körpers im Raum.

Statt das Zahlenreich genetisch aufzubauen, kann man die Arithmetik auch auf ein Axiomensystem gründen. Die Genesis dient dann lediglich dazu, seine Widerspruchsfreiheit auf die Widerspruchsfreiheit der für die natürlichen Zahlen geltenden Axiome zurückzuführen. Die arithmetischen Axiome zerfallen in zwei Gruppen, die algebraischen und die Größen-Axiome. Die algebraische Gruppe handelt von den Operationen der Addition und Multiplikation. Sie enthält die formalen Rechengesetze (wie $a + b = b + a$), fordert die Existenz einer 0 und einer 1 mit den Eigenschaften

$$a + 0 = 0 + a = a, \qquad 1 \cdot a = a \cdot 1 = a$$

und die Umkehrbarkeit der Addition und der Multiplikation (mit Ausnahme der Division durch 0). Die Größenaxiome (die im Gebiet der komplexen Zahlen außer Kraft gesetzt sind) handeln von der Beziehung $a > b$ (a ist größer als b). Man vergleiche die Tabelle in Hilberts „Grundlagen der Geometrie".

Literatur.

Hankel, Theorie der komplexen Zahlen, Leipzig 1867.
Hilbert, Grundlagen der Geometrie.
Hölder, Die Arithmetik in strenger Begründung, Leipzig 1914.

6. DIE NATÜRLICHEN ZAHLEN.

„Die ganze Zahl schuf der liebe Gott; alles übrige ist Menschenwerk" lautet ein viel zitierter Ausspruch von Kronecker. In den natürlichen Zahlen stellt sich das Problem der Erkenntnis in seiner schlichtesten Form. Nehmen wir auch hier das rein Mathematische vorweg!

Die Zahlenreihe hebt an mit der 1 und wird erzeugt durch einen Prozeß, der immer aus einer schon gewonnenen Zahl die nächstfolgende hervortreibt; niemals kehrt im Fortschreiten eine schon dagewesene Zahl wieder. Ein die Zahlen betreffender allgemeiner Begriff kann daher nur gewonnen werden durch „vollständige Induktion", indem man nämlich angibt, α) was er für die erste Zahl 1 bedeutet, und β) wie er sich von einer beliebigen Zahl n auf die nächstfolgende n' $(= n + 1)$ überträgt. Beispiele: Die Definition von na im vorigen Paragraphen. Die Begriffe gerade und ungerade: α) 1 ist ungerade; β) n' ist gerade oder ungerade, je nachdem n ungerade oder gerade ist. Der allgemeine Begriff der Addition $a + n$ zweier natürlichen Zahlen a und n:

$$\alpha)\ a + 1 = a'; \qquad \beta)\ a + n' = (a + n)'.$$

Was von den Begriffen, gilt analog von den Beweisen. Mit Hilfe dieser Methode der Definition und des Beweises durch vollständige Induktion, der Definition und des Schlusses von n auf $n + 1$, wie sie auch genannt werden, läßt sich die Theorie der natürlichen Zahlen vollständig

aufbauen. Jener Schluß bringt in die mathematische Beweisführung ein ganz neues und eigenartiges Moment hinein, das die Aristotelische Logik noch nicht kennt, und ist die eigentliche Seele der mathematischen Beweiskunst. Explizite ausgesprochen wurde, wie es scheint, das Prinzip der vollständigen Induktion erst von B. Pascal (1654) und Jakob Bernoulli (1686).

Bei der eben angedeuteten Begründung der Zahlentheorie ist die Reihung der Zahlen das Wesentliche, sie treten primär als Ordinalzahlen auf und sind nur durch ihre Stellung in der Reihe gekennzeichnet. Mit Recht sagt daher Schopenhauer (Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, § 38) von dieser Auffassung des Zahlbegriffes: „Jede Zahl setzt die vorhergehenden als Gründe ihres Seins voraus: zur zehn kann ich nur gelangen durch alle vorhergehenden . .“ Das bekannte, auf einen vorgelegten Inbegriff von Gegenständen angewandte Zählverfahren liefert dann eine bestimmte natürliche Zahl als Anzahl der Elemente des Inbegriffs. Durch das Zählverfahren werden die Elemente des Inbegriffs selber in eine geordnete Reihe gebracht (erstes, zweites, drittes, ...); es bedarf einer besonderen Überlegung, um die fundamentale Tatsache allgemein sicherzustellen, daß das Resultat der Durchzählung unabhängig ist von der befolgten Anordnung. Erst dadurch wird der Begriff der Kardinalzahl auf sichere Füße gestellt. Man vergleiche etwa die Darstellung bei Helmholtz, Zählen und Messen (Wissenschaftliche Abhandlungen III, S. 356; ferner L. Kronecker, Werke III 1, S. 249).

Es ist viel darüber gestritten worden, ob nicht umgekehrt die Kardinalzahl das Erste und die Ordinalzahl der sekundäre Begriff sei. Den Begriff der Anzahl einer Menge muß man, wenn die Kardinalzahl unabhängig von einer Anordnung eingeführt werden soll, wie auf S. 9 durch Abstraktion definieren. Es ist diese Definition nicht einmal auf endliche Mengen beschränkt; die an sie sich knüpfende Theorie der unendlichen Kardinalzahlen hat G. Cantor im Rahmen seiner allgemeinen Mengenlehre entwickelt. Aber die Möglichkeit der Paarung, von der im Kriterium der Gleichzahligkeit die Rede ist, läßt sich nur prüfen, wenn die Zuordnungsakte einer nach dem andern, in geordneter zeitlicher Folge, vorgenommen und damit die Elemente beider Mengen selber geordnet werden. Reißt man die Vergleichung zweier Mengen abstraktiv auseinander in Zahlbestimmung jeder Menge und nachfolgenden Vergleich der Zahlen, so ist es also unerläßlich, die einzelne Menge selber zu ordnen durch Aufweisung eines Elementes nach dem andern in der Zeit (wie es ohnehin nötig ist, damit ein Inbegriff individuell gegeben sei; und nur von solchen Inbegriffen handeln die Zahlen, deren wir uns im täglichen Leben bedienen). Daher scheint es mir unbestreitbar, daß die Ordinalzahl das Primäre ist. Die moderne mathematische Grundlagenforschung, welche die dogmatische Mengenlehre wieder zerstört hat, bestätigt dies durchaus.

Ein weiterer Streitpunkt ist der, ob die Zahlen selbständige ideale Objekte sind oder ob die Zahlentheorie es allein mit den konkreten Zahlzeichen zu tun hat, „deren Gestalt unabhängig von Ort und Zeit und von den besonderen Bedingungen der Herstellung des Zeichens sowie von geringfügigen Unterschieden in der Ausführung sich von uns allgemein und sicher wiedererkennen läßt“ (Hilbert). So z. B. Helmholtz (Zählen und Messen, a. a. O., S. 359): „Ich betrachte die Arithmetik, oder die Lehre von den reinen Zahlen, als eine auf rein psychologischen Tatsachen aufgebaute Methode, durch

die die folgerichtige Anwendung eines Zeichensystems von unbegrenzter Ausdehnung und unbegrenzter Möglichkeit der Verfeinerung gelehrt wird. Die Arithmetik untersucht namentlich, welche verschiedene Verbindungsweisen dieser Zeichen (Rechenoperationen) zu demselben Endergebnis führen." Eine ganz konsequente Durchführung dieses Standpunktes, die auch für die dagegen gerichtete Kritik von Frege (Grundgesetze der Arithmetik, 1893) unangreifbar ist, hat erst neuerdings Hilbert gegeben (vgl. § 10); hier ist von „Möglichkeit" gar nicht mehr die Rede, sondern es wird nirgendwo über die tatsächlich in concreto vorliegenden Zeichen hinausgegangen. Als geeignete Zeichen bieten sich aufeinanderfolgende Striche („Einsen") dar. Höre ich eine Folge von Tönen, so mache ich bei jedem Ton einen Strich, indem ich die Striche einen hinter den anderen setze / / / /. Ein zweites Mal verfahre ich ebenso. Könnte ich die Gleichheit oder Verschiedenheit der „Gestalt" der beiden aus Strichen bestehenden Zeichen unmittelbar erkennen, so wäre damit die Zahlvergleichung gewonnen. Die Repräsentation durch Striche hat hier die Bedeutung, das Gegebene unter Erhaltung der Zahl auf eine solche „Normalform" zu bringen, daß Gestaltsverschiedenheit ohne weiteres Zahlunterschied anzeigt. (Für ein direkt gegebenes gestaltetes Ganze, über dessen Verhältnis zu seinen als Einheit aufgefaßten Teilen die Zahlaussage handelt, bedeutet der gestaltliche Unterschied von einem andern Ganzen im allgemeinen noch keinen Unterschied der Zahl; Beispiel ⁘ und ∴. Man spricht von einem Akt des Kolligierens als Grundlage der Anzahlbestimmung. Mir scheint, daß man bei Anwendung des symbolischen Zählverfahrens auf ein Ganzes gestaltlich verknüpfter Einheiten nicht erst durch Auflösung der Verknüpfung einen bloßen „Inbegriff" zu abstrahieren braucht, noch einzelne für sich gegebene Elemente, wie aufeinanderfolgende Klänge, zu einem Inbegriff „kolligieren" müßte. Die Aussage: „Das waren soviel / / / / Klänge" ist in sich durchaus verständlich, und es ist unnötig, nach einem Subjekt „Inbegriff der gehörten Klänge" zu fahnden.) Das unmittelbare Erkennen der Gleichheit oder Verschiedenheit zweier aus hintereinander gesetzten Strichen bestehender Zeichen ist aber nur bei den niedersten Anzahlen möglich. Allgemein muß man so verfahren, daß man das zweite Mal die während der ersten Serie gesetzten Striche wieder benutzt, etwa einen nach dem andern durchstreicht; dazu ist es erforderlich, daß das zuerst gesetzte Zeichen standhält. Aber prinzipiell sind für die Begründung eines solchen Urteils wie „Jetzt waren es mehr Töne als das erste Mal" Zeichen entbehrlich, wenn die Töne der ersten Serie (die etwa fallende Tonhöhe besitzen) in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge beim Anhören der zweiten Folge reproduziert werden können. Unentbehrlich werden sie erst, wenn die Vergleichung auseinander gerissen wird in zwei Zahlbestimmungen („das erste Mal waren es 4, jetzt waren es 5 Klänge; 5 ist größer als 4") und dadurch ein Teil der geistigen Manipulation („5 ist größer als 4") auf die standhaltenden, zugleich zur Aufbewahrung und zur Mitteilung bequemen Zeichen verschoben wird. Nicht die Zahlvergleichung also, aber die Zahlbestimmung hat wesenhaft signativen Charakter. „Das waren 4 Klänge" ist ohne Bezugnahme auf ein Zeichen nicht zu verstehen. Will man nun doch von Zahlen als Begriffen oder idealen Gegenständen reden, so haben sie jedenfalls keine selbständige Existenz, sondern ihr Sein erschöpft sich in der funktionellen Rolle, die sie spielen, und ihren Beziehungen des Mehr und Weniger. (Gewiß sind sie keine Begriffe im Sinne der Aristotelischen Abstraktionstheorie.)

Die Verwendung mehrerer Ziffern und das (von den Indern konsequent auch für die Schrift ausgebildete) Positionssystem gestattet die rasche Entscheidung des Größer und Kleiner für weit höhere Zahlen als die einfachen, aus lauter hintereinander gesetzten Einsen bestehenden Zahlzeichen; es ist ihm praktisch gewaltig, doch nicht prinzipiell überlegen. Die Grundzahl des Zahlsystems, als welche uns die Zehn dient, ist in verschiedenen Kulturen verschieden. Die indische, vor allem die buddhistische Literatur schwelgt in den Möglichkeiten, durch das Positionssystem, d. h. durch Verbindung von Addition, Multiplikation und Potenzieren ungeheure Zahlen eindeutig zu benennen. Trotz aller wuchernden Phantastik ist doch etwas wahrhaft Großes darin

lebendig; der Geist fühlt zum ersten Mal ganz seine Kraft, durch das Symbol über die Grenzen dessen hinauszufliegen, was sich anschaulich vollziehen läßt. Etwas Verwandtes finden wir bei den Griechen nur in der spätesten Zeit, in Archimedes' Schrift an Gelon „Über die Sandzahl"; und auch hier redet nicht die Lust an dem in Stufen sich öffnenden Unendlich, sondern an der rationalen Bewältigung des Uferlosen.

Was das Verhältnis der Zahl zu Raum und Zeit betrifft, so dürfen wir sagen: die Zeit als Form des reinen Bewußtseins ist wesenhafte, nicht zufällige Voraussetzung für die geistigen Operationen, in denen der Sinn der Zahlaussage gründet. Nicht aber der Raum, wie von manchen Philosophen (z. B. Hobbes) behauptet wurde; wennschon standhaltende Zeichen von räumlicher Gestalt das geeignetste Mittel sind, die Zahl vom Gezählten abzulösen, aufzubewahren, mitzuteilen und dem Umgehen mit Zahlen Sicherheit zu verleihen. Vor allem Kant hat die Bindung des Zahlbegriffs an die Zeit hervorgehoben; es wäre aber natürlich viel zu weit gegangen, wenn man die Arithmetik in demselben Sinne als die Lehre von der Zeit hinstellen wollte, wie die Geometrie Lehre vom Raum ist.

An zwei konkret vorliegenden Zahlzeichen m und n läßt sich schildern, was die Aussage $m + n = n + m$ bedeutet, ohne irgendwelche andere Zahlen zu „erzeugen". Man vermag auch einzusehen, daß diese Aussage in einem beliebigen konkret vorliegenden Fall stets zutreffe. Etwas Neues aber geschieht, wenn ich die aktuell vorkommenden Zahlzeichen einbette in die Reihe aller möglichen Zahlen, welche durch einen Erzeugungsprozeß entsteht gemäß dem Prinzip, daß aus einer vorhandenen Zahl stets durch Hinzufügung der Eins eine neue, die nächstfolgende, erzeugt werden kann. Hier wird das Seiende projiziert auf den Hintergrund des Möglichen, einer nach festem Verfahren herstellbaren geordneten, wenn auch ins Unendliche offenen Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten. Dies ist der Standpunkt, den wir am Anfang des gegenwärtigen Paragraphen bei der mathematischen Begründung der Arithmetik durch das Prinzip der vollständigen Induktion einnahmen. Hierauf stützen wir uns, wenn wir von einer Billion $= 10^{12}$ Papiermark sprechen. Denn mittels Definition durch vollständige Induktion gewinnen wir aus dem arithmetischen Urprozeß, der n in $n + 1$ verwandelt, die Operation der Multiplikation mit 10 und dann durch ihre 12malige Anwendung, ausgehend von 1, die gewünschte Zahl 10^{12}. Die Zahlzeichen 10 und 12 können wir dabei in Strichen hinschreiben; für 10^{12} geschah es niemals, und doch „fingieren" wir eine solche Zahl.

Schon bei der Zahl treten uns also die folgenden Grundzüge des konstruktiven Erkennens entgegen:

1. Das Resultat gewisser geistiger Operationen am Gegebenen, die für allgemein ausführbar gelten, wird, sofern es durch das Gegebene eindeutig bestimmt ist, als ein dem Gegebenen an sich zukommendes Merkmal aufgestellt (selbst wenn jene Operationen, die seinen Sinn begründen, nicht wirklich ausgeführt werden).

2. Durch Einführung von Zeichen wird eine Aufspaltung der Urteile vollzogen und ein Teil der Operationen durch Verschiebung auf die Zeichen vom Gegebenen und seinem Fortbestand unabhängig gemacht. Dadurch tritt das freie Schalten mit Begriffen ihrer Anwendung, die Ideen treten relativ selbständig der Wirklichkeit gegenüber.

3. Sie werden in ihrem aktuellen Vorkommen nicht einzeln herausgehoben, sondern auf den Hintergrund einer nach festem Verfahren herstellbaren geordneten, ins Unendliche offenen Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten projiziert.

Der Sprung ins Jenseits aber wird vollzogen, wenn nun die ins Unendliche offene, gesetzmäßig entstehende Reihe der Zahlen zu einem geschlossenen Inbegriff an sich existierender Gegenstände gemacht wird. Erst wenn dies geschieht, wird die Statuierung der Zahlen als idealer Objekte gefährlich. Der Glaube ans Absolute ist tief in unsere Brust gepflanzt; kein Wunder, daß die Mathematik in aller Naivität den Sprung vollzog. Wer die an die unendliche Allheit der Zahlen appellierende Definition „n ist eine gerade oder ungerade Zahl, je nachdem es eine Zahl x gibt, für welche $n = 2x$ ist oder nicht" als sinnvoll hinnimmt (etwas anderes ist die oben erwähnte Definition von gerade und ungerade durch vollständige Induktion), steht bereits am andern Ufer: das Zahlsystem ist ihm ein Reich absoluter Existenzen geworden, das „nicht von dieser Welt" ist und von welchem nur tropfenweise ein Abglanz in unser schauendes Bewußtsein fällt. Um die Berechtigung dieses Standpunktes dreht sich der heute von neuem heftig entbrannte Kampf um die Grundlagen der Mathematik; er ist symptomatisch für alles Erkennen und wird auf dem Felde der Mathematik noch am ehesten zu klaren Entscheidungen führen.

Literatur.

Dedekind, Was sind und was sollen die Zahlen? 2. Aufl. Braunschweig 1893.
Husserl, Philosophie der Arithmetik, Halle 1891.

7. DAS IRRATIONALE UND DAS UNENDLICHKLEINE.

In einer anderen Form als in der Reihe der ganzen Zahlen tritt uns das Unendliche entgegen an dem unendlicher Teilung fähigen Kontinuum, insbesondere dem Kontinuum der Zeit und des Raumes. Hier ist die zweite offene Stelle im oben geschilderten Aufbau des mathematischen Zahlenreiches. Das Altertum hat uns zum Problem des Kontinuums zwei wichtige Beiträge hinterlassen: a) eine weitgehende Analyse der mathematischen Frage, wodurch die einzelne Stelle im Kontinuum fixiert werden kann, und b) die Aufdeckung der philosophischen Paradoxien, welche im anschaulichen Wesen des Kontinuums liegen.

a) Die reine Geometrie der Griechen, sich über die Inexaktheit des sinnlich Gegebenen hinausschwingend, wendet die Idee der Existenz (nicht nur auf die natürlichen Zahlen, sondern auch) auf die Punkte des Raumes an. Die Entdeckung des Irrationalen an dem Verhältnis $\sqrt{2}$ zwischen Seite und Diagonale eines Quadrates lehrte, daß die Brüche nicht die allein möglichen Maßzahlen eines Streckenverhältnisses, nicht die einzigen „reellen Zahlen" sind. In den Platonischen Dialogen spürt man den tiefen Eindruck, den diese mathematische Entdeckung auf das entstehende wissenschaftliche Bewußtsein der damaligen Zeit gemacht hat. Unabhängig von den besonderen geometrischen Konstruktionen, die zunächst einzelne Irrationalitäten wie $\sqrt{2}$ lieferten, erkannte Eudoxos die allgemeinen Grundlagen des Phänomens. 1. An Stelle der unhaltbar gewordenen Kommensurabilität setzt er das Axiom: Sind a und b irgend zwei Strecken, so läßt sich a immer so oft zu sich selbst hinzufügen, etwa n mal, bis die Summe na größer als b geworden ist. Dies bedeutet, daß alle Strecken von vergleich-

barer Größenordnung untereinander sind, daß es weder ein aktual Unendlichkleines noch ein aktual Unendlichgroßes im Kontinuum gibt. 2. Und wodurch ist das einzelne Streckenverhältnis gekennzeichnet? Eudoxos antwortet: Zwei Streckenverhältnisse $a:b$, $a':b'$ sind einander gleich, wenn für beliebige natürliche Zahlen m und n, welche die in der ersten Zeile stehende Beziehung erfüllen, immer auch die darunter gesetzte Relation der zweiten Zeile gilt:

$$\text{(I)} \begin{cases} na > mb \\ na' > mb' \end{cases} \qquad \text{(II)} \begin{cases} na = mb \\ na' = mb' \end{cases} \qquad \text{(III)} \begin{cases} na < mb \\ na' < mb' \end{cases}.$$

Kennzeichnend für die einzelne reelle Zahl α ist demnach der Schnitt, den sie im Gebiete der rationalen Zahlen erzeugt, durch die Einteilung aller Brüche $\frac{m}{n}$ in die drei Klassen derjenigen, welche (I) kleiner als α, (II) gleich α und (III) größer sind als α. Die mittlere Klasse ist entweder leer oder enthält nur einen einzigen Bruch. Das erste Axiom garantiert dafür, daß nicht zwei verschiedene Strecken zur festgewählten Einheitsstrecke in demselben Verhältnis stehen können. Auf diesem Fundament errichtet sich auch bei Euklid die Proportionenlehre; Archimedes gründet darauf seine allgemeine Exhaustionsmethode.

Erst im 19. Jahrhundert führt die moderne Mathematik das Problem zu Ende. Für Eudoxos ist die reelle Zahl gegeben als das Verhältnis zweier vorliegender Strecken; was für Streckenverhältnisse existieren, darüber sollten uns also die Axiome der Geometrie unterrichten. Nun ist es aber in der euklidischen Geometrie nicht möglich (durch Konstruktion mit Lineal und Zirkel) zu einer vorgelegten Strecke 1 die Strecke $\sqrt[3]{2}$ nachzuweisen, welche das Delische Problem der Würfelverdoppelung löst, oder die Strecke π, welche gleich dem Umfange des Kreises vom Durchmesser 1 ist. Dennoch sind wir von ihrer Existenz auf Grund von Stetigkeitsschlüssen überzeugt: wenn die Würfelkante von 1 bis zur doppelten Größe ansteigt, wächst das Würfelvolumen stetig von 1 bis 8 und muß deshalb einmal den Wert 2 passieren; die Strecke π können wir von unten und oben her mit beliebiger Genauigkeit approximieren durch die euklidisch konstruierbaren Umfänge der dem Kreise ein- und umbeschriebenen regulären 6, 12, 24, ...-Ecke. Wir drehen also den Spieß um: Jeder willkürlich vorgegebene Schnitt im Gebiet der rationalen Zahlen, d. i. jede irgendwie bewerkstelligte Aufteilung aller rationalen Zahlen in drei Klassen I, II, III bestimmt eine reelle Zahl. (Die einzigen Forderungen, die erfüllt sein müssen, sind diese: weder I noch III ist leer; II enthält höchstens einen einzigen Bruch, I keinen größten und III keinen kleinsten; jede Zahl aus I ist kleiner als alle in II und III enthaltenen Brüche, jede Zahl der Klasse III größer als die in I und II.) Wir haben — nach Dedekind, Stetigkeit und Irrationalzahlen, 1872 — keinen Anlaß, nur einen Teil dieser Schnitte als reelle Zahlen zuzulassen. Und in der Geometrie postulieren wir dann als Axiom (Dedekindsches Axiom) die Existenz derjenigen Strecke, welche zu der vorgegebenen Einheitsstrecke e in dem arithmetisch durch den Schnitt festgelegten Verhältnis steht. Da nach Eudoxos umgekehrt das Verhältnis einer beliebigen Strecke a zur Einheitsstrecke einen Schnitt bestimmt, verbürgt das Dedekindsche Axiom die Vollständigkeit der geometrischen Elemente: das System der Punkte ist, bei Aufrechterhaltung der sämtlichen Axiome einschließlich des Eudoxischen, keiner Erweiterung mehr fähig (Hilbert). In dieser logischen Vollständigkeit spiegelt sich die anschauliche Lückenlosigkeit der Punkte im Raume wieder. Mit dem Dedekindschen Zahlbegriff macht sich die Analysis unabhängig von der Geometrie; erst so ist sie fähig zur Analyse der Stetigkeit und liefert der Geometrie die Mittel zum Beweise der Stetigkeitssätze von folgender Art: Eine stetige Linie, welche den Mittelpunkt eines Kreises mit einem außerhalb des Kreises gelegenen Punkt verbindet, trifft die Peripherie. Daß sie bei Euklid noch der näheren Begründung entbehren, darauf hat schon Leibniz im Hinblick auf die erste bei Euklid vorkommende Konstruktion, die des gleichseitigen Dreiecks ABC aus den Punkten A und B, aufmerksam

gemacht: Man schlägt um A einen Kreis, der durch den Punkt B geht, um B einen Kreis, der durch A geht; es werde nicht bewiesen, daß diese Kreise einen Punkt C gemeinsam haben. — Ein dem Schnitt gleichwertiges Mittel zur Festlegung der reellen Zahl ist die unendliche Folge ineinander eingeschachtelter rationaler Intervalle $a_n b_n$ ($n = 1, 2, 3, \ldots$), deren Länge $b_n - a_n$ mit unbegrenzt wachsendem Index n gegen 0 konvergiert (vgl. das Beispiel π). Da der Bruch logisch nicht komplizierter ist als die natürliche Zahl — er ist ja durch zwei natürliche Zahlen, Zähler und Nenner bestimmt —, können wir das Fazit der historischen Entwicklung des Problems *a*) mit den Worten ziehen:

Objekt der Zahlentheorie sind die einzelnen natürlichen Zahlen, Objekt der Kontinuumslehre die möglichen Mengen (oder die unendlichen Folgen) natürlicher Zahlen.

b) Das Wesen des Kontinuums kennzeichnet scharf ein uns überliefertes Fragment des Anaxagoras: „Im Kleinen gibt es kein Kleinstes, sondern es gibt immer noch ein Kleineres. Denn was ist, kann durch keine noch so weit getriebene Teilung je aufhören zu sein." Das Kontinuum ist nicht aus diskreten Elementen zusammengesetzt, die „voneinander abgetrennt, wie mit dem Beile voneinander abgehauen" sind. Der Raum ist nicht nur in dem Sinne unendlich, daß man in ihm nirgendwo an ein Ende kommt; sondern an jeder Stelle ist er sozusagen nach innen hinein unendlich, ein Punkt läßt sich nur durch einen ins Unendliche fortschreitenden Teilungsprozeß von Stufe zu Stufe genauer und genauer fixieren. Das steht in Kontrast zu dem für die Anschauung ruhenden fertigen Dasein des Raumes. Diesen Charakter teilen der kontinuierliche Raum und die kontinuierlich sich abstufenden Qualitäten den Dingen der Außenwelt mit: ein wirkliches Ding kann niemals adäquat gegeben sein, in einem ins Unendliche fortschreitenden Prozeß immer neuer und genauerer Erfahrungen entfaltet es seinen „inneren Horizont"; es ist, wie Husserl betont, eine Grenzidee im Kantischen Sinne. Daher ist es unmöglich, das wirkliche Ding als ein seiendes, geschlossen und in sich vollendet, zu setzen. So treibt das Kontinuumproblem zum erkenntnistheoretischen Idealismus; unter anderen bezeugt Leibniz, daß das Suchen nach einem Ausweg aus dem „Labyrinth des Kontinuum" es war, was ihn zuerst zu der Auffassung von Raum und Zeit als Ordnungen der Phänomene hingeführt hat. „Daraus, daß der mathematische Körper sich nicht in erste Grundmomente auflösen läßt, folgt ohne weiteres, daß er schlechterdings nichts Reales, sondern nur ein gedankliches Gebilde ist, das nichts als eine Möglichkeit von Teilen, keineswegs aber etwas Wirkliches bezeichnet" (Briefwechsel zwischen Leibniz und de Volder; Philos. Schr., ed. Gerhardt, II, S. 268).

Im Gegensatz zu diesem Wesen des Kontinuums konzipiert Leibniz, da er, anders als Kant, metaphysisch den Phänomenen ein Fundament in einer Welt absoluter Substanzen geben muß, die Idee der Monade: „In dem Ideellen oder dem Kontinuum geht das Ganze den Teilen voraus ... Die Teile sind hier nur potentiell; in den wirklichen (d. i. substantiellen) Dingen aber geht das Einfache den Aggregaten voraus und die Teile sind aktuell und vor dem Ganzen gegeben. Diese Erwägungen heben die Schwie-

rigkeiten in Betreff des Kontinuums: Schwierigkeiten, die nur dann entstehen, wenn man das Kontinuum als etwas Reales ansieht, das an sich vor aller Teilung unsererseits wirkliche Teile besitzt, und wenn man die Materie für eine Substanz hält" (Brief an Remond; Philos. Schr. III, S. 622).

Die Unmöglichkeit, das Kontinuum als ein starres Sein zu fassen, kann nicht prägnanter formuliert werden als durch das bekannte Paradoxon des Zenon von dem Wettlauf zwischen Achilleus und der Schildkröte. Der Hinweis darauf, daß die sukzessiven Partialsummen der Reihe

$$\frac{1}{2}+\frac{1}{2^2}+\frac{1}{2^3}+\ldots,$$

$1-\frac{1}{2^n}$, nicht über alle Grenzen wachsen, sondern gegen 1 konvergieren, durch den man heute das Paradoxon zu erledigen meint, ist gewiß eine wichtige, zur Sache gehörige und aufklärende Bemerkung. Wenn aber die Strecke von der Länge 1 wirklich aus unendlich vielen Teilstrecken von der Länge $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$, ... als „abgehackten" Ganzen besteht, so widerstreitet es dem Wesen des Unendlichen, des „Unvollendbaren", daß Achilleus sie alle schließlich durchlaufen hat. Gibt man diese Möglichkeit zu, so wäre nicht einzusehen, warum nicht eine Maschine auch eine unendliche Folge distinkter Entscheidungsakte in endlicher Zeit zum Abschluß bringen könnte; indem sie etwa das erste Resultat nach $\frac{1}{2}$ Minute lieferte, das zweite $\frac{1}{4}$ Minute darauf, das dritte $\frac{1}{8}$ Minute später als das zweite usf.; und so könnte man, wenn auch das auffassende Gehirn analog funktionierte, die Durchlaufung aller natürlichen Zahlen und die sichere Entscheidung der an sie gerichteten Existentialfragen mit Ja oder Nein zuwege bringen! — Descartes ringt mit der Vorstellung, daß in der Bewegung einer Flüssigkeit die materiellen Korpuskeln sich teilen müssen ins Unendliche „oder wenigstens ins Unbestimmte (*in indefinitum*), und zwar in so viele Teile, daß man sich in Gedanken keinen noch so kleinen vorstellen kann, von welchem man nicht einsähe, daß er tatsächlich in noch viel kleinere geteilt ist". Es bleibt ihm ein Rätsel, demgegenüber er sich auf die Unbegreiflichkeit der Allmacht Gottes beruft. Euler erklärt in seiner „Anleitung zur Naturlehre" (Opera postuma II, 1862, S. 449—560), welche in großartiger Klarheit die Grundlagen der Naturphilosophie seiner Zeit zusammenfaßt: Ungeachtet die Körper ins unendliche teilbar sind, so ist doch der Satz, daß ein jeglicher Körper aus unendlich vielen („letzten") Teilen bestehe, schlechterdings falsch und steht sogar mit der unendlichen Teilbarkeit in offenbarem Widerspruch (Kapitel 2, 12). Im Kantischen System beziehen sich auf das Kontinuum die ersten beiden Antinomien der reinen Vernunft[1]).

Drei Versuche sind in der Geschichte des Denkens unternommen, das Kontinuum dennoch als Sein an sich zu fassen. Der erste radikalste läßt es aus zählbaren diskreten Elementen, Atomen, bestehen. Für die Materie ist dieser Weg, schon im Altertum von Demokrit beschritten, in der modernen Physik mit dem glänzendsten Erfolg zu Ende geführt worden. Für den Raum selber scheint Platon zuerst einen konsequenten Atomismus entworfen zu haben — in klarem Bewußtsein des gesteckten Zieles: die „Rettung" des Phainomenon von der Idee her. Erneuert wurde die atomistische Theorie des Raumes innerhalb der islamischen

[1]) Die erste ist freilich recht schief formuliert; nicht darum handelt es sich nach der Argumentation, ob die Welt einen Anfang in der Zeit hat oder nicht, sondern ob im Augenblick endlich oder unendlich viele erfüllte Zeitmomente vergangen sind. In einer stetig erfüllten Zeit ist das letzte der Fall, mag sie nun auf Grund eines ihr innewohnenden oder an sie herangebrachten Maßprinzips endlich- oder unendlichlang sein.

Philosophie von den Mutakallimun (vgl. darüber Laßwitz, Geschichte der Atomistik I, 1890, S. 139—150), im Abendlande durch Giordano Brunos Lehre vom Minimum. Noch Hume wandelt sich in seiner Raum-Zeit-Lehre (Treatise on human nature, 2. Teil, 4. Abschnitt) die von ihm eigentlich gemeinte Vagheit des sinnlich Gegebenen unter den Händen um in eine Zusammensetzung aus unteilbaren Elementen. Angeregt durch die Quantentheorie, taucht der Gedanke heute wieder in Diskussionen über die Grundlagen der Physik auf. Aber er ist bisher immer bloße Spekulation und in den ersten Anfängen stecken geblieben, hat niemals den geringsten Kontakt mit der Wirklichkeit gewonnen. Wie soll man von ihm aus die räumlichen Maßbeziehungen verstehen? Baut man ein Quadrat aus „Steinchen" auf, so liegen in der Diagonale ebenso viele Steinchen wie in der Richtung der Seite; die Diagonale sollte also ebenso lang sein wie die Seite. Hume muß denn auch zugeben, daß das „ebenso richtige wie einleuchtende" Prinzip des Maßvergleichs von Linien und Flächen durch die Anzahl der zusammensetzenden Elemente in Wahrheit nutzlos ist. Riemann stellt in seinem Vortrag „Über die Hypothesen, welche der Geometrie zugrunde liegen" (1854) die Alternative auf, „daß bei einer diskreten Mannigfaltigkeit das Prinzip der Maßverhältnisse schon in dem Begriff dieser Mannigfaltigkeit enthalten ist, bei einer stetigen aber anders woher hinzukommen muß".

Der zweite Versuch ist das Unendlichkleine. Ausführlich und scharfsinnig wird am ersten Tag der „Discorsi e dimostrazioni" von Galilei darüber diskutiert. Wie ich eine gerade Linie zu einem Achteck oder Tausendeck knicken kann, so kann ich sie nach Galilei auch in ein Polygon von unendlich vielen, unendlich kleinen Seiten verwandeln, dadurch daß ich sie auf einen Kreis wickle; bin also nicht auf einen das Ziel niemals erreichenden Grenzprozeß angewiesen[1]).

Wird ein Rad auf einer horizontalen Geraden abgerollt, so erscheint jeder der konzentrischen kleineren Kreise zu einer horizontalen Gerade h von gleicher Länge ausgestreckt *(rota Aristotelis)*. Ersetzt man aber das Kreisrad durch ein reguläres Polygon von vielen Seiten, so bilden die „bedeckten" Strecken auf h, in welche sukzessive die Seiten des konzentrischen Polygons hineinfallen, eine unterbrochene Linie. Beim Kreisrad muß man also annehmen, daß h aus einer unendlich dichten Aufeinanderfolge bedeckter und unbedeckter Strecken bestehe. „Hier liegt eine Methode vor", heißt es (Opere complete, ed. Alberi, XIII, S. 51), „die uns aus vielen verwirrenden Labyrinth-

[1]) Hankel sagt (Zur Geschichte der Mathematik in Altertum und Mittelalter, Leipzig 1874): „Der Gedanke, daß man, wie weit man auch in der Reihe der Vielecke gehen möge, jene Kreisfläche nie erreiche, obgleich man ihr immer näher und ganz beliebig nahe kommt, spannt das vorstellende Denken in dem Maße, daß es um jeden Preis diese Lücke, welche gleichsam zwischen der Wirklichkeit und dem Ideal liegt, auszufüllen strebt, und psychologisch gezwungen ist, den — unendlichkleinen oder unendlichgroßen? — Schritt zu machen und zu sagen: der Kreis ist ein Polygon mit unendlich vielen unendlich kleinen Seiten. Die Alten aber haben diesen Schritt nicht getan; solange es griechische Geometer gab, sind dieselben immer vor jenem Abgrunde des Unendlichen stehen geblieben..."

gängen befreit und uns ein Verständnis eröffnet von der schon besprochenen Kohäsion, von der Verdünnung und Verdichtung ohne Annahme leerer Räume und der Durchdringung der (materiellen) Körper: alles Schwierigkeiten, denen wir entgehen durch die Annahme der Zusammensetzung aus Unteilbarem". Besteht eine Kurve aus unendlich vielen geraden „Linienelementen", so liegt der Begriff der Tangente auf der Hand: sie gibt die Richtung eines einzelnen Linienelementes an, ist die Verbindungsgerade zweier „konsekutiven" Kurvenpunkte. Wer aber die Galileische Hypothese ablehnt, kann die Tangente im Kurvenpunkte P nur erklären als die Grenze, der sich die Sekante PP' unbegrenzt nähert, wenn der zweite bewegliche Kurvenpunkt P' gegen P konvergiert. Sehr instruktiv ist die Diskussion darüber zwischen Johann Bernoulli und Leibniz. Leibniz sagt (Math. Schriften, ed. Gerhardt, III, S. 536): „Nehmen wir nämlich an, daß es in der Linie tatsächlich die Abschnitte gibt, die durch $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$, ... zu bezeichnen sind, und daß alle Glieder dieser Reihe tatsächlich existieren, so schließen Sie daraus, daß es auch ein unendlichkleines Glied gibt; meiner Meinung nach folgt daraus jedoch nichts weiter, als daß es tatsächlich jeden beliebigen endlichen angebbaren Bruch von jeder beliebigen Kleinheit gibt." Aber Bernoulli repliziert (a. a. O., S. 563): „Wenn zehn Glieder vorhanden sind, so existiert notwendig das zehnte, wenn hundert, so notwendig das hundertste, ..., wenn also der Zahl nach unendlich viele Glieder vorliegen, so existiert das unendlichste (infinitesimale) Glied."

Der Grenzprozeß trug den Sieg davon; denn der Limes ist ein unvermeidlicher Begriff, dessen Wichtigkeit von der Annahme oder Verwerfung des Unendlichkleinen nicht berührt wird. Hat man ihn aber einmal gefaßt, so sieht man, daß er das Unendlichkleine überflüssig macht. Die infinitesimale Analyse will aus dem durch elementare Gesetze beherrschten Verhalten im Unendlichkleinen durch Integration auf das Verhalten im Endlichen schließen; so z. B. aus dem universellen Attraktionsgesetz für zwei massenerfüllte „Volumelemente" auf die Größe der Anziehung beliebig gestalteter, homogen oder inhomogen mit Masse belegter ausgedehnter Körper. Deutet man aber das Unendlichkleine hier nicht „potentiell", im Sinne des Grenzprozesses, so hat das eine mit dem andern nichts zu tun, die Vorgänge im Endlichen und im Unendlichkleinen werden ganz unabhängig voneinander, man zerschneidet das verknüpfende Band. Hier hat Eudoxos zweifellos den richtigen Blick besessen.

Übrigens wüßte ich nicht, daß man sich hinsichtlich des Unendlichkleinen, das ein Begriff voller Verschwommenheit und voller „Unbegreiflichkeiten" blieb — „die Unbegreiflichkeiten der Mathematik" ist ein Lieblingsausdruck der damaligen Zeit —, im 18. Jahrhundert je zu der klaren Fassung des Griechen durchgerungen hätte. Unmöglich ist es nämlich keineswegs, eine folgerichtige „nicht-archimedische" Größenlehre aufzubauen[1]), in welcher das (meistens nach Archimedes benannte) Axiom des Eudoxos nicht gilt; aber man sieht sofort, daß sie für die Analysis gar nichts leistet. Newton und Leibniz hatten wohl die richtige Auffassung, daß es sich in der Infinitesimalrechnung stets nur um den Grenzübergang zu Null handelt, einigermaßen deut-

[1]) Vgl. etwa Hilbert, Grundlagen der Geometrie, Kap. II, § 12. Ein schon von Leibniz und Wallis diskutiertes Beispiel unendlichkleiner Größen sind die *anguli contactus* (zwischen einem Kreis z. B. und seiner Tangente) im Vergleich zu den von geraden Linien gebildeten Winkeln.

lich ausgesprochen; aber die letzte Klarheit, die Einsicht, daß die Durchführung des Grenzprozesses nicht bloß den Wert des Limes zu bestimmen, sondern seine Existenz erst zu garantieren hat, mangelt ihnen doch noch. Darum befindet sich auch Leibniz noch ganz im unklaren über die Summation unendlicher Reihen. Die Limestheorie gewinnt nur langsam an Boden. Mit Entschiedenheit verkündet d'Alembert 1784 in der Encyclopédie: *La théorie de la limite est la base de la vraie métaphysique du calcul différentiel. Il ne s'agit point, comme on le dit ordinairement, des quantités infiniment petites; il s'agit uniquement des limites de quantités finies.*" Und erst Cauchy gelingt zu Beginn des 19. Jahrhunderts die konsequente Durchführung. Cauchy ermittelt insbesondere das richtige Kriterium für die Konvergenz der unendlichen Reihen, die Bedingung dafür, daß durch einen unendlichen Prozeß eine Zahl als Grenzwert erzeugt wird. Der Beweis des Kriteriums aber erfordert jene Festlegung des Zahlbegriffes, wie sie dann im Dedekindschen Schnittprinzip erreicht wurde.

Der dritte Versuch, das Kontinuum im Platonischen Sinne zu „retten", liegt in der modernen mengentheoretischen Begründung der Analysis vor.

Literatur.

Dedekind, Stetigkeit und irrationale Zahlen, 1872.

8. DIE MENGENLEHRE.

Zunächst kann es so scheinen, als sei mit dem Grenzprozeß das starre Sein endgültig ins Werden aufgelöst; als sei damit allein schon des Aristoteles Lehre mathematisch realisiert, daß das Unendliche nur δυνάμει (der Potenz nach) nur im Entstehen und Vergehen, nicht aber ἐνεργείᾳ existiere. Ein Irrtum! Die einzelne konvergente Folge, wie z. B. die Folge der Partialsummen der Leibnizschen Reihe

$$\frac{1}{1}-\frac{1}{3}+\frac{1}{5}-\frac{1}{7}+-\ldots,$$

welche gegen $\frac{\pi}{4}$ konvergiert, entfaltet sich ja nicht in einem gesetzlosen Prozeß, dem wir uns blind überlassen müssen, um zu erfahren, was er von Stufe zu Stufe gebiert; sondern sie ist ein für allemal festgelegt durch ein bestimmtes Gesetz, daß jeder natürlichen Zahl n den zugehörigen Näherungswert (die $n$te Partialsumme) zuordnet. Eine Aufteilung der unendlich vielen rationalen Zahlen in die drei Klassen I, II, III des Dedekindschen Schnitts geschieht nicht so, daß man einen Bruch nach dem anderen vornimmt und ihn seiner Klasse zuweist, sondern gesetzmäßig, indem man angibt: alle rationalen Zahlen mit der und der Eigenschaft kommen in die Klasse I (es genügt, die Klasse I zu definieren, da durch sie die beiden anderen ohne weiteres mitbestimmt sind). Das Gesetz bzw. die Eigenschaft legt die intendierte reelle Zahl exakt fest. — Es heißt, eine Funktion $f(x)$ sei an der Stelle $x = a$ stetig, wenn $f(x)$ gegen $f(a)$ konvergiert, während die Veränderliche x gegen a strebt — wie aber wird dieser Begriff der Konvergenz erklärt?: „Zu jedem positiven ε gebe es eine positive Zahl δ von der Beschaffenheit, daß für

alle reellen Zahlen x, welche der Bedingung $a - \delta < x < a + \delta$ genügen, auch die Ungleichung $f(a) - \varepsilon < f(x) < f(a) + \varepsilon$ erfüllt ist." Unsere Auffassung bleibt also statisch; sie ist gekennzeichnet durch die schrankenlose Anwendung der Termini „es gibt" und „alle" nicht bloß auf die natürlichen Zahlen, sondern auch auf die Stellen im Kontinuum, d. h. auf die möglichen Folgen oder Mengen natürlicher Zahlen. Hierin besteht das Wesen der Mengenlehre; nicht nur die Zahlenreihe, sondern auch die Gesamtheit ihrer Teilmengen betrachtet sie als einen geschlossenen Inbegriff an sich existierender Gegenstände. So steht sie ganz auf dem Boden des aktual Unendlichen. Dies einmal zugegeben, ist aber das gewaltige Bauwerk der Analysis von unerschütterlicher Festigkeit: sicher fundiert, in allen Teilen streng begründet, scharf in den Begriffen und lückenlos in den Beweisen. Sie hat dadurch Grundlagen gewonnen, welche die Einhelligkeit aller an ihr Arbeitenden unbedingt verbürgen.

Freilich bedurfte es eines bedeutenden mathematischen Scharfsinns, um die allgemeinsten Tatsachen über die Stetigkeit, welche der Anschauung am nächsten zu liegen scheinen, sicherzustellen; daß z. B. eine stetige Funktion alle Zwischenwerte annimmt, daß eine geschlossene doppelpunktlose Kurve in der Ebene die Ebene in zwei Gebiete teilt, oder daß man ein zweidimensionales Gebiet nicht auf ein dreidimensionales umkehrbar-eindeutig und stetig abbilden kann. Wir machen an unseren Studenten immer wieder die Erfahrung, wie langwieriger Schulung es bedarf, um die für das Verständnis dieser Beweise und ihrer Strenge erforderliche Voraussetzungslosigkeit sich zu erwerben. Neben solchen die Anschauung bestätigenden Sätzen deckt die Analysis andererseits viele Vorkommnisse auf, denen die Anschauung nicht zu folgen vermag: stetige Kurven, welche überall ohne Tangente sind oder ein ganzes Quadrat erfüllen u. dgl. mehr. Alle unbewiesenen Voraussetzungen auf der geschilderten Grundlage sicherzustellen, war das Werk des 19. Jahrhunderts von Cauchy und Gauß bis Weierstraß.

Nicht nur der Analysis, sondern auch der ersten Anfänge der Mathematik, der Lehre von den natürlichen Zahlen, hat sich die mengentheoretische Methode bemächtigt. Die Zahlenreihe ist ihr eine fertige Menge Z, innerhalb deren eine Abbildung $n \to n'$ definiert ist, welche jedem Element n der Menge in eindeutig bestimmter Weise ein Element n' zuordnet. Eben dadurch, daß so Z eineindeutig auf eine nicht mit Z identische Teilmenge von sich selber abgebildet erscheint (dasselbe leisten die Zuordnungen $n \to 2n$ oder $n \to n^2$), gibt sich Z als unendliche Menge zu erkennen. Der Endlichkeit einer Menge kann man erst versichert sein, wenn die Unmöglichkeit einer derartigen Abbildung nachgewiesen ist.

Für die Mengenlehre besteht also zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen keine grundsätzliche Schranke; ja das Unendliche erscheint ihr sogar als das Einfachere (wie auch Descartes den Vorrang des Begriffs des Unendlichen vor dem Endlichen behauptet hat: Brief an Clerselier, Corr. V, S. 356, und Dritte Meditation, § 28). Daß in dem angegebenen bestimmten Sinne für das Unendliche Euklids Größenaxiom *καὶ τὸ ὅλον μέρους μεῖζον* (das Ganze ist größer als sein Teil) nicht gilt, bemerkt bereits Galilei, Discorsi (Opere, ed. Alberi, XIII, S. 36); Leibniz (Brief an Bernoulli, Math. Schriften, ed. Gerhardt, III, S. 536) schließt daraus, daß „die Anzahl oder Menge aller Zahlen einen Widerspruch einschließt, wenn man sie als ein einziges Ganzes

nimmt". Für Bolzano (Paradoxien des Unendlichen, 1851, § 20) liegt hierin eine „Paradoxie des Unendlichen", Dedekind endlich (Was sind und was sollen die Zahlen? 1887) erhebt diesen Tatbestand zur Definition des Unendlichen.

Nennt man mit Dedekind eine Menge K natürlicher Zahlen eine Kette, wenn mit jeder in K als Element auftretenden Zahl x auch ihr „Bild" x' in K vorkommt, so drückt sich die Tatsache, daß man zu einer beliebig vorgegebenen Zahl dadurch gelangen kann, daß man mit 1 beginnt, zu dessen Bild $1' = 2$ übergeht, darauf durch abermaligen Vollzug der Abbildung zu $2' = 3$ gelangt, und so fort — diese logisch anscheinend nicht weiter zu reduzierende Vorstellung des „und so fort", die das Wesen der natürlichen Zahlenreihe ausmacht, drückt sich in folgendem Grundsatz aus: Jede Kette, welche 1 als Element enthält, ist mit ganz Z identisch. Die vollständige Induktion kann also auf die transfinite Verwendung der Begriffe „alle" und „es gibt" begründet werden; es fällt dadurch in der Mengenlehre die Scheidewand zwischen Mathematik und Logik. Die Untersuchungen von Dedekind, Frege, Russell gehen darauf hinaus, die Mathematik vollständig zu logisieren. — Fragt man, wann eine natürliche Zahl n kleiner ist als die vorgegebene Zahl m, so ersetzt die Mengenlehre das finite spezifisch arithmetische Kriterium („wenn die Durchzählung der Zahlen von 1 bis m, noch bevor m erreicht ist, über n führt") durch ein transfinites von rein logischem Charakter: „wenn es eine Kette gibt, welche m, aber nicht n enthält". Aber nur indem man diese Stufe der Anwendung von „es gibt" erklimmt, wo es auf die Mengen natürlicher Zahlen bezogen wird, ist etwas Derartiges möglich.

Und erst hierzu ist die Vergegenständlichung der Mengen und damit der Eigenschaften erforderlich, welche die gewöhnliche Umgangssprache seltsamerweise von Anfang an vollzogen hat. Eine Aussage wie etwa „Die Rose ist rot" wird nun nicht mehr dem Schema „x ist rot" mit der einen Leerstelle x untergeordnet, sondern dem allgemeineren „x hat die Eigenschaft X", aus welchem sie durch die Ausfüllung $x =$ Rose, $X =$ rot hervorgeht. Die Worte „hat die Eigenschaft" bezeichnen eine gewisse Relation ε, welche zwischen dem willkürlichen Gegenstand x und einer willkürlichen Eigenschaft X bestehen kann. Erst hier tritt die Kopula ε auf: sie wandelt das von Hause aus zweiteilige Urteil in ein dreiteiliges $x \varepsilon X$. (Die grotesken Verwechslungen der Kopula mit der Existenz und der Gleichheit sind eines der traurigsten Zeichen für die Abhängigkeit der philosophischen Spekulation von zufälligen Sprachformen.) Und nun ist die Bahn frei, auch auf die Leerstelle X formal die Definitionsprinzipien § 1, 6. und 7. anzuwenden. Die Einführung des allgemeinen Mengenbegriffs besteht somit aus zwei wesentlich verschiedenen Schritten: der erste ist die eben geschilderte Vergegenständlichung, der zweite die Übereinkunft, zwei Eigenschaften X, Y oder die korrespondierenden Mengen dann gleich zu setzen, wenn alle Elemente von X auch zu Y gehören und umgekehrt.

Aus einem Inbegriff einzelner aufgewiesener Gegenstände können wir durch Auswahl der Reihe nach alle möglichen Teilmengen herstellen und überblicken. Bei der unendlichen Menge Z ist aber der Existentialabsolutismus für die Teilmengen noch bedenklicher als für die Elemente. Da man nur solcher Teilmengen habhaft werden kann, die gesetzmäßig durch eine charakteristische Eigenschaft ihrer Elemente festgelegt sind, wird man schwer das Gefühl los, daß damit eine chaotische Fülle von Möglichkeiten, von willkürlich „zusammengewürfelten", „gesetzlosen" Mengen unter den Tisch fällt. Aber der antinomische Charakter des unfaßbaren „Inbegriffs aller möglichen Eigenschaften natürlicher Zahlen" läßt sich noch viel präziser darlegen. Es sei uns gelungen, irgendwie einen „umfangsdefiniten" Inbegriff solcher Eigenschaften, ich will sie Eigenschaften 1. Stufe nennen, abzustecken; so daß wir von der Frage „Gibt es eine Eigenschaft 1. Stufe von der und der genau geschilderten Art $\mathfrak{A}$ oder nicht?" stets glauben dürfen, sie fände Antwort in einem an sich bestehenden Sachverhalt. Alsdann können wir von der Eigenschaft $E_{\mathfrak{A}}$ reden, die einer Zahl x dann und nur dann zukommt, falls es überhaupt eine Eigenschaft 1. Stufe von der Art $\mathfrak{A}$ gibt, deren x teilhaftig ist. Aber diese Eigenschaft $E_{\mathfrak{A}}$ steht gewiß ihrem Sinne nach außerhalb des Kreises der Eigenschaften 1. Stufe, sie gehört einer höheren, der 2. Stufe von Eigenschaften an, weil sie erst auf Grund der Gesamtheit der Eigenschaften 1. Stufe definiert ist. *No totality can contain members defined in terms of itself* (Russell). Ähnlich baut sich auf der 2. die 3. Stufe auf usf. Man müßte entsprechend Mengen natürlicher Zahlen und damit reelle Zahlen 1., 2., 3., ... Stufe unterscheiden. Die Konstruktionsweise der Eigenschaft $E_{\mathfrak{A}}$ tritt in der Analysis z. B. auf, wenn die obere Grenze einer Punktmenge auf der Geraden bestimmt wird. Die Verwischung dieser zuerst von Russell in seiner Typenlehre nachgewiesenen Stufenunterschiede durch den Existentialabsolutismus bedeutet einen unbestreitbaren *circulus vitiosus*.

Dem Dilemma würde man nur dann entgehen, wenn jede Eigenschaft 2. Stufe mit einer Eigenschaft 1. Stufe zwar nicht sinnesgleich, aber umfangsgleich wäre. Solange man die Reihe der natürlichen Zahlen für einen umfangsdefiniten Inbegriff gelten läßt, könnte man als Eigenschaften 1. Stufe z. B. diejenigen in Anspruch nehmen, welche mit Hilfe der in § 1 angeführten Definitionsprinzipien aus der einen Grundrelation „n folgt auf m" im Gebiete der natürlichen Zahlen entspringen. In diesem Falle wird unser Wunsch kaum erfüllt sein. Die Aufgabe wäre, die Konstruktionsprinzipien für die Eigenschaften 1. Stufe so zu erweitern, daß nachweislich jede Menge 2. Stufe mit einer der 1. zusammenfällt. Aber es ist nicht das leiseste Anzeichen dafür vorhanden, daß dies gelingen könnte. Russell läßt, um sich aus der Affäre zu ziehen, die Vernunft Harakiri begehen, indem er jenen der Einsicht sich völlig verschließenden Satz als *axiom of reducibility* postuliert. Ich selber habe in einer 1918 erschienenen Schrift „Das Kontinuum" ehrlich die Konsequenzen gezogen und ein Feld von reellen Zahlen 1. Stufe konstruiert, innerhalb dessen die wichtigsten Operationen der Analysis sich vollziehen lassen.

Trotz des antinomischen Charakters hat bisher die Idee der absoluten Existenz im Gebiete der natürlichen Zahlen und Zahlmengen zu keinem

Widerspruch geführt. G. Cantor aber streifte alle Fesseln ab, indem er völlig frei mit dem Mengenbegriff operierte, insbesondere zuließ, daß von jeder Menge wieder die Menge aller ihrer Teilmengen gebildet werden könne. Er entwickelte eine allgemeine Theorie der Kardinalzahlen und Ordinalzahlen unendlicher Mengen. Erst hier stieß man an den äußersten Grenzen der Mengenlehre auf wirkliche Widersprüche. Als ihre Wurzel vermag man aber nur die schon von Anfang an in der Mathematik begangene Kühnheit aufzudecken: daß ein Feld konstruktiver Möglichkeiten als geschlossener Inbegriff an sich seiender Gegenstände behandelt wurde. Vgl. darüber Weyl, Die heutige Erkenntnislage in der Mathematik, Symposion I, S. 13.

Literatur.

Bolzano, Paradoxien des Unendlichen, 1851.
Dedekind, Was sind und was sollen die Zahlen?
Frege, Grundlagen der Mathematik, 1884.
Russell, Einführung in die mathematische Philosophie, 1923.
Weyl, Das Kontinuum, 1918.
Fränkel, Einleitung in die Mengenlehre, 2. Aufl., 1923.
Hausdorff, Grundzüge der Mengenlehre, 1914.

9. INTUITIVE MATHEMATIK.

Klar erkannte dies erst L. E. J. Brouwer (seit 1907); er entwarf den Aufbau einer Mathematik, welche den Sprung ins Jenseits, von dem wir am Ende des § 6 sprachen, nicht vollzieht. Ein Existentialsatz — etwa „es gibt eine gerade Zahl" — ist überhaupt kein Urteil im eigentlichen Sinne, das einen Sachverhalt behauptet. Eine „unendliche logische Summe", wie es dieser Satz ist (1 ist gerade oder 2 ist gerade oder 3 ist gerade oder ... in inf.) ist evidentermaßen unvollziehbar. „2 ist eine gerade Zahl", das ist ein wirkliches Urteil (sofern die Eigenschaft „gerade" wie auf S. 27 durch Rekursion definiert ist); „es gibt eine gerade Zahl" ist nur ein aus diesem Urteil gezogenes Urteilsabstrakt. Bezeichne ich Erkenntnis als einen wertvollen Schatz, so ist das Urteilsabstrakt ein Papier, welches das Vorhandensein eines Schatzes anzeigt, ohne jedoch zu verraten, an welchem Ort. Sein einziger Wert kann darin liegen, daß es mich antreibt, nach dem Schatze zu suchen. Das Papier ist wertlos, solange es nicht durch ein solches dahinter stehendes Urteil wie „2 ist eine gerade Zahl" realisiert wird. Wo von nichts als der Möglichkeit einer Konstruktion die Rede ist, liegt kein inhaltvolles Urteil vor, sondern nur im Hinblick auf die gelungene Konstruktion, den geführten Beweis gewinnt eine Existentialbehauptung Sinn. An den vielen Existenztheoremen der Mathematik ist jeweils nicht das Theorem das Wertvolle, sondern die im Beweis geführte Konstruktion; ohne sie ist der Satz ein leerer Schatten.

Auf die in § 3 aufgeworfene Frage: wie kann ich aus einem Existentialsatz etwas schließen, ist hier zu antworten: auf keine Weise; da er nichts aussagt, kann aus ihm auch nichts erschlossen werden. Immer muß man an Stelle des Existentialsatzes das sinnvolle Ganze setzen, aus dem er als „Urteilsabstrakt" isoliert wurde. Aber wie gelangen wir andererseits zu den allgemeinen Sätzen über natürliche Zahlen? Das werde an einem möglichst einfachen Beispiel deutlich gemacht. Die zahlentheoretische Funktion $\varphi(n)$ werde durch vollständige Induktion folgendermaßen erklärt:

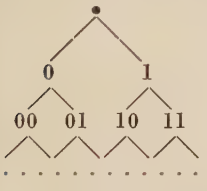
$$\alpha)\ \varphi(1) = 1; \qquad \beta)\ \varphi(n') = \big(\varphi(n)\big)';$$

in β) haben wir eine allgemein gültige Aussage vor uns, aus der nun in Verbindung mit α) durch vollständige Induktion z. B. erschlossen werden kann, daß allgemein $\varphi(n) = n$ ist. Die Definition selber ist also die Wurzel der Allgemeinheit, von welcher man weiter schreitet durch die vollständige Induktion. Das (Definitions- und Schluß-) Prinzip der vollständigen Induktion, nicht auf eine Formel gebracht, sondern auf Schritt und Tritt in concreto angewandt, ist die eigentliche und einzige Kraft der Mathematik, die mathematische Urintuition. Hierin trifft Brouwer mit H. Poincaré zusammen (Wissenschaft und Hypothese, deutsch 2. Aufl. 1902). Die Negation einer allgemeinen Aussage über Zahlen wäre ein Existentialsatz; da dieser nichtssagend ist, sind die allgemeinen Urteile nicht negationsfähig. Auch eine allgemeine Aussage weist nicht auf einen an sich bestehenden Sachverhalt hin, sie ist nicht gemeint als logisches Produkt unendlich vieler Einzelaussagen, sondern hypothetisch: angewandt auf eine einzelne bestimmte vorliegende Zahl liefert sie ein bestimmtes Urteil. Für das *tertium non datur* (entweder haben alle Zahlen die Eigenschaft $\mathfrak{A}$ oder es gibt eine Zahl mit der Eigenschaft $\mathfrak{A}$) ist hier kein Raum. Der Glaube daran ist nach Brouwer (Jahresber. Deutsch. Math.-Vereinig. 28, 1920, S. 204) „historisch dadurch verursacht worden, daß man zunächst aus der Mathematik der Teilmengen einer bestimmten (lies: durch Aufweisung ihrer Elemente gegebenen) endlichen Menge die klassische Logik abstrahiert, sodann dieser Logik eine von der Mathematik unabhängige Existenz a priori zugeschrieben und sie schließlich auf Grund dieser vermeintlichen Apriorität unberechtigterweise auf die Mathematik der unendlichen Mengen angewandt hat."

In der Brouwerschen Analysis ist die einzelne Stelle im Kontinuum, die reelle Zahl, nicht durch eine Menge, sondern durch eine Folge natürlicher Zahlen zu definieren, durch ein Gesetz, das jeder natürlichen Zahl n eine ebensolche $\varphi(n)$ zuordnet. (Die Gleichwertigkeit beider Definitionsarten fällt dahin, sobald die natürlichen Zahlen nicht mehr als ein umfangsdefiniter Inbegriff behandelt werden dürfen.) Wie kommt nun eine Behauptung nicht über alle natürlichen, sondern über alle reellen Zahlen, über alle Werte einer reellen Variablen zustande? In vielen Fällen, zeigt Brouwer, betreffen Aussagen der bisherigen Analysis von dieser Form bei richtiger Interpretation lediglich die Allheit der natürlichen Zahlen. Andernfalls aber wandelt sich der Begriff der Folge: es ist darunter nicht mehr eine wie auch immer gesetzmäßig determinierte, sondern eine Folge zu verstehen, die von Schritt zu Schritt durch freie Wahlakte entsteht und die darum nur als eine werdende betrachtet werden kann. Die werdende Wahlfolge repräsentiert das Kontinuum oder die Variable, die durch ein Gesetz ins Unendliche bestimmte Folge aber die einzelne in das Kontinuum hineinfallende reelle Zahl. Das Kontinuum erscheint hier nicht als ein Aggregat fester Elemente, mit Leibniz zu reden, sondern als ein Medium freien

Werdens. Von einer werdenden Wahlfolge können natürlich nur solche Eigenschaften sinnvollerweise ausgesagt werden, für welche die Entscheidung ja oder nein (kommt die Eigenschaft der Folge zu oder nicht) schon fällt, wenn man in der Folge bis zu einer gewissen Stelle gekommen ist, ohne daß die Weiterentwicklung der Folge über diesen Punkt des Werdens hinaus, wie sie auch ausfallen möge, die Entscheidung wieder umstoßen kann.

Nicht in der Beziehung von Element zu Menge, sondern in derjenigen des Teiles zum Ganzen sieht Brouwer im Einklang mit der Anschauung das Wesen des Kontinuums. Es fällt unter den Begriff des „extensiven Ganzen", den Husserl dadurch kennzeichnet, daß es „eine derartige Zerstückung zuläßt, bei welcher die Stücke ihrem Wesen nach von derselben niedersten Gattung sind, als welche durch das ungeteilte Ganze bestimmt wird" (Logische Untersuchungen, 2. Aufl., II, S. 267). Das Teilungsschema des eindimensionalen Kontinuums machen wir uns am besten an der endlichen Strecke klar. Durch Halbierung zerfällt sie in 2 Teile, einen linken (0) und einen rechten (1), jeder dieser Teile wiederum durch Halbierung in zwei weitere, einen linken und einen rechten, usf. Dieser Prozeß läßt sich rein kombinatorisch beschreiben und liefert dann die arithmetische Leerform des begrenzten eindimensionalen Kontinuums. Davon zu unterscheiden ist seine Verwirklichung an einem konkret vorliegenden Kontinuum, wie es die räumliche Strecke ist. Sie hat durch eine dem arithmetischen Schema entsprechende fortgesetzte Teilung zu geschehen, bei der es aber nicht darauf ankommt, daß die beiden Teile jedesmal gleichlang sind oder daß überhaupt ein solcher Maßbegriff innerhalb des Kontinuums zur Verfügung steht; nur muß die Feinheit der Teile schließlich unter jede mögliche Genauigkeitsschwelle sinken. Durch diesen Prozeß, der in concreto immer nur bis zu einer gewissen Stufe durchgeführt sein kann, wird im Kontinuum ein Koordinatensystem festgelegt, das es ermöglicht, die einzelnen Teile begrifflich-arithmetisch durch Dualbrüche zu kennzeichnen. Da sich in einem wirklichen Kontinuum keine exakten Grenzen setzen lassen, muß man sich ferner vorstellen, daß das Teilungsgerüst bei keinem Schritt bereits genau fixiert ist, sondern bei fortschreitender Teilung die früheren Teilpunkte an Schärfe beständig zunehmen. — Je zwei zusammenstoßende Teile der νten Teilungsstufe füge man zusammen zu einem „Teilintervall νter Stufe". Die Teilintervalle νter Stufe greifen so übereinander, daß für irgendeine nur näherungsweise, aber mit einer hinreichenden Annäherung gegebene Zahl mit Sicherheit ein Teilintervall νter Stufe angegeben werden kann, in welches sie hineinfällt. Als eine unendliche Folge von Teilintervallen wachsender Stufe, deren jedes innerhalb des vorhergehenden der Folge liegt, wird also die einzelne reelle Zahl zu definieren sein.



Zwei reelle Zahlen α, β fallen zusammen, wenn das $n$te Intervall der Folge α und das $n$te Intervall der Folge β sich für jeden Wert von n ganz oder teilweise überdecken; sie sind verschieden, wenn es eine Ordnungszahl n gibt, für welche jene beiden Intervalle getrennt liegen. Wegen der Unanwendbarkeit des *tertium non datur* auf derartige Sätze liegt hier nach Brouwer keine an sich bestehende vollständige Alternative vor. Das paßt sehr gut zu dem Charakter des anschaulichen Kontinuums; denn in ihm geht das Getrennt-Sein zweier Stellen beim Zusammenrücken sozusagen graduell, in vagen Abstufungen, über in die Ununterscheidbarkeit. In einem Kontinuum kann es nach Brouwer nur stetige Funktionen geben. Das Kontinuum läßt sich nicht aus Teilen zusammensetzen. So kann ich wohl innerhalb des Kontinuums der reellen Zahlen das Teilkontinuum der positiven Zahlen herausheben, indem ich nur positive Dualbrüche zur Bildung von Intervallen und Intervallfolgen benutze.

Es gilt aber nicht, daß das ganze Kontinuum aus dem der positiven, der negativen und der mit 0 zusammenfallenden Zahlen zusammengesetzt sei in dem Sinne, daß jede Zahl einem dieser drei Kontinuen angehören müßte. Die alte Wahrheit kommt hier zu präziser Durchführung, welche Aristoteles (*περὶ ἀτόμων γραμμῶν*) so ausdrückt: „Das Bewegte bewegt sich nicht zählend", oder (Physik, Kap. VIII): „Wenn man die stetige Linie in zwei Hälften teilt, so nimmt man den einen Punkt für zwei; man macht ihn sowohl zum Anfang als zum Ende; indem man aber so teilt, ist nicht mehr stetig weder die Linie noch die Bewegung ... In dem Stetigen sind zwar unbegrenzt viele Hälften, aber nicht der Wirklichkeit, sondern der Möglichkeit nach." Man vergleiche dazu die oben zitierten Stellen über das Kontinuum aus Leibnizens Briefwechsel! Der Grundsatz kommt wieder zu seinem Recht, daß „sich nicht trennen läßt, was nicht schon getrennt ist" (Gassendi).

Die Mathematik gewinnt mit Brouwer die höchste intuitive Klarheit. Die Anfänge der Analysis vermag er in natürlicher Weise zu entwickeln, den Kontakt mit der Anschauung viel enger wahrend als bisher. Aber man kann nicht leugnen, daß im Fortschreiten zu höheren und allgemeineren Theorien die Unanwendbarkeit der einfachen Grundsätze der klassischen Logik schließlich eine kaum erträgliche Schwerfälligkeit zur Folge hat. Und mit Schmerzen sieht der Mathematiker den größten Teil seines, wie er meinte, aus festen Quadern gefügten Turmbaus in Nebel zergehen.

Literatur.

Brouwer, Intuitionisme en formalisme, Amsterdam 1912; in englischer Sprache: Bull. Americ. Math. Soc. **20** (1913).

Weyl, Über die neue Grundlagenkrise der Mathematik, Math. Zeitschr. **10** (1921).

O. Becker, Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen, Husserls Jahrbuch für Philosophie **6**, insbesondere S. 398—436, 459—477.

10. SYMBOLISCHE MATHEMATIK.

Ist kein Weg geblieben, so radikalen Konsequenzen zu entgehen? Der Entschluß zu dem Opfer ist doppelt schwer angesichts des historischen Faktums, daß in der mengentheoretischen Analysis trotz der kühnsten und mannigfaltigsten Kombinationen eine vollkommene Sicherheit des Schließens und eine offenkundige Einhelligkeit aller Ergebnisse angetroffen wird. Hilbert macht sich anheischig, durch die axiomatische Methode die Mathematik in ihrem vollen Besitzstande zu sichern. Freilich ist auch er davon durchdrungen, daß die Kraft des inhaltlichen Denkens nicht weiter reicht als Brouwer behauptet, daß sie die transfiniten Schlußweisen der Mathematik nicht zu tragen imstande ist, daß es keine Rechtfertigung für alle die transfiniten Aussagen der Mathematik als inhaltlicher, einsichtiger Wahrheiten gibt. Was Hilbert sicherstellen will, ist nicht die Wahrheit, sondern die Widerspruchslosigkeit der alten Analysis.

Zu diesem Zweck muß er die Mathematik samt der Logik formalisieren zu einem nach festen Regeln vor sich gehenden Spiel mit Zeichen. (Sie sind nicht gemeint als Zeichen für etwas; Zeichen der letzteren Art nennt Hilbert „Mitteilungszeichen" und verwendet für sie die deutschen Buchstaben.) Die mathematischen Formeln, die aus jenen Zeichen be-

stehen, lassen nicht durchweg eine inhaltliche Deutung zu; neben die sinnvollen sind „ideale Aussagen" getreten, die eingeführt wurden, um die Gültigkeit der einfachen logischen Gesetze künstlich wiederherzustellen, die nach Brouwer beim Übergang zum Unendlichen verlorengegangen waren — so wie in der algebraischen Zahlentheorie ideale Zahlen eingeführt werden, um die Gültigkeit der einfachen Teilbarkeitssätze zu erzwingen. Es kommen vier verschiedene Sorten von Zeichen vor[1]), die sich durch die für sie gültigen Spielregeln analog unterscheiden wie etwa die Bauern und die Springer im Schachspiel: Konstante (wie 1), Variable (Symbole für Leerstellen, x, y, ...), ein- und mehrstellige Operationen und Integrationen. Die wichtigsten einstelligen Operationen sind — (Negation), σ (Übergang von einer natürlichen Zahl zur nächstfolgenden), Z ($Z\mathfrak{a}$, lies: $\mathfrak{a}$ ist natürliche Zahl), die wichtigsten zweistelligen $\rightarrow$, $=$ und ε. Wir fassen sie alle als Operationen auf; Z ist die Operation, welche aus $\mathfrak{a}$ die Aussage erzeugt: $\mathfrak{a}$ ist eine Zahl, $=$ die Operation, welche aus $\mathfrak{a}$ und $\mathfrak{b}$ die Aussage erzeugt: $\mathfrak{a}$ gleich $\mathfrak{b}$. Konsequenterweise mögen diese Operationszeichen denn auch (um die Spielregeln bequem allgemein formulieren zu können) alle vor die Glieder geschrieben werden, auf welche sie sich erstrecken. Integrationen sind Σ_x, Π_x; sie tragen eine (oder mehrere) beliebige Variable als Index. Durch ein vorgesetztes Integrationszeichen mit dem Index x wird die Variable x an allen Stellen der darauf folgenden Formel „gebunden", ihrer Substitutionsfähigkeit beraubt. Im Laufe der Entwicklung der Mathematik können beständig neue Zeichen eingeführt werden. Was eine Formel ist, wird rekursiv erklärt: »α) jede Konstante oder Variable für sich ist eine Formel; β) aus einer oder zwei (oder mehreren) schon gebildeten Formeln entsteht eine neue, wenn man ein ein- bzw. zwei- (bzw. mehr-)stelliges Operations- oder Integrationszeichen hinschreibt und die betreffenden Formeln dahinter setzt.« An der fertigen Formel kann man eindeutig ablesen, wie sie nach dieser Rekursionsregel aufgebaut wurde, und kann von einer Zeichenreihe immer entscheiden, ob sie eine Formel ist oder nicht.

Man braucht sich kein Gewissen daraus zu machen, daß im Formalismus die Operationen unterschiedslos auf alles mögliche ausgeübt werden. Ist (wie im folgenden stets) $\mathfrak{A}(x)$ eine beliebige Formel, in welcher nur eine Variable x frei (nicht gebunden) vorkommt, $\mathfrak{b}$ (oder $\mathfrak{c}$) eine Formel ohne freie Variable, so kann man in $\mathfrak{A}$ überall dort, wo x frei auftritt, die ganze Formel $\mathfrak{b}$ an Stelle von x einsetzen. Durch dieses anschaulich beschriebene Verfahren der Substitution entsteht wiederum eine Formel; sie ist gemeint mit dem Abkürzungszeichen $\mathfrak{A}(\mathfrak{b})$. Der Übersichtlichkeit halber verwenden wir jetzt die Operationszeichen wieder in der üblichen Weise vor, über oder zwischen den Gliedern und schreiben $\mathfrak{a} + 1$ an Stelle von $\sigma\mathfrak{a}$ (so daß also $+1$ ein nachgestelltes Operationszeichen ist, das mit der Konstanten 1 nichts zu tun hat).

---

[1]) Ich schließe mich hier einem gegenüber Hilbert vereinfachten Formalismus an, den v. Neumann (Zur Hilbertschen Beweistheorie, Math. Zeitschr. 1926) aufstellt.

Ausgangspunkt eines Beweises sind die Axiome. Dazu gehören erstens die Axiome der finiten Logik; z. B.

$$\mathfrak{c} \to (\mathfrak{b} \to \mathfrak{c}).$$

Doch werden sie jetzt als allgemeine Regeln zur Bildung von Axiomen betrachtet: nimm irgend zwei Formeln $\mathfrak{b}$ und $\mathfrak{c}$ her ohne freie Variable und stelle sie zu der Formel $\mathfrak{c} \to (\mathfrak{b} \to \mathfrak{c})$ zusammen; was du so erhältst, darfst du als Axiom benutzen. Zweitens treten auf die beiden Axiomenregeln der Gleichheit; sie vermitteln zwischen Logik und Arithmetik:

$$\mathfrak{b} = \mathfrak{b};$$

$$(\mathfrak{b} = \mathfrak{c}) \to \big(\mathfrak{A}(\mathfrak{b}) = \mathfrak{A}(\mathfrak{c})\big).$$

Drittens spezifisch arithmetische Regeln von finitem Charakter; in ihnen erscheint die Konstante 1, der gegenständliche Ausgangspunkt aller Konstruktion:

$$Z\,1.$$
$$Z\,\mathfrak{b} \to Z(\mathfrak{b} + 1).$$
$$(\mathfrak{b} + 1 = \mathfrak{c} + 1) \to (\mathfrak{b} = \mathfrak{c}).$$
$$\overline{\mathfrak{b} + 1 = 1}.$$

Nunmehr folgt der transfinite Teil. Stützt man sich auf die von Brouwer bestrittene Alternative, daß es entweder einen Redlichen gibt oder daß alle Menschen unredlich sind, so kann man einen Aristides finden, von welchem feststeht: ist irgendein Mensch redlich, so ist Aristides redlich. Man wähle nämlich im ersten Fall für Aristides einen der Redlichen, im zweiten einen beliebig herausgegriffenen Menschen. Um aber für jede Eigenschaft, nicht nur die „Redlichkeit", für jede eine einzige Variable x frei enthaltende Formel $\mathfrak{A}$ diesen Aristides konstruieren zu können, fingieren wir einen göttlichen Automaten, der das leistet: er liefert uns, wenn wir eine beliebige Eigenschaft $\mathfrak{A}$ in ihn hineinwerfen, jenes Individuum $\varepsilon_x \mathfrak{A}$, das sicherlich die Eigenschaft $\mathfrak{A}$ besitzt, wenn es überhaupt ein derartiges Individuum gibt. ε_x ist ein Integrationszeichen (aus Koketterie mit dem verhängnisvollen Sprachgebrauch des Wörtleins „ist" sowohl für die Kopula wie für die Existenz verwenden auch wir für beide denselben Buchstaben ε; aber durch den an das existentiale ε angehängten Variablenindex wird die Verwechslung verhütet). Verfügten wir über einen solchen Automaten, so wären wir aller Mühen überhoben, die uns „es gibt" und „alle" bereiten; aber der Glaube an seine Existenz ist natürlich der reinste Unsinn. Die Mathematik tut jedoch so, als wäre er vorhanden. Das können wir in einer Axiomenregel zum Ausdruck bringen, und wenn die Anwendung dieser Regel nicht zu Widersprüchen führt, so ist ihre Aufstellung in der formalisierten Mathematik legitim. Die transfiniten logischen Axiomenregeln lauten nunmehr:

$$\mathfrak{A}(\mathfrak{b}) \to \Sigma_x \mathfrak{A}(x). \qquad \Pi_x \mathfrak{A}(x) \to \mathfrak{A}(\mathfrak{b}).$$
$$\Sigma_x \mathfrak{A}(x) \to \mathfrak{A}(\varepsilon_x \mathfrak{A}). \qquad \mathfrak{A}(\varepsilon_x \overline{\mathfrak{A}}) \to \Pi_x \mathfrak{A}(x).$$

Die der zweiten Zeile, die wir in § 3 noch vermißten, erlauben uns, aus Σ_x etwas zu folgern und von andern Formeln her auf Π_x zu schließen.

Natürlich leisten sie nicht dieselben Dienste wie der fingierte Automat; denn sie verschweigen für eine vorgelegte Formel $\mathfrak{A}$, was $\varepsilon_x \mathfrak{A}$ ist. Nur unter Umständen kann sich eine Formel wie $\varepsilon_x \mathfrak{A} = 1$ als Endformel eines von den Axiomen ausgehenden Beweises ergeben.

Unter den arithmetischen Axiomen fehlt noch das Prinzip der vollständigen Induktion; es kann als transfinite arithmetische Axiomenregel gefaßt werden, welche zum Ausdruck bringt, daß eine Eigenschaft $\mathfrak{A}$, welche der Zahl 1 zukommt und für alle x von x auf $x + 1$ „sich vererbt", einer beliebigen Zahl zukommt. Sie wird jedoch überflüssig, wie wir wissen, wenn es zulässig ist, zu jeder Eigenschaft $\mathfrak{A}$ ein neues Ding y, die korrespondierende Menge einzuführen, derart, daß die Aussage „x ist Element von y" mit dem Bestehen von $\mathfrak{A}(x)$ gleichbedeutend ist. Formuliert man dies als eine Axiomenregel, so stellt sich jedoch alsbald heraus, daß ihre Anwendung unweigerlich zu einem formalen Widerspruch führt, womit über das schrankenlose Recht zur Vergegenständlichung der Stab gebrochen ist. Für die Analysis genügt aber die Beschränkung des Arguments x auf den Bereich der natürlichen Zahlen, so daß wir die engere transfinite mengentheoretische Regel aufstellen:

$$(*) \qquad \Sigma_y \Pi_x \{Z x \to ((x \varepsilon y) = \mathfrak{A}(x))\}.$$

$x \varepsilon y$ kann auch gelesen werden als: Wert der Funktion y für den Argumentwert x; dann sagt unsere Regel aus, daß jeder eine Variable x enthaltende Ausdruck im Bereich der natürlichen Zahlen als eine zu den mathematischen Objekten gehörige Funktion von x aufgefaßt werden kann. — Es scheint für den Aufbau der Analysis nicht unerläßlich, aber wünschenswert zu sein, das Axiom der Bestimmtheit hinzuzufügen, nach welchem zwei Zahlmengen gleich sind, welche genau dieselben Elemente enthalten; schreiben wir $\mathfrak{B} \rightleftarrows \mathfrak{C}$ zur Abkürzung für $(\mathfrak{B} \to \mathfrak{C}) \,\&\, (\mathfrak{C} \to \mathfrak{B})$, so lautet diese Regel:

$$\Pi_x \{Z x \to ((x \varepsilon \mathfrak{b}) \rightleftarrows (x \varepsilon \mathfrak{c}))\} \to (\mathfrak{b} = \mathfrak{c}).$$

Ein mathematischer Beweis besteht darin, daß man sich Axiome nach den angegebenen Regeln herstellt — diese Axiome enthalten niemals freie Variable — und von ihnen aus durch Anwendung der schon in § 3 besprochenen Schlußregel des Syllogismus zunächst auf solche Axiome, weiterhin auf die bereits gewonnenen Formeln zu immer neuen vordringt. Daß man nicht a priori überblicken kann, zu was für „beweisbaren Formeln" man durch dieses Spiel gelangt, liegt vor allem daran, daß durch den Syllogismus aus zwei Formeln $\mathfrak{b}$ und $\mathfrak{b} \to \mathfrak{c}$ eine neue $\mathfrak{c}$ entsteht, welche kürzer ist als die zweite der Prämissen, daß im Beweisspiel beständig Aufbau und Abbau miteinander wechseln.

Bis hierhin ist alles Spiel, nicht Erkenntnis. Das Spiel wird nun aber in der „Metamathematik", wie Hilbert sich ausdrückt, zum Gegenstand der Erkenntnis gemacht: es soll erkannt werden, daß man niemals zu einem Widerspruch gelangt. Ein solcher läge vor, wenn von zwei in concreto durchgespielten Beweispartien die eine mit einer Formel $\mathfrak{b}$ endete, die andere mit der entgegengesetzten $\bar{\mathfrak{b}}$. Nur zur Gewinnung dieser einen Erkenntnis wird von Hilbert das finite inhaltliche bedeutungserfüllte Denken benötigt, das auf keine „Axiome" gebracht werden kann. Insbesondere betätigt sich in diesem inhaltlichen Denken ein anschaulich-finiter Schluß durch vollständige Induktion, wie wir ihn analog voll-

zogen, als wir uns zur Einsicht brachten (§ 4), daß in einer richtig gespielten Schachpartie niemals 10 Damen der gleichen Farbe auftreten können.

Das Axiomensystem kann beständig erweitert werden; aber immer ist zu zeigen, daß dabei die Widerspruchslosigkeit aufrechterhalten bleibt. Insbesondere sind auch Definitionen in Gestalt neuer Axiome oder Axiomenregeln einzuführen; z. B.

$$1 + 1 = 2. \qquad (\mathfrak{b} + 1) + 1 = \mathfrak{b} + 2.$$

Was die natürlichen Zahlen betrifft, kann der Hilbertsche Aufbau im Gegensatz zum Brouwerschen verzichten auf jene „Möglichkeit in infinitum", die in § 6 als 3ter Schritt des konstruktiven Erkennens geschildert wurde; für Hilbert ist z. B. 10^{12} ein „transfinites" Symbol, das keine Zahl (Zeichen von der Gestalt $\sigma\sigma \ldots \sigma 1$) bedeutet. Geometrie und Physik können, sobald und soweit sie streng axiomatisiert sind, angegliedert werden. Ja, Hilbert meint (Axiomatisches Denken, 1917): „Alles, was Gegenstand des wissenschaftlichen Denkens überhaupt sein kann, verfällt, sobald es zur Bildung einer Theorie reif ist, der axiomatischen Methode und damit mittelbar der Mathematik" [1]).

Solange man die transfiniten Bestandteile außenvor läßt, ist der Beweis der Widerspruchslosigkeit (WB) leicht zu erbringen mittels „Wertung der Formeln". Durch ein genau beschriebenes rekursives Verfahren wird jeder Formel gemäß ihrer Entstehung einer der Werte W oder F (wahr oder falsch) so verliehen, daß offenbarerweise die finiten Axiome den Wert W bekommen und für die logischen Verknüpfungen die in § 3 angegebenen Regeln zur Wertbestimmung gelten. Solange das Transfinite ausgeschaltet bleibt, ist also der Syllogismus, das deduktive Verfahren ganz kraftlos; über die Wahrheit oder Falschheit des Vordersatzes $\mathfrak{b} \to \mathfrak{c}$ wird hier nämlich immer erst entschieden, nachdem der Schlußsatz $\mathfrak{c}$ gewertet ist. — Auf diesem Wege ist der WB nicht mehr zu führen, wenn die transfiniten Axiomregeln hinzugenommen werden. Hierin macht sich bemerkbar, daß mit ihnen die Einsicht in wahr und falsch aufhört. Gelungen ist aber auf einem mehr indireken Wege der WB für den Fall, daß die transfiniten logischen Axiome mitzugelassen werden (v. Neumann, a. a. O.). Schon hier ist er recht verwickelt. Damit ist sichergestellt, daß man keinen Widerspruch zu befürchten braucht, wenn man — wie ich es in meiner Schrift „Das Kontinuum" vom Jahre 1918 tat — die Reihe der natürlichen Zahlen als geschlossenen Inbegriff seiender Gegenstände behandelt. Dagegen steht der WB noch aus für die Einbeziehung der transfiniten mengentheoretischen Axiomregel (*), welche den gleichen Standpunkt gegenüber dem „Inbegriff aller möglichen Zahlmengen" zur Geltung bringen soll. Erst die Durchführung des WB oder die Bemühungen darum decken uns die höchst verzwickte logische Struktur der Mathematik auf, ein Gewirr von zirkelhaften Rückverknüpfungen,

[1]) Aus einer wesentlich anderen Auffassung der Mathematik heraus kommt Kant zu dem Ausspruch (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede): „daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist". Im selben Sinne aber wie Hilbert erklärt Husserl (Logische Untersuchungen I, § 71), mit besonderer Bezugnahme auf die mathematische Logik, daß „die mathematische Form der Behandlung ... bei allen streng entwickelten Theorien (man muß dies Wort allerdings auch im echten Sinne nehmen) die einzig wissenschaftliche ist, die einzige, welche systematische Geschlossenheit und Vollendung, welche Einsicht über alle möglichen Fragen und die möglichen Formen ihrer Lösung bietet".

von denen sich zunächst gar nicht übersehen läßt, ob sie nicht zu eklatanten Widersprüchen führen.

Der geschilderte Symbolismus nimmt offenbar in verfeinerter Form die Aufgabe von neuem in Angriff, welche sich Leibniz mit seiner „allgemeinen Charakteristik" und *ars combinatoria* gestellt hatte. Aber geht hier die alte Analysis nicht bloß noch als ein blutleeres Gespenst um? Die Hilbertsche Mathematik mag ein hübsches Formelspiel sein, amüsanter selbst als das Schachspiel; aber was hat sie mit Erkenntnis zu tun, da doch eingestandenermaßen ihre Formeln keine inhaltliche Bedeutung haben sollen, derzufolge sie einsichtige Wahrheiten ausdrückten? Gegenstand der Mathematik sind nach Hilbert die konkreten Zeichen selber. Es ist darum keine Ironie, wenn Brouwer sagt (Intuitionisme en formalisme, S. 7): *Op de vraag, waar de wiskundige exactheid dan wel bestaat, antwoorden beide partijen verschillend; de intuitionist zegt: in het menschelijk intellect, de formalist: op het papier.* Auf die Frage, warum er gerade diese Regeln aufstellt und warum ihm daran liegt, daß niemals zwei beweisbare Formeln von der Gestalt $\mathfrak{b}$ und $\mathfrak{b}$ vorkommen, muß der konsequente Formalist die Antwort schuldig bleiben. An Philosophie, Psychologie oder Anthropologie wird er uns, wie Brouwer meint, verweisen zur Rechtfertigung seines „*lustgevoel van echtheitsovertuiging*" und seines Glaubens, daß das gewählte Axiomensystem sich besser auf die Erfahrungswelt projizieren lasse als andere.

Die letzte Bemerkung erinnert uns daran, daß die Mathematik sich in den Dienst der Naturwissenschaft zu stellen habe. Den Aussagen der theoretischen Physik eignet aber sicherlich nicht jener Charakter, den Brouwer von den mathematischen verlangt, daß nämlich jede ihren eigenen, restlos in der Anschauung vollziehbaren Sinn in sich trage; sondern dort steht, wenn es mit der Erfahrung konfrontiert wird, nur das System als Ganzes in Frage. Wir müssen offenbar scharf scheiden zwischen phänomenalem Wissen, anschauender Einsicht — wie sie z. B. in dem Urteil vorliegt: „Dies (mir in einem gegenwärtigen Akt der Wahrnehmung gegebene) Blatt hat diese (mir in eben dieser Wahrnehmung gegebene) grüne Farbe" — und theoretischer Gestaltung. Das Wissen gibt Wahrheit, sein Organ ist das „Sehen" im weitesten Sinne. Die theoretische Gestaltung scheint nur an ein einziges streng formulierbares Vernunftprinzip gebunden zu sein: Einstimmigkeit, die hier in der Mathematik, wo die Sphäre des sinnlich Gegebenen noch nicht berührt wird, lediglich in der Widerspruchslosigkeit besteht; ihr Organ ist „das Schöpferische". Im Zusammenhang mit der Physik werden wir die Frage genauer erörtern müssen, was außer der Einhelligkeit auf sie bestimmend wirkt. Die einsichtige Wahrheit ist dafür, wenn auch niemals letzte Norm, so doch gewiß nicht gleichgültig. Hilbert selber äußert sich so darüber (Über das Unendliche, Math. Annalen 95, S. 190): „Die Rolle, die dem Unendlichen bleibt, ist ... lediglich die einer Idee — wenn man, nach den Worten Kants, unter einer Idee einen Vernunftbegriff versteht, der alle Erfahrung übersteigt und durch den das Konkrete im Sinne der Totalität ergänzt wird." Vielleicht findet aber jene Frage eine vollständige Antwort nur durch den Hinweis auf das in der Geschichte an uns sich vollziehende Leben des Geistes, von dem sich die symbolische Konstruktion der Welt niemals als ein

endgültiges Resultat abheben läßt — im Gegensatz zum phänomenalen Wissen, das wohl dem Irrtum menschlich unterworfen, aber seinem Wesen nach unwandelbar ist.

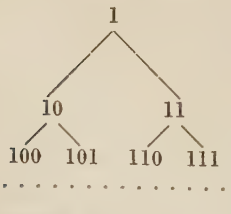
Literatur.

Leibniz, Philos. Schriften, ed. Gerhardt, VII, S. 184—189.
L. Couturat, Opuscules et fragments inédits de Leibniz, Paris 1902.
Hilbert, Neubegründung der Mathematik, Abhandlungen aus dem Mathematischen Seminar der Universität Hamburg 1 (1922).
Hilbert, Die logischen Grundlagen der Mathematik, Math. Annalen 88 (1922).
Hilbert, Über das Unendliche, Math. Annalen 95 (1925).
v. Neumann, Zur Hilbertschen Beweistheorie, Math. Zeitschr. 1926.

11. ÜBER DAS WESEN DER MATHEMATISCHEN ERKENNTNIS.

Die Mathematik wird von alters her gekennzeichnet als die Wissenschaft von der Größe — oder von Raum und Zahl. (Wenn wir diese Definition auch bei Leibniz antreffen, so ist für ihn doch die so umgrenzte *Mathesis* nur ein Unterteil der *Ars combinatoria.*) Heute muß sie uns als viel zu eng erscheinen im Hinblick auf solche Gebiete wie die projektive Geometrie oder gar die Gruppentheorie. So brauchen wir uns denn auch nicht um eine genauere Festlegung des Begriffes des Quantitativen zu kümmern, und die Entwicklung der Mathematik selbst erweckt Zweifel daran, ob Quantität eine wohlumgrenzte und wichtige philosophische Kategorie ist. Die Geometrie, sofern sie den wirklichen Raum erforscht, rechnen wir nicht mehr zur reinen Mathematik, sondern sie gehört, prinzipiell in der gleichen Weise wie Mechanik und Physik, zu ihren Anwendungen. Unter dem Einfluß der allgemeinen Arithmetik der hyperkomplexen Zahlen, später der axiomatischen Untersuchungen, der Mengenlehre und Logistik verwischt sich der Unterschied zwischen Mathematik und Logik. „*Mathematics is the science, which draws necessary conclusions*", erklärt B. Peirce 1870. Ausführlich beschäftigt sich mit der Definition der „Mathematik oder Logik" von diesem Standpunkt aus das 11. Kapitel in Husserls Logischen Untersuchungen (Bd. I, „Die Idee der reinen Logik") und das letzte in Russells „Einführung in die mathematische Philosophie".

Die durch die Antinomien der Mengenlehre heraufbeschworene Krisis läßt dann, ob man nun mit Brouwer dem konsequenten Intuitionismus oder mit Hilbert dem Symbolismus folgt, die Eigenart der Mathematik wieder deutlicher hervorleuchten. Brouwer erblickt genau wie Plato in der Zwei-Einigkeit die Wurzel des mathematischen Denkens. „*Dit neo-intuitionisme zieht het uiteenvallen van levensmomenten in qualitatief verschillende deelen, die alleen gescheiden door den tijd zich weer kunnen vereenigen, als oergebeuren in het menschelijk intellect, en het abstraheeren van dit uiteenvallen van elken gevoelsinhoud tot de intuitie van twee-eenigheid zonder meer, als oergebeuren van het wiskundig denken.*" Wir sahen, wie dadurch, daß immer wieder „eins zu zwei" wird, das Teilungsschema des eindimensionalen Kontinuums entsteht. Auf dieselbe Art gehen aber auch die ganzen Zahlen gemäß ihrer Schreibweise im Dualsystem hervor. Stenzel (Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles, 1924) macht es wahrscheinlich, daß Plato sich die Zahlen in dieses Schema ordnete; weil man aber hier durch die Spaltung von eins in zwei zu immer größeren Zahlen aufsteigt, im Kontinuum zu immer kleineren Teilen kommt, nennt er die Zweiheit auch das Groß-Kleine. Angemessener ist den ganzen Zahlen die natürliche Reihung, welche Aristoteles (Metaphysik A 6 und M 6) der Platonischen Zahlauffassung entgegengesetzt. Aber auch sie kann man aus der Zweieinigkeit dadurch entstehen lassen, daß man ausgeht von einem Ungeschiedenen, dies zerlegt in ein



Element (die 1), welches als Einheit bewahrt bleibt, und einen ungeschiedenen Rest, den Rest wiederum zerlegt in ein Element (2) und einen ungeschiedenen Rest usf. (Anschaulich: von einer Halbgeraden wird immer wieder ein Stück abgehauen, von der in die Zukunft offenen Zeit ist immer wieder ein Stück durchlebt). Hier verfällt nicht jeder Teil, sondern stets nur der letzte übrig gebliebene ungeschiedene Rest der Zweiteilung.

Unabhängig aber davon, welchen Wert man dieser letzten Reduktion des mathematischen Denkens auf die Zweieinigkeit beimißt, erscheint vom intuitionistischen Standpunkt die vollständige Induktion als dasjenige, was die Mathematik davor bewahrt, eine ungeheure Tautologie zu sein, und prägt ihren Behauptungen einen synthetischen, nicht-analytischen Charakter auf. Das Verfahren der vollständigen Induktion ist in der Tat ein durchgehender und entscheidender Zug. Scheint es zunächst in der elementaren Geometrie, insbesondere der projektiven, keine Rolle zu spielen, so liegt der Grund darin, daß hier von „es gibt" und „alle" auf die Punkte ein naiver Gebrauch gemacht wird. Gemäß der intuitionistischen Auffassung ist das unzulässig; das Konstruktionsfeld der Geometrie ist ein Kontinuum und daher strenger mathematischer Behandlung erst fähig, nachdem es, wie oben geschildert (vgl. auch § 15), mit einem Teilungsnetz übersponnen ist.

Vom formalistischen Standpunkt tritt an Stelle der vollständigen Induktion der transfinite Axiomenbestandteil und drückt der Mathematik ihr Gepräge auf. Sie besteht hier überhaupt nicht aus evidenten Wahrheiten, sondern ist kühne theoretische Konstruktion, also das äußerste Gegenteil von analytischer Selbstverständlichkeit. Das inhaltliche Denken der Metamathematik andererseits, welche den Beweis der Widerspruchslosigkeit zu erbringen hat, operiert, den Beweisgang durchlaufend, mit einem finiten Schluß von n auf $n + 1$ und befaßt sich mit „außer-logischen konkreten Objekten, die sich vollkommen in allen Teilen überblicken lassen und deren Aufweisung, Unterscheidung, Aufeinanderfolge oder Nebeneinandergereihtsein mit den Objekten zugleich unmittelbar anschaulich gegeben ist als etwas, das sich nicht noch auf etwas anderes reduzieren läßt oder einer Reduktion bedarf" (Hilbert). Deshalb stimmt Hilbert mit Kant, der übrigens in der Algebra auch die symbolische Konstruktion mit anschaulichen Zeichen als wesentlich betonte (Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., S. 745), darin überein, „daß die Mathematik über einen unabhängig von aller Logik gesicherten Inhalt verfügt und daher nie und nimmer allein durch Logik begründet werden kann" (Über das Unendliche, S. 171).

Immerhin ist nicht zu verkennen, daß bei dem Kantischen Gebrauch der Worte analytisch und synthetisch wenigstens die einzelne bestimmte Gleichung wie $3 + 2 = 5$ analytisch heißen müßte; denn, wie Leibniz ausführte, folgt sie logisch aus den Definitionen

$$3 + 1 = 4, \qquad 4 + 1 = 5, \qquad (a + 1) + 1 = a + 2,$$

„liegt also in den Begriffen" der Zahlen 3, 5 und der Operation + 2. Oder welche Bedeutung verband Kant mit diesen Zeichen?

Die Mathematik ist unbezweifelbar a priori; sie ist nicht, wie J. St. Mill uns glauben machen will, auf Erfahrung gegründet — in dem Sinne, daß erst wiederholte Versuche an Zahlenbeispielen dem für beliebige natürliche Zahlen aufgestellten arithmetischen Satz $m + n = n + m$ ein immer größeres Wahrheitsgewicht verleihen.

Ein auffälliger Zug aller Mathematik, der den Zugang zu ihr dem Laien so sehr erschwert, ist der reichliche Gebrauch von Symbolen. Vom intuitionistischen Standpunkte aus liegt hierin kein wesenhaftes Merkmal; der Intuitionist sieht in ihnen wie in der Sprache nur Hilfsmittel zur Unterstützung des Gedächtnisses durch Fixierung und zur Mitteilung. Anders im Formalismus. Für ihn besteht die Mathematik ganz und gar aus Symbolen, die keine in der sinnlichen oder geistigen Anschauung aufzuweisende Bedeutung haben und mit denen nach sicheren Regeln operiert wird, während die Sprache — in der Beschreibung der Substitution und der praktischen Schlußregel z. B. und in der metamathematischen Überlegung — zur (prinzipiell immer unsicher bleibenden Verständigung, nämlich zur) Mitteilung von Verfahrungsweisen und geistiger bedeutungserfüllter Denkakte dient. „In der geometrischen Figur und später in der mathematischen Formel", sagt A. Speiser (Klassische Stücke der Mathematik 1925, S. 148), „hat sich die Mathematik von der Sprache frei gemacht, und wenn man die gewaltige Arbeit und den immer wieder überraschenden Erfolg bei diesem Prozeß kennt, so hat es fast den Anschein, als ob die Mathematik in heutiger Zeit leistungsfähiger ist auf dem ihr zugemessenen Teil der Geisteswelt als etwa die Musik oder gar die in so deplorablem Zustand befindlichen modernen Sprachen auf ihren Fronten."

In seiner transzendentalen Methodenlehre (II. Teil der Kritik der reinen Vernunft) erblickt Kant das Wesen der Mathematik in der Konstruktion: „Die philosophische Erkenntnis ist die Vernunfterkenntnis aus Begriffen, die mathematische aus der Konstruktion der Begriffe." Am Beispiel des Satzes von der Winkelsumme im Dreieck macht er deutlich, wie die geometrischen Sätze nicht durch Begriffszergliederung, sondern durch Konstruktion geeigneter Hilfspunkte und Hilfslinien gefunden werden. Seine nähere Schilderung des konstruktiven Verfahrens kann uns heute kaum mehr befriedigen. Aber soviel ist wahr, daß man im Beweise eines mathematischen Satzes über den unmittelbaren Inhalt des Satzes fast immer weit hinausgehen muß. Der Grund ist darin zu suchen, daß ein nach der Schlußregel des Syllogismus sich vollziehender Beweis, wie schon früher hervorgehoben, kein monoton fortschreitender Aufbau ist — im Gegensatz zur Formel, deren Herstellung immer im gleichen Sinne fortschreitet und von welcher daher alle Konstruktionsteile im fertigen Resultat aufbewahrt liegen —, sondern ein ständiger Wechsel von Aufbau und Abbau. Dieser Umstand zusammen mit den in §6, S. 30 aufgezählten Punkten 1., 2. und 3. scheinen mir ungefähr zutreffend die Konstruktion im Gegensatz zur reinen Betrachtung zu kennzeichnen.

Die Stufen, welche die Grundlagenforschung in der Mathematik während der letzten Zeit durchlaufen hat, entsprechen den drei fundamentalen erkenntnistheoretischen Einstellungsmöglichkeiten. Die mengentheoretische Begründung ist die Stufe des naiven Realismus, der sich des Überganges vom Gegebenen zum Transzendenten nicht bewußt wird. Brouwer vertritt den Idealismus, indem er Zurückführung aller Wahrheit auf das anschaulich Gegebene fordert. Im axiomatischen Formalismus endlich unternimmt das Bewußtsein den Versuch, „über den eigenen Schatten zu springen", den Stoff des Gegebenen hinter sich zu lassen, das Transzendente darzustellen; aber, wie sich von selbst versteht, nur im Symbol. Den idealistischen Standpunkt in der Erkenntnistheorie hat die abendländische Philosophie von Descartes ab grundsätzlich festgehalten; dennoch suchte sie immer wieder in der Metaphysik den Zugang zum Reich des Absoluten, und noch auf Kant, der ein für allemal den Riegel vorschieben wollte, folgten Fichte, Schelling, Hegel. Es ist nicht zu leugnen, daß in uns ein vom bloß phänomenalen Standpunkt schlechterdings unverständliches theoretisches Bedürfnis lebendig ist, das zur Totalität drängt. Gerade die Mathematik zeigt das mit besonderer Deutlichkeit. Aber aus ihr mögen wir auch lernen, daß jenem Bedürfnis Befriedigung werden kann nur unter einer Voraussetzung: wenn wir uns genügen lassen am Symbol und dem mystischen Irrtum entsagen, daß das Transzendente je in den Lichtkreis unserer schauenden Einsicht falle. Nur in der Mathematik und Physik hat bisher die theoretische Konstruktion solche Festigkeit gewonnen, daß sie zwingend ist für jeden, dessen Geist jenen Wissenschaften sich öffnet. Darauf beruht vorwiegend ihr philosophisches Interesse.

Will man zum Schluß ein kurzes Schlagwort, welches den lebendigen Mittelpunkt der Mathematik trifft, so darf man wohl sagen: sie ist die Wissenschaft vom Unendlichen. Die Spannung zwischen dem Endlichen und Unendlichen für die Erkenntnis der Wirklichkeit fruchtbar gemacht zu haben, ist die große Leistung der Griechen. Welche Bedeutung diese Spannung — und die Versuche zu ihrer Überwindung — für die Geschichte der theoretischen Erkenntnis besaß und besitzt, sollte hier fühlbar gemacht werden. „Das Unendliche hat wie keine andere Frage von jeher so tief das Gemüt der Menschen bewegt; das Unendliche hat wie kaum eine andere Idee auf den Verstand so anregend und fruchtbar gewirkt; das Unendliche ist aber auch wie kein anderer Begriff so der Aufklärung bedürftig" (Hilbert, Über das Unendliche). — Wer aber einen kurzen Überblick über die verschiedenen Formen und Problemkreise wünscht, in denen sich heute der mathematische Geist betätigt, den verweise ich auf den Artikel von A. Voß, Über die mathematische Erkenntnis, in der „Kultur der Gegenwart" (Teil III, Abt. 1, 1914).

Literatur.

Kant, Kritik der reinen Vernunft.
Eine gründliche Auseinandersetzung mit Kants Philosophie der Mathematik gibt L. Couturat in der Revue de metaphys. et morale, mai 1904.
A. Voß, Über das Wesen der Mathematik, 2. Aufl. 1913.
Russell, Einführung in die mathematische Philosophie, 1923.
H. Poincaré, Wissenschaft und Hypothese, deutsch 2. Aufl. 1906.
Stumpf, Zur Einteilung der Wissenschaften, Abh. Berl. Akademie 1906.

III. GEOMETRIE.

Wohl an keiner Stelle durchdringen sich Mathematik, Naturwissenschaft und Philosophie so innig wie im Problem des Raumes. Die von der Mathematik erarbeiteten Voraussetzungen zu seiner Diskussion sollen noch in diesem Teil kurz besprochen werden.

12. NICHT-EUKLIDISCHE, ANALYTISCHE, MEHRDIMENSIONALE, AFFINE, PROJEKTIVE GEOMETRIE. DER FARBRAUM.

Über die nicht-euklidische Geometrie ist dem, was in § 4 aus Anlaß der Axiomatik gesagt wurde, nicht viel hinzuzufügen. Bei Aufrechterhaltung aller übrigen Axiome der euklidischen Geometrie bestehen die drei Möglichkeiten, daß in einer Ebene zu einer Geraden durch einen nicht auf ihr gelegenen Punkt unendlich viele, eine oder keine nicht-schneidende Gerade existiert („hyperbolischer, parabolischer und elliptischer Fall" nach Klein); die Winkelsumme im Dreieck ist entsprechend kleiner, gleich oder größer als 180°. Die letzte Möglichkeit, auf die erst Riemann Mitte des 19. Jahrhunderts hinwies, besteht nur, wenn die Axiome der Anordnung dahin modifiziert werden, daß die Gerade nicht als offene, sondern als geschlossene Linie erscheint. Die ebene elliptische Geometrie ist keine andere als die, welche auf einer Kugel im euklidischen Raum gilt; nur muß man je zwei diametral gegenüberliegende Kugelpunkte identifizieren. Oder anders ausgedrückt: indem wir alle übrigen auf die Geometrie der Ebene E bezüglichen Worte in ihrem gewöhnlichen „euklidischen" Sinne verstehen, soll allein die Bedeutung des Kongruenzbegriffes dahin modifiziert werden, daß zwei Figuren in E als „kongruent" gelten, wenn ihre Projektionen von einem außerhalb E gelegenen Zentralpunkt O aus auf eine um O beschriebene Kugel im gewöhnlichen Sinne kongruent sind. Der Ebene müssen dabei die „unendlich fernen Punkte" einverleibt werden, deren Projektionsstrahlen die zu E parallelen Geraden durch O sind. Die Abbildungen von E, welche „kongruente" Figuren ineinander überführen, lassen sich auch ohne Bezugnahme auf den Raum als Kollineationen charakterisieren mit ähnlicher Invarianzeigenschaft wie im Kleinschen Modell der Bolyai-Lobatschewskyschen Geometrie; und damit ist die Bahn frei zur Begründung nicht nur der ebenen, sondern auch der räumlichen elliptischen Geometrie. Das wahre Verhältnis der drei Arten von Geometrie kommt am besten zum Ausdruck, wenn man von dem maßfreien projektiven Raum seinen Ausgang nimmt und in ihn eine „Cayleysche Maßbestimmung" einbaut. Je nach dem Charakter des dabei zugrunde gelegten absoluten Kegelschnitts ergibt sich die eine oder andere der drei metrischen Geometrien. So hat Klein selber seine Konstruktion aufgefaßt: als Einbau der Lobatschewskyschen Geometrie in den projektiven, nicht als Herstellung eines Modells durch den metrisch-euklidischen Raum.

Die analytische Geometrie führt jedes geometrische Problem auf ein algebraisches zurück. Vorbedingung dafür ist, daß der Zahlbegriff durch Aufnahme der Brüche und des Irrationalen diejenige Weite bekommen hat, welche ihn über die Zählung hinaus zur Größenmessung geeignet macht. Nicht die Griechen, sondern die Inder und Araber haben diesen Schritt vollzogen [1]). Ihren Bahnen folgte die abendländische

[1]) Descartes spricht von dem „Bedenken der Alten gegen den Gebrauch von Bezeichnungen der Arithmetik in der Geometrie, welches nur daraus entspringen konnte, daß ihnen der Zusammenhang dieser beiden Disziplinen nicht hinreichend klar geworden war".

Mathematik, die zu selbständigen Leistungen in der Geometrie erst gelangte, nachdem die Raumwissenschaft durch Descartes' Géométrie (1637) dem algebraischen Kalkül unterworfen war.

Heute behandelt man die analytische Geometrie wohl am besten nach dem Vorbild von Graßmanns „Ausdehnungslehre" durch Heranziehung des Vektorbegriffs. Der Vektorkalkül ist ein Rechenverfahren, dessen Objekte nicht Zahlen, sondern geometrische Gebilde sind. Eine solche Behandlung der Geometrie war von Leibniz gefordert, ja zum Teil schon durchgeführt worden in seiner Schrift *de analisi situs* und dem Entwurf einer geometrischen Charakteristik (Math. Schriften V, S. 178, und II, S. 20), die in den Rahmen seiner „universellen Charakteristik" gehören. Die Translationen oder Parallelverschiebungen des Raumes bezeichnet man als Vektoren. Ein Punkt A geht durch die Translation $\mathfrak{a}$ in einen Punkt $A\mathfrak{a} = B$ über, den „Endpunkt des von A aufgetragenen Vektors $\mathfrak{a}$". Umgekehrt aber existiert, wenn A, B irgend zwei Raumpunkte sind, eine und nur eine Translation $\mathfrak{a}$, welche A in B überführt. Zu den Translationen rechnen wir insbesondere die „Identität", welche alle Punkte fest läßt, den Vektor 0. Translationen lassen sich zusammensetzen, sie bilden eine Gruppe; durch Hintereinanderausführung zweier Translationen $\mathfrak{a}$, $\mathfrak{b}$ kommt ein Effekt zustande, der auch durch eine einzige, die resultierende Translation $\mathfrak{a} + \mathfrak{b}$ erreicht werden kann. Der Zahlbegriff dringt dadurch in die Geometrie ein, daß eine Translation $\mathfrak{a}$ iteriert, beliebig oft zu sich selbst addiert wird (vgl. den Anfang von § 5). Man erhält so, wenn man von einem Punkte A ausgeht und denselben Schritt $\mathfrak{a}$ immer wiederholt, das Gerüst einer Geraden: eine mit A anhebende äquidistante gerade Punktfolge. Die Gerade selber entsteht sozusagen durch immer erneute Ausführung derselben unendlich kleinen Translation. Wie in § 5 kommt man durch Teilung dazu, nicht nur ganzzahlige, sondern auch gebrochene Multiplikatoren λ auf den Vektor $\mathfrak{a}$ anzuwenden, und schließlich hebt die Stetigkeitsforderung die Beschränkung auf das Rationale auf. So entsteht ein axiomatischer Aufbau der Geometrie (genauer: der affinen Geometrie, in der sich nur parallele Strecken aneinander messen lassen), welcher den voll ausgebildeten Begriff der reellen Zahl voraussetzt — in ihn ist die ganze Analyse der Stetigkeit hineingeworfen — und dessen Grundbegriffe daneben allein „Punkt" und „Vektor" sind. Drei Grundoperationen verknüpfen diese Gegenstände: 1. zwei Vektoren $\mathfrak{a}$, $\mathfrak{b}$ erzeugen einen Vektor $\mathfrak{a} + \mathfrak{b}$, 2. eine Zahl λ und ein Vektor $\mathfrak{a}$ erzeugen den Vektor $\lambda\mathfrak{a}$, 3. ein Punkt A und ein Vektor $\mathfrak{a}$ erzeugen einen Punkt $A\mathfrak{a}$. Die auf sie bezüglichen Axiome bilden nun, im Gegensatz zu den rein geometrischen Axiomen Euklids oder Hilberts, ein System, das auch in rein logischer Hinsicht von ganz einheitlichem und durchsichtigem Bau ist; sie fixieren, wie wir bereits in § 4 bemerkten, nichts anderes als das Operationsfeld der linearen Algebra. In ihnen enthüllt sich eine wunderbare Harmonie zwischen dem Gegebenen und der Vernunft. Und auch die einfachsten abgeleiteten geometrischen Begriffe, zu denen hier insbesondere Gerade und Ebene gehören, korrespondieren denjenigen, die vom logischen Standpunkt aus die nächstliegenden und natürlichsten sind. Alle Vektoren $\mathfrak{x}$, welche aus zwei gegebenen $\mathfrak{e}_1$, $\mathfrak{e}_2$ nach der Formel

$$(*) \qquad \mathfrak{x} = x_1\mathfrak{e}_1 + x_2\mathfrak{e}_2$$

entspringen mit beliebigen Zahlkoeffizienten x_1, x_2, bilden eine „lineare Schar 2. Stufe"; um der Eindeutigkeit der Darstellung (*) willen ist dabei vorausgesetzt, daß $\mathfrak{e}_1$, $\mathfrak{e}_2$ linear unabhängig sind. d. h. der Ausdruck rechts nur dann den Vektor 0 ergibt, wenn x_1 und x_2 beide $= 0$ sind. Trägt man alle diese Vektoren $\mathfrak{x}$ von einem festen Anfangspunkt O aus ab, so bilden die Endpunkte $O\mathfrak{x} = P$ ein „lineares Gebilde 2. Stufe" oder eine Ebene. Das Koordinatensystem besteht hier aus dem Punkt O und den beiden linear unabhängigen Vektoren $\mathfrak{e}_1$, $\mathfrak{e}_2$. Relativ zu diesem wird der Punkt P durch die „Koordinaten" x_1, x_2 charakterisiert. Analog können konstruiert werden lineare Vektorscharen und lineare Punktgebilde der 1., 2., 3., ... Stufe (Gerade, Ebene, ...).

Und erst hier tritt nun der Dimensionsbegriff auf: im wirklichen Raum können wir über die Stufenzahl 3 nicht hinaus; es existieren in ihm wohl 3, aber nicht mehr voneinander linear unabhängige Vektoren. Der ganzen in unserem Axiomensystem zum Ausdruck kommenden durchsichtigen Gesetzmäßigkeit gegenüber erscheint diese Dimensionszahl 3 als ein Zufall. Ohne weiteres können wir die Zahl 3 durch irgendeine Dimensionszahl n ersetzen, indem wir postulieren: Es existieren n, aber nicht mehr voneinander linear unabhängige Vektoren. Ein Koordinatensystem für den Raum besteht dann aus einem Anfangspunkt O und n solchen Vektoren. Für $n = 1, 2, 3$ ergeben sich bzw. die Geometrie der Gerade, der Ebene, des Raumes. Erst auf Grund einer solchen durch Formalisierung zwingend gewonnenen n-dimensionalen Geometrie hat das Problem der Dimensionszahl, die Frage einen Sinn: Durch welche inneren Eigentümlichkeiten ist der Fall $n = 3$ vor den andern ausgezeichnet? Wenn Gott bei Erschaffung der Welt dem Raume gerade 3 Dimensionen verlieh, läßt sich dafür durch Aufdeckung solcher Eigentümlichkeiten irgendein „vernünftiger" Grund angeben?

Trägt man alle Vektoren von einem festen Anfangspunkt O aus ab, so sieht man, daß die Geometrie der Vektoren identisch ist mit der (affinen) Geometrie des mit einem absoluten Zentrum O versehenen Raumes. Identifiziert man alle Vektoren, welche auseinander durch Multiplikation mit Zahlen hervorgehen, verwendet als Elemente also die durch O gehenden Strahlen, so entsteht aus der n-dimensionalen Vektorgeometrie die $(n-1)$-dimensionale projektive Geometrie (des Strahlenbüschels in O).

Die projektive Geometrie gilt im Kontinuum der uns anschaulich gegebenen Farbqualitäten. (Die Mannigfaltigkeit der verschiedenen objektiven physikalischen Farben hat unendlich viele Dimensionen; das normale, nicht farbblinde Auge entwirft davon, indem eine ungeheure Mannigfaltigkeit physikalisch verschiedener Farben denselben Farbeindruck hervorruft, eine 2 dimensionale „Projektion".) Zwei in bestimmter Intensität gegebene Farben erzeugen durch Zusammenfügen (Mischen) eine bestimmte neue Farbe in bestimmter Intensität. Die Intensitäten einer Farbe lassen sich miteinander vergleichen, so daß nach vorgenommener Wahl einer Einheitsintensität jede durch eine Maßzahl gekennzeichnet werden kann (indem nämlich durch wiederholte Zusammenfügung einer Farbe in der Einheitsintensität mit sich selbst eine Skala der Intensitäten ohne Qualitätsänderung entsteht). Hingegen sind die Intensitäten zweier verschiedener Farbqualitäten unvergleichbar. Die mit Intensitäten behafteten Farben erfüllen also die Axiome der Vektorgeometrie, wobei der Mischung die Addition korrespondiert, für die Farbqualitäten gilt mithin die projektive Geometrie. Alle durch Mischung aus drei Grundfarben A, B, C entstehenden Farben bilden das „Dreieck" ABC. Als zweidimensional erweist sich der Farbraum durch den Umstand, daß drei Grundfarben durch Mischung alle andern erzeugen, oder daß wenigstens aus solchen Dreiecken sich das ganze Farbfeld zusammensetzen läßt. Die wirklichen Farben erfüllen nämlich nur einen beschränkten Ausschnitt der ganzen projektiven Ebene. Aber man kann ihn, wie wir das in § 2 geschildert haben, ideell zur vollen projektiven Ebene erweitern; und man muß für die Grundfarben A, B, C ideelle Farben wählen, wenn das Feld der wirklichen Farben ganz in das Dreieck ABC hineinfallen soll. Die reinen Spektralfarben liegen in der projektiven Farbebene auf einer krummen Kurve, deren äußerste Enden sich sehr nahe kommen und durch das Purpur überbrückt werden. — Es ist für die philosophische Diskussion der Geometrie wichtig, daß neben dem Raum noch ein ganz anderes Gebiet anschaulicher Gegebenheiten besteht: die Farben, welche ein geometrischer Behandlung fähiges Kontinuum bilden.

Literatur.

F. Klein, Über die sog. nicht-euklidische Geometrie; Ges. math. Abhandlg. I, S. 254, und S. 311.

Weyl, Raum Zeit Materie, 5. Aufl. 1923, §§ 1—4.

Helmholtz, Handbuch der physiologischen Optik, § 20.

13. DAS RELATIVITÄTSPROBLEM.

Auf Grund der objektiven geometrischen Relationen, von denen die Axiome handeln, ist es nicht möglich, einen Punkt absolut, wohl aber relativ zu einem Koordinatensystem begrifflich, durch Zahlen festzulegen. Für das Verständnis der Anwendung der Mathematik auf die Wirklichkeit ist der Unterschied fundamental zwischen dem „Geben" eines Gegenstandes durch individuelle Aufweisung einerseits, auf begrifflichem Wege anderseits. Die Objektivierung durch Ausschaltung des Ich und seines unmittelbaren Lebens der Anschauung gelingt nicht restlos, das nur durch eine individuelle Handlung (und nur approximativ) aufzuweisende Koordinatensystem bleibt als das notwendige Residuum der Ich-Vernichtung. So stellt sich das Relativitätsproblem: 1. Was muß aufgewiesen werden, um relativ dazu auf begrifflichem Wege einen einzelnen willkürlichen Gegenstand P des in Frage stehenden Gegenstandsgebietes (hier der Raumpunkte) bestimmen zu können? Das Aufzuweisende heißt das Koordinatensystem, die (meist aus Zahlangaben bestehende) begriffliche Definition die Koordinate von P in jenem Koordinatensystem. Zwei Koordinatensysteme sind objektiv gleichwertig, es gibt keine begrifflich zu erfassende Eigenschaft, welche dem einen zukäme, dem anderen nicht; denn sonst wäre zu viel unmittelbar aufgewiesen. 2. Welcher gesetzmäßige Zusammenhang findet zwischen den Koordinaten eines und desselben willkürlichen Gegenstandes P in zwei verschiedenen Koordinatensystemen statt?[1])

So besteht auf einer Geraden das Koordinatensystem aus einem Anfangspunkt O und der Einheitsstrecke OE. Denn es gibt keine geometrische Beziehung zwischen zwei verschiedenen Punkten OE, die gewissen Punktepaaren zukäme, gewissen andern nicht; sondern alle Punktepaare sind objektiv gleichwertig. Relativ zu OE aber läßt sich jeder Punkt P der Geraden durch seine Abszisse x kennzeichnen, die Maßzahl der mit der Einheitsstrecke OE ausgemessenen Länge OP. (Die geometrische Proportion

$$OP : OE = O'P' : O'E'$$

kann mit Leibniz dahin gedeutet werden, daß jedwede objektive geometrische Relation, welche zwischen den Punkten O, E, P besteht, auch für O', E', P' gilt.) — Sind

[1]) Man könnte gegen die Statuierung eines prinzipiellen Unterschiedes zwischen begrifflicher Fixierung und anschaulicher Aufweisung den Einwand erheben, daß doch auch die objektiven geometrischen Relationen, auf welche sich die begriffliche Bestimmung gründet, in der Anschauung aufgewiesen werden müssen. Aber das sind einige wenige Relationsbegriffe, während die Punkte selber ein Kontinuum bilden; es muß zugegeben werden, daß nur hierin der prinzipielle Unterschied besteht.

x und x' die Koordinaten desselben willkürlichen Punktes P in zwei Koordinatensystemen, so gilt die Transformationsformel

$$x' = ax + b$$

mit zwei Konstanten $a \neq 0$ und b. Dabei treten als charakteristische Zahlen a, b der Transformation beim Übergang zu allen möglichen Koordinatensystemen alle möglichen Zahlenpaare a, b mit der einen Einschränkung $a \neq 0$ auf. Die Gesamtheit dieser Transformationen bildet eine Gruppe; d. h.

1. die Identität $x' = x$ gehört zu ihr, sie entspricht dem Übergang vom Koordinatensystem $\mathfrak{C}$ zu $\mathfrak{C}$.

2. Mit jeder Transformation S tritt ihre Inverse S^{-1} auf, welche S gerade wieder rückgängig macht. Stellt die eine nämlich den Übergang vom Koordinatensystem $\mathfrak{C}$ zu $\mathfrak{C}^*$ dar, so die Inverse den Übergang $\mathfrak{C}^* \to \mathfrak{C}$.

3. Mit zwei Transformationen S, T ist in der Gruppe auch immer diejenige ST enthalten, welche durch Hintereinanderausführung jener beiden Transformationen hervorgeht. Denn mit den Übergängen $\mathfrak{C} \to \mathfrak{C}^*$, $\mathfrak{C}^* \to \mathfrak{C}^{**}$ haben wir auch den Übergang $\mathfrak{C} \to \mathfrak{C}^{**}$.

Die Gruppeneigenschaft beruht im Grunde darauf, daß die Gesamtheit der Transformationen, welche den Übergang von einem festen Koordinatensystem $\mathfrak{C}$ zu allen möglichen vermitteln, von $\mathfrak{C}$ unabhängig ist. Denn wäre sie für das System $\mathfrak{C}'$ eine andere wie für $\mathfrak{C}$, so wäre damit ein objektiver Unterschied zwischen $\mathfrak{C}$ und $\mathfrak{C}'$ statuiert.

Koordinaten einführen, heißt, jeden Gegenstand des in Frage stehenden Gebietes, jeden „Punkt", durch eine Marke, ein Symbol kennzeichnen. Explizite ist das freilich nur für endlich viele Gegenstände möglich, wo man sich häufig der Nummern als Marken bedient. Bei unendlichen Gegenstandsgebieten, insbesondere bei Kontinuen tritt an Stelle davon eine auf individuell aufgewiesene Data sich stützende Konstruktionsmethode, die an einem beliebigen Punkte ausgeführt werden kann und das ihm korrespondierende Symbol, die Koordinate x, liefert. Die Geometrie des Gegenstandsgebietes beruht nun auf einer bestimmten Gruppe $\mathfrak{G}$ von Transformationen $x \to x'$. Ordnet man dem Punkte P statt x das Symbol x' zu, das aus ihm durch eine Transformation der Gruppe hervorgeht, so ist die derart entstehende Zuordnung der ursprünglichen objektiv gleichberechtigt; alle und nur diejenigen „arithmetischen" Beziehungen zwischen den Koordinaten x mehrerer Punkte haben eine objektive Bedeutung, welche durch die Transformationen $x \to x'$ der Gruppe nicht zerstört werden. Auf der andern Seite kann man einen solchen Übergang $x \to x'$ auch als Abbildung auffassen, die kein neues Koordinatensystem einführt, sondern dem Punkte P mit der Koordinate x allgemein den Punkt P' mit der Koordinate x' zuordnet. Dann ist $\mathfrak{G}$ die Gruppe der ähnlichen Abbildungen; zwei Figuren, die durch eine solche Abbildung auseinander hervorgehen, sind ähnlich in dem Leibnizschen Sinne, daß sie für sich betrachtet nicht voneinander verschieden sind. Die ähnlichen Abbildungen können auf Grund von § 4 auch bezeichnet werden als die isomorphen Abbildungen des Systems auf sich selber. Die Erkenntnis, daß eine Geometrie vollständig durch eine Transformationsgruppe gekennzeichnet ist, wurde, nachdem schon Möbius in den verschiedenen von ihm bearbeiteten Gebieten der

Geometrie den gruppentheoretischen Standpunkt konsequent vertreten hatte, allgemein ausgesprochen von Felix Klein in seinem „Erlanger Programm“ 1872. Die Transformationsgruppe ist die richtige Antwort auf die Frage, wie weit man in einem von gewissen Beziehungen durchwalteten Gebiet einzelne Punkte oder aus mehreren Punkten bestehende Figuren „individualisieren“ kann.

Die ebene affine und projektive Geometrie interessieren sich nur für solche Eigenschaften ebener Figuren, die durch Parallelprojektion, bzw. durch Zentralprojektion nicht zerstört werden. Ihnen liegt also eine umfassendere Gruppe zugrunde als der metrisch-euklidischen Geometrie, indem zu den ähnlichen Abbildungen im gewöhnlichen Sinne noch die Parallel- bzw. Zentralprojektionen aufgenommen werden und alle Transformationen, welche sich aus solchen zusammensetzen. So bewährte sich der Kleinsche Gesichtspunkt, um die mannigfachen verschiedenen Arten geometrischer Betrachtungsweise, die teils durch die Natur des Gegenstandes vorgegeben sind, teils durch willkürliche, aber für die logische Ordnung zweckmäßige Abstraktionen gewonnen wurden, zu überblicken und in ihrem gegenseitigen Zusammenhang zu verstehen. — Es war für die Mathematik ein Glück, daß das Relativitätsproblem zuerst nicht am kontinuierlichen Punktraum, sondern an einem aus endlich vielen distinkten Objekten bestehenden System, nämlich an dem System der Wurzeln einer algebraischen Gleichung (mit rationalen Zahlkoeffizienten) durchgeführt wurde (Galoissche Theorie); das ist der Schärfe der Begriffsbildungen sehr zugute gekommen. Als objektive Relationen gelten hier diejenigen, welche mit den Mitteln der Algebra, den vier Spezies konstruiert werden können, also die algebraischen Relationen mit rationalen Zahlkoeffizienten. Aus diesem Problemkreis ist auch die abstrakte Gruppentheorie (§ 4) entsprossen.

Literatur.

F. Klein, Vergleichende Betrachtungen über neuere geometrische Forschungen (Erlangen 1872 = Ges. mathem. Abh. I, S. 460).

14. DIE BEWEGUNGSGRUPPE ALS GEOMETRISCHER GRUNDBEGRIFF.

Ein Körper kann, ohne seine inhaltliche Beschaffenheit zu ändern, indem er genau so bleibt wie er war (starrer Körper), statt hier auch an einem beliebigen anderen Orte im Raume sich befinden. Die Raumstücke, welche er hier und dort erfüllt, sind zueinander kongruent. Die Abbildung $P \to P'$, welche die homologen, vor und nach dem Transport von derselben Körperstelle bedeckten Raumpunkte P, P' miteinander verknüpft, ist eine kongruente Abbildung. Die kongruenten Abbildungen machen die Bewegungsgruppe des Raumes aus (denn in der Tat müssen sie eine Gruppe bilden). Die Bewegungsgruppe ist der eigentliche geometrische Grundbegriff, aus dem heraus alle andern zu erklären sind. Nach dem Vorgange von Überweg hat Helmholtz diesen Standpunkt zuerst konsequent durchgeführt in seiner Schrift „Über die Tatsachen, die der Geometrie zugrunde liegen“. Die Geometrie erscheint ihm als die Lehre vom Verhalten der starren Körper.

Über die Ermittlung der Bewegungsgruppe hinaus und den Aufbau der Geometrie auf Grund dieses einen Begriffs entsteht die Aufgabe, die

Axiome in Gestalt möglichst einfacher Aussagen über die Bewegungsgruppe zu formulieren. Dies ist Helmholtz — und nach ihm S. Lie mit schärferer mathematischer Beweisführung und bei beliebiger Dimensionszahl n — in überraschender Weise gelungen. Die Bewegungsgruppe ist bereits vollständig dadurch gekennzeichnet, daß sie dem starren Körper dasjenige Maß von freier Beweglichkeit verleiht, das uns aus der Erfahrung vertraut ist. In genauer Fassung: man ist durch eine kongruente Abbildung imstande, einen beliebigen Punkt in einen beliebigen Punkt überzuführen, außerdem bei festgehaltenem Punkt eine beliebige Linienrichtung in diesem Punkte in eine beliebige Linienrichtung daselbst, bei festgehaltenem Punkt und Linienrichtung eine beliebige durch sie hindurchgehende Flächenrichtung in eine beliebige andere ebensolche Flächenrichtung, und so fort bis hinauf zu den $(n-1)$-dimensionalen Richtungselementen. Ist aber ein Punkt, eine hindurchgehende Linienrichtung, eine durch sie hindurchgehende Flächenrichtung usf. bis hinauf zu einem $(n-1)$-dimensionalen Richtungselement gegeben, so existiert außer der Identität keine kongruente Abbildung, welche dieses System inzidenter Elemente festläßt. Dieses Axiom bestimmt freilich nicht eindeutig die euklidische, sondern die Bewegungsgruppe des projektiven Raumes mit Cayleyscher Maßbestimmung; sie enthält einen dem Werte nach unbestimmt bleibenden Zahlparameter λ, die konstante „Raumkrümmung", von welcher nur das Vorzeichen wesentlich ist; je nachdem λ positiv, 0 oder negativ ist, kommt man auf den elliptischen, parabolischen (euklidischen) oder hyperbolischen Typus. Dies sind also die einzigen homogenen Räume, in denen alle Punkte gleichwertig sind, ferner alle Richtungen in einem Punkte, usf.

Zwei Koordinatensysteme x, x' sind gleichberechtigt, wenn in beiden der Ausdruck der Bewegungsgruppe der gleiche ist. Daraus geht hervor, daß die im vorigen Paragraphen besprochene Ähnlichkeitsgruppe $\mathfrak{G}$ aus allen und nur denjenigen Abbildungen S besteht, die mit der Bewegungsgruppe $\mathfrak{B}$ vertauschbar sind: $S\mathfrak{B} = \mathfrak{B}S$; sie ist, wie man in der Gruppentheorie sagt, der Normalisator von $\mathfrak{B}$ und umfaßt selbstverständlich die Bewegungsgruppe. Worüber sich Kant bei der Unterscheidung von links und rechts wundert (Prolegomena § 13) und was sich seiner Meinung nach nur durch den transzendentalen Idealismus auflösen läßt, ist die Tatsache, daß $\mathfrak{G}$ nicht mit $\mathfrak{B}$ zusammenfällt oder, abstrakt ausgedrückt, daß der Normalisator einer Gruppe umfassender sein kann als sie selbst. Schon diese allgemeine gruppentheoretische Fassung aber hindert uns, seiner Argumentation zuzustimmen, nach der wir „den Unterschied ähnlicher und gleicher, aber doch inkongruenter Dinge (z. B. widersinnig gewundener Schnecken) durch keinen einzigen Begriff verständlich machen können, sondern nur durch das Verhältnis zur rechten und linken Hand, welches unmittelbar auf Anschauung geht." Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Relativitätsproblems, auf die wir später zurückkommen, soll damit nicht geleugnet werden. Hier stellt es sich in der besonderen Form, daß die Relation „widersinnig gewunden" nicht in einer für sich heraushebbaren Eigenschaft des einen und des andern Relationsgliedes fundiert ist.

15. DER RIEMANNSCHE STANDPUNKT. ANALYSIS SITUS.

Riemann hat zuerst den allgemeinen Begriff der n-dimensionalen Mannigfaltigkeit mathematisch analysiert. In einer dreidimensionalen Mannigfaltigkeit z. B. läßt sich die hinreichend kleine Umgebung eines beliebigen „Punktes" eineindeutig und stetig abbilden auf eine Umgebung des Nullpunktes des 3-dimensionalen Zahlenraumes, dessen Punkte die Tripel reeller Zahlen (x_1, x_2, x_3) sind. Durch irgendeine eineindeutige und stetige Transformation der Koordinaten x_1, x_2, x_2 erhält man ein neues zur Darstellung der Umgebung des gleichen Punktes geeignetes Koordinatensystem. — Auf diesen allgemeinen Begriff gestützt, konnte Riemann eine reine Infinitesimalgeometrie aufstellen, welcher durch Gaussens Theorie der krummen Flächen vorgearbeitet war. Wie die wahre Gesetzmäßigkeit der Natur nach dem Leibnizschen Kontinuitätsprinzip in Nahewirkungsgesetzen sich ausspricht, durch welche nur die Werte der Zustandsgrößen in unmittelbar benachbarten Raum-Zeit-Stellen miteinander verknüpft werden, so sollen auch die Grundverknüpfungen der Geometrie nur unendlich benachbarte Punkte betreffen. Nur im Unendlichkleinen dürfen wir erwarten auf die elementaren überall gleichen Gesetze zu stoßen, darum muß die Welt aus ihrem Verhalten im Unendlichkleinen verstanden werden. Nehmen wir insbesondere an, daß im Unendlichkleinen die euklidische Geometrie gilt, so entspricht (nach Wahl einer Maßeinheit) jedem vom Punkte P_0 mit den Koordinaten x_i^0 ausstrahlenden und nach dem unendlich benachbarten Punkte P mit den Koordinaten $x_i = x_i^0 + dx_i$ hinführenden Linienelement eine Maßzahl ds, deren Quadrat ds^2 nach dem pythagoreischen Lehrsatz eine stets positive, rein quadratische Funktion der unendlichkleinen relativen Koordinaten dx_i ist:

$$(R) \qquad ds^2 = \sum_{i,k} g_{ik}\, dx_i\, dx_k$$

Dieser Ansatz ist invariant gegenüber beliebigen Koordinatentransformationen; die Koeffizienten g_{ik}, die Komponenten des „Maßfeldes", sind stetige Ortsfunktionen innerhalb der Raummannigfaltigkeit. Die Metrik eines solchen dreidimensionalen Riemannschen Raumes überträgt sich auf jede in ihm liegende Fläche, die dadurch zum zweidimensionalen Riemannschen Raum gestempelt wird. Hingegen gilt im dreidimensionalen euklidischen Raum nicht auf jeder Fläche die zweidimensionale euklidische Geometrie, sondern hier treten bereits alle möglichen zweidimensionalen Riemannschen Räume auf; der Raum ist also bei Euklid von viel speziellerer Natur als die in ihm möglichen Flächen (nämlich „eben"), während bei Riemann der Raumbegriff genau den richtigen Grad der Allgemeinheit hat, um diese Diskrepanz zum Verschwinden zu bringen.

Verlangt man freilich die metrische Homogenität des Raumes — und der Raum als Form der Erscheinungen ist notwendig homogen —, so fällt man von dem Riemannschen sofort auf den klassischen Raumbegriff zurück, zu dem die Helmholtzschen Postulate über die Bewegungsgruppe führen. Aber Riemann nahm an, daß das metrische Feld nicht ein für allemal starr gegeben ist, sondern in kausaler Abhängigkeit von der Materie steht und mit ihr sich verändert; es gehört für ihn nicht zur ruhenden homogenen Form der Erscheinungen, sondern zum wechselvollen materiellen Geschehen. Riemann fragt nach dem innern Grunde der Maßverhältnisse des Raumes, und nachdem er mit den auf S. 35 zitierten Worten den Fall der diskreten und der stetigen Mannigfaltigkeit unterschieden hat, fährt er fort: „Es muß also entweder das dem Raume zugrunde liegende Wirkliche eine diskrete Mannigfaltigkeit bilden oder der Grund der Maßverhältnisse außerhalb in darauf wirkenden bindenden Kräften gesucht werden." Das Maßfeld tut sich kund vermöge seiner physischen Wirkungen, die es auf starre Körper, Lichtstrahlen und alle Naturvorgänge ausübt, aus denen allein wir seinen Zustand ablesen können. Was aber wirkt, muß auch leiden, muß selber etwas Reales sein und kann nicht in „geometrischer" Starre unangreifbar über den Kräften der Materie thronen. Dadurch ist nun trotz der Inhomogenität des metrischen Feldes die freie Beweglichkeit der Körper ohne Maßänderungen zurückgewonnen, da ein Körper das von ihm erzeugte oder deformierte metrische Feld bei der Bewegung „mitnehmen" wird. Einstein hat, nachdem er den Raum durch die Zeit zum vollen extensiven Medium der Außenwelt erweitert hatte, den Riemannschen Gedanken zu einer in alle Einzelheiten durchgebildeten physikalischen Theorie der Gravitation ausgestaltet und insbesondere auch die Gesetze ermittelt, nach denen die Materie auf das Maßfeld einwirkt.

Die Gruppentheorie, Kleins Erlanger Programm und Helmholtz' Analyse des Raumproblems büßen dadurch zunächst ihre Bedeutung ein; höchstens zum Verständnis der im Unendlichkleinen gewahrt bleibenden euklidischen Natur des metrischen Feldes könnten sie noch herangezogen werden. Nach dem Ansatz (R) ist nämlich die Natur der Metrik in jedem Punkte die gleiche, indem zu jeder Stelle ein Koordinatensystem x_i eingeführt werden kann derart, daß für die sämtlichen von jener Stelle ausstrahlenden Linienelemente das Gesetz gilt

$$ds^2 = dx_1^2 + dx_2^2 + \ldots + dx_n^2,$$

das keiner Unbestimmtheit Raum läßt. Aber das Koordinatensystem, in welchem das Maßgesetz diese feste Normalform annimmt und das, wie ich mich ausdrücken will, charakteristisch ist für die „Orientierung" der Metrik, ist im allgemeinen von Stelle zu Stelle ein anderes. Eines analogen Sprachgebrauchs bedienen wir uns in der ebenen euklidischen

Geometrie, wenn wir sagen: Alle Quadrate sind von der gleichen Natur, sie unterscheiden sich jedoch durch ihre „Orientierung". Die Natur der Metrik ist eine, absolut gegeben; nur die gegenseitige Orientierung in den verschiedenen Punkten ist kontinuierlicher Veränderungen fähig und abhängig von der Materie. Der euklidische Raum ist zu vergleichen einem Kristall, der aus lauter gleichen unveränderlichen Atomen in der regelmäßigen und starren, unveränderlichen Anordnung eines Gitters aufgebaut ist, der Riemannsche Raum einer Flüssigkeit, die aus denselben untereinander gleichen unveränderlichen Atomen besteht, aber in einer beweglichen, gegenüber einwirkenden Kräften nachgiebigen Lagerung und Orientierung.

Um ein Kontinuum der mathematischen Behandlung zu unterwerfen, muß man annehmen, daß es in „Elementarstücke" geteilt sei und diese Teilung durch immer wiederholte Unterteilung nach einem festen Schema — im eindimensionalen Fall besteht dieses Schema in der Zweiteilung jeder Elementarstrecke — beständig verfeinert und dadurch das Kontinuum mit einem immer dichter werdenden Teilungsnetz übersponnen werde. So hat denn eigentlich jedes Kontinuum sein eigenes arithmetisches Schema, das durch die kombinatorische Beschreibung der Art, wie in der anfänglichen Teilung die einzelnen Elementarstücke aneinander grenzen, durch das „topologische Gerüst" der Mannigfaltigkeit, schon vollständig festgelegt ist; die Einführung von Zahlkoordinaten durch die Beziehung auf das besondere Teilungsschema des offenen eindimensionalen Kontinuums ist eine Vergewaltigung, die sich nur durch die besonders bequeme kalkulatorische Behandlung des gewöhnlichen Zahlkontinuums mit seinen vier Spezies praktisch rechtfertigt. Das topologische Gerüst bestimmt die „Zusammenhangsverhältnisse" der Mannigfaltigkeit im großen. Es ist eine wichtige, aber schwierige mathematische Frage, wann zwei solche Gerüste äquivalent, d. h. fähig sind, dasselbe Kontinuum, auf zwei verschiedene Arten in Elementarstücke zerlegt, darzustellen. Das Gerüst besteht im Falle einer n-dimensionalen geschlossenen Mannigfaltigkeit aus endlich vielen Elementen 0., 1., 2., ..., n^{ter} Stufe (Ecken, Kanten, ...), die durch irgendwelche Symbole gekennzeichnet werden müssen. Ein Element νter Stufe wird begrenzt von gewissen Elementen $(\nu - 1)$ter Stufe; durch die Angaben darüber ist das Gerüst vollständig beschrieben. Mit den Forderungen, die an ein solches Gerüst zu stellen sind, mit den Eigenschaften, die es besitzt, und mit der Frage der Äquivalenz befaßt sich die Analysis situs.

Sie hat das Eigentümliche an sich, daß die zu ihr gehörigen Fragen unter Umständen sicher entscheidbar sind selbst dann, wenn die Kontinua, an welche sie gestellt werden, nicht exakt, sondern nur vage gegeben sind, wie es in der Wirklichkeit stets der Fall ist. So ist an einem unverletzten Ziegelstein sein topologisches Gerüst mit Sicherheit abzulesen; ein in sich zurücklaufender Faden, der eine Kurve im Sinne der exakten Geometrie nur näherungsweise festlegt, ist doch mit Sicherheit entweder verknotet oder nicht. Wo die möglichen Fälle eine diskrete Mannigfaltigkeit bilden, findet keine Ungenauigkeit statt. So kann man in der rationalen Bearbeitung eines Kontinuums drei Stufen unterscheiden: die Morphologie, die mit vag umschriebenen gestaltlichen Typen operiert; die Topologie, die durch auffällige Singularitäten geleitet oder in freier Konstruktion ein Gerüst, vag lokalisiert, aber kombinatorisch genau bestimmt, in die Mannigfaltigkeit hineinsieht; und die eigentliche mit Idealgebilden operierende Geometrie, die in ein wirkliches Kontinuum erst dann exakt sich hineintragen ließe, wenn dies mit einem sich ins Unendliche verfeinernden und verschärfenden Teilungsnetz übersponnen wäre; die geometrischen vom Teilungsnetz unabhängigen Eigenschaften der im Kontinuum konstruierbaren Gebilde mögen sich dabei auf ein in ihm ausgebreitetes Strukturfeld nach Art des metrischen Feldes stützen. Welche Bedeutung

trotz evidenter Unerfüllbarkeit der eben für ihre Anwendung aufgestellten Forderung die idealisierende Geometrie in der Wirklichkeit besitzt, werden wir im naturwissenschaftlichen Teil erörtern. In dem geschilderten Aufstieg enthüllt sich das sinnlich-kategoriale Doppelantlitz der Geometrie, um dessentwillen schon Plato den geometrischen Figuren eine Mittelstellung zwischen den Ideen und den Sinnendingen anwies. — Für eine sorgfältigere phänomenologische Analyse des Gegensatzes von Vagem und Exaktem und des Limesbegriffs verweise ich auf die am Schluß von § 9 zitierte Schrift von O. Becker. — Wenn wir die Unterteilung des topologischen Gerüstes nach einem festen Schema vornehmen, so bedeutet das für ein konkret vorliegendes Kontinuum, daß wir annehmen, wir hätten uns bei der ersten Teilung in Stücke über die Analysis-situs-Beschaffenheit dieser Elementarstücke nicht getäuscht. Wir schließen also die Möglichkeit aus, daß sich beim genaueren Untersuchen einer Fläche zeigen könnte, daß das, was wir für ein Elementarstück gehalten haben, in Wahrheit etwa aufgesetzte kleine Henkel trägt, die dem Stück andere Zusammenhangsverhältnisse verleihen, und so in infinitum bei Anwendung immer stärkerer „Vergrößerungen" immer neue topologische Verwicklungen sich enthüllen würden.

Der Riemannsche Standpunkt läßt auch für den wirklichen Raum ganz andere topologische Zusammenhangsverhältnisse zu, als sie der euklidische besitzt. Nur auf Grund der allgemeineren und freieren Auffassung der Geometrie, welche die Mathematik des letzten Jahrhunderts entwickelt hat, nur mit offenem Blick für die von ihr aufgedeckten Denkbarkeiten kann heute, glaube ich, das Raumproblem philosophisch fruchtbar in Angriff genommen werden.

Literatur.

Helmholtz, Über die Tatsachen, die der Geometrie zugrunde liegen (1868), Wissenschaftl. Abh. II, S. 618.

Riemann, Über die Hypothesen, welche der Geometrie zugrunde liegen (Habilitationsvortrag Göttingen 1854; Sonderausgabe mit Erläuterungen von Weyl, 1923).

Weyl, Mathematische Analyse des Raumproblems, 1923.

Ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

(Der Herr, dessen das Orakel zu Delphi ist, offenbart nicht und verbirgt nicht, sondern kündet in Zeichen.)

Heraklit.

ZWEITER TEIL: NATURWISSENSCHAFT.

I. RAUM UND ZEIT. DIE TRANSZENDENTE AUSSENWELT.

16. STRUKTUR VON RAUM UND ZEIT IN IHRER PHYSISCHEN WIRKSAMKEIT.

Die möglichen Raum-Zeit-Stellen oder „Weltpunkte" bilden ein vierdimensionales Kontinuum. Nur das raumzeitliche Zusammenfallen und die unmittelbare raumzeitliche Nachbarschaft haben einen in der Anschauung ohne weiteres klar aufzuweisenden Sinn. Es heißt bereits, dem vierdimensionalen extensiven Medium der Außenwelt eine bestimmte Struktur zuschreiben, wenn man an eine Zerspaltung der Welt in einen absoluten Raum und eine absolute Zeit in dem Sinne glaubt, daß es eine objektive Bedeutung habe, von zwei getrennten, raumzeitlich eng begrenzten Ereignissen zu sagen, sie geschähen am gleichen Ort (zu verschiedenen Zeiten) oder zur gleichen Zeit (an verschiedenen Orten). Alle gleichzeitigen Weltpunkte bilden eine dreidimensionale Schicht, alle gleichortigen Weltpunkte eine eindimensionale Faser. Die Struktur der Welt gemäß dieser Ansicht läßt sich also dahin beschreiben, daß sie eine Faserung und eine quer zu den Fasern verlaufende Schichtung besitzt (durch jeden Weltpunkt läuft eine Faser und eine Schicht; je eine Faser und eine Schicht schneiden sich in einem einzigen Weltpunkte). Streichen wir um der graphischen

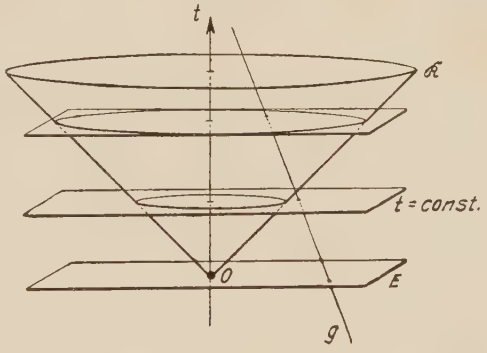


Fig. 1. Schichtung und Faserung der Welt in graphischer Darstellung. Weltlinie g einer gleichförmigen Translationsbewegung. Lichtkegel K.

Darstellung willen éine Raumdimension, befassen uns also nur mit den Vorgängen auf einer Fläche, speziell einer Ebene, repräsentieren diese durch eine horizontale Ebene E und tragen senkrecht zu ihr die Zeit t auf, so können wir in unserm Anschauungsraum ein Abbild der Welt entwerfen, in welchem die Schichten gleichzeitiger Weltpunkte als lauter horizontale Ebenen erscheinen, die Fasern gleichortiger Weltpunkte aber durch die vertikalen Geraden dargestellt werden.

Man schreibt ferner Zeit und Raum eine Maßstruktur zu, nimmt nämlich an, daß die Gleichheit von Zeitstrecken, die Kongruenz räumlicher Figuren einen objektiven Sinn habe. Durch die Aussagen der euklidischen Geometrie wird die räumliche Maßstruktur genauer beschrieben. Entsprechen in unserm graphischen Abbild gleichlangen Zeitstrecken gleichlange Stücke der vertikalen Zeitachse, so wird in ihm die Bewegung eines mit gleichförmiger Geschwindigkeit in gerader Linie dahinfliegenden Körpers, sein graphischer Fahrplan durch eine schräge Gerade dargestellt; auf dieser „Weltlinie" liegen alle und nur diejenigen Raumzeitstellen, in denen der Körper im Laufe seiner Geschichte gegenwärtig ist. Die Weltlinien ruhender Körper sind vertikale Gerade. Zwei Körper treffen sich, wenn ihre Weltlinien sich in einem Raumzeitpunkte schneiden.

Die Scheidung der Struktur von dem zugrunde liegenden amorphen Kontinuum, die Erkenntnis, daß der Raum an sich nur das Medium der „Berührung" ist, dokumentiert sich bereits in der Aristotelischen Auffassung vom Raume. Lobatschefsky sagt (Urk. z. Gesch. d. Nicht-Eukl. Geom., hg. v. Engel und Stäckel, I, S. 83): „Die Berührung bildet das unterscheidende Merkmal der Körper, und ihr verdanken sie den Namen: geometrische Körper, sobald wir an ihnen diese Eigenschaft festhalten, während wir alle anderen, mögen sie nun wesentlich sein oder zufällig, nicht in Betracht ziehen". Hier wird dieser Gedanke freilich nur für den Raum, nicht für Raum-Zeit ausgesprochen. — Welches nun auch der innere Grund für die Struktur des Weltmediums sein mag — alle Naturgesetze zeigen, daß sie von einschneidendster Wirkung auf den Gang der physischen Geschehnisse ist: sie gibt sich kund im Verhalten der starren Körper und der Uhren, in der geradlinig-gleichförmigen Bewegung eines keiner Einwirkung unterliegenden Massenpunktes, in der (beim Visieren benutzten) Geradlinigkeit des Lichtstrahles im leeren Raum, in der in konzentrischen Kugeln oder Kreisen sich vollziehenden Ausbreitung einer Licht-, Schall- oder Wasserwelle, usw. Es ist die Aufgabe, sie aus diesen ihren physischen Wirkungen zu erkennen; wie kann ich, muß gefragt werden, Gleichortigkeit oder Gleichzeitigkeit von Ereignissen, Gleichheit von Zeitstrecken und Kongruenz räumlicher Gebiete objektiv feststellen?

Was die erste Frage betrifft, so ist von jeher dem Dogma des absoluten Raumes die Lehre von der Relativität der Bewegung entgegengestellt worden. Aristoteles bezeichnet „Ort" (τόπος) als Beziehung

eines Körpers zu den Körpern seiner Umgebung. Descartes definiert (Princ. II) Bewegung als „Überführung eines Teiles der Materie oder eines Körpers aus der Nachbarschaft derjenigen Körper, welche ihn unmittelbar berühren und als ruhend betrachtet werden, in die Nachbarschaft anderer Körper". Eindringlich bespricht Locke (On human understanding, 2. Buch, 13. Kap., §§ 7—10) die Relativität des Ortes. Galilei schildert sie hübsch an dem Beispiel des Schreibers, der an Bord eines fahrenden Schiffes seine Aufzeichnungen macht und der darum „in Wahrheit", d. h. relativ zur Erde mit seiner Schreibefeder eine lange leicht gewellte glatte Linie von Venedig bis Alexandrette zieht (Opere, ed. Alberi, 1847ff., I, S. 190). Mit aller Gründlichkeit, auch in logisch-erkenntnistheoretischer Hinsicht, verteidigt Leibniz die Relativität der Raumstelle in den Streitschriften gegen Clarke (und Newton). Hier (Hauptschriften, herausgeg. v. Cassirer I, S. 182) wird sie glücklich illustriert durch das Analogon der Stellen in einem genealogischen Stammbaum.

Wichtig ist auch die Argumentation in Leibnizens drittem Schreiben, Art. 5 (ibid., I, S. 135): „Folglich läßt sich, unter der Voraussetzung, daß der Raum etwas an sich selbst, daß er also mehr als die bloße Ordnung der Körper untereinander ist, unmöglich ein Grund dafür angeben, weshalb Gott die Körper — die Beibehaltung ihrer Abstände und gegenseitigen Lagebeziehungen vorausgesetzt — gerade an diese bestimmte Raumstelle und nicht an eine andere gesetzt hat; warum etwa nicht alles durch einen Umtausch von Osten und Westen umgekehrt angeordnet worden ist. Ist aber der Raum nichts anderes als diese Ordnung und Beziehung selbst und ist er ohne die Körper gar nichts als die Möglichkeit, ihnen eine bestimmte Stellung zu geben, so sind eben diese beiden Zustände, der ursprüngliche und seine Umkehrung, in nichts voneinander verschieden: ihr scheinbarer Unterschied ist nur eine Folge unserer schimärischen Voraussetzung von der Realität des Raumes an sich selbst. In Wahrheit aber wäre der eine genau dasselbe wie der andere, da sie durchaus ununterscheidbar sind und somit die Frage, warum der eine Zustand vor dem anderen vorgezogen wurde, ganz unstatthaft ist"[1]). Newton, der Absolutist, betrachtet im Gegenteil die Bewegung als einen Beweis für die Schöpfung der Welt aus der freien Willkür Gottes; denn sonst sei es unerfindlich, warum die Materie sich gerade in dieser statt in irgendeiner anderen Richtung bewege (Vorrede zur 2. Ausgabe der Principia von Cotes, und Principia, S. 529). Leibnizen verbietet seine Theologie, Gott solche „ohne zureichenden Grund" erfolgende Entscheidungen aufzubürden.

[1]) Man vergleiche dazu die am Schluss von § 14 des mathematischen Teils zitierte Äußerung von Kant über rechts und links. Man hat Kant so ausgelegt: Wenn Gottes erste Schöpfertat eine linke Hand hinbildete, so besaß diese Hand schon damals, als sie mit nichts verglichen werden konnte, jene nur anschaulich, nicht begrifflich zu fassende Bestimmtheit der Linken (im Gegensatz zur Rechten). Dies ist falsch, wie Leibniz betont, wenn damit gesagt sein soll, daß etwas Anderes vor sich gegangen wäre, wenn Gott statt der „linken" zuerst eine „rechte" Hand erschaffen hätte. Man muß den Prozeß der Weltentstehung weiter verfolgen, ehe ein Unterschied auftreten kann: würde Gott, statt zuerst eine linke und dann eine rechte Hand zu machen, erst eine rechte und dann abermals eine rechte geformt haben, so hätte er den Weltenplan nicht im ersten, sondern im zweiten Akt geändert, durch den er statt einer zur ersterschaffenen Hand ungleichsinnigen eine zu ihr gleichsinnige hervorbrachte.

Der Bezugskörper, auf den wir uns im täglichen Leben mit gutem Grund fast immer stützen, wenn von Ruhe und Bewegung geredet wird, ist die „feste, wohlgegründete Erde". Praktisch ist diese Wahl bei weitem die zweckmäßigste, sie drängt sich als selbstverständlich auf. Nur die nicht an den Sinnenschein sich bindende, frei im Raume konstruierende Phantasie konnte sich davon losmachen. So entwarf schon Anaxagoras den Schattenkegel der Erde im Weltraum und schloß aus den Verfinsterungen und den Phasen auf die richtige räumliche Anordnung von Erde, Sonne, Mond und Fixsternen; im „Gesicht des Mondes" erkennt er die Schattenwirkung seiner Berge. Durch dieselbe Methode gelangten die Pythagoreer zu der Hypothese der Erdbewegung. Und aus dem bewußten Gegensatz zu diesem pythagoreisch-platonischen Geist der apriorisch-mathematischen Konstruktion entspringt des Aristoteles' Rückkehr zum geozentrischen System. Zugleich aber spricht daraus, daß man der Erde, der Wohnstätte des Menschengeschlechts, ein absolutes Vorzugsrecht gegenüber allen andern Bezugskörpern einräumt, eine bestimmte religiöse Einstellung zum All. Es ist der Versuch, die idealistische Position, gemäß welcher Ich das absolute Zentrum der mir offenbaren Welt bin, in der objektiv-realen Sphäre, wo sie durch die vom Ich geforderte Anerkennung des Du ihre Grenze findet, dennoch kosmo-theo-logisch, unter Erweiterung des Ich zur Menschheit, aufrechtzuerhalten. Nur darum wurde das Buch des Kopernikus zur Weltanschauungswende, und in dieser Richtung zog Bruno begeistert und stürmisch die Konsequenzen. Die erschütternde Erlösungstat des Gottessohnes, Kreuzigung und Auferstehung, nicht mehr einmaliger Angelpunkt der Weltgeschichte, sondern ein rasch absolviertes Gastspiel in einem kleinen Nest, sich wiederholend von Stern zu Stern — in dieser Blasphemie zeigt sich vielleicht am prägnantesten das Religiös-bedenkliche einer Lehre, welche die Erde aus dem Mittelpunkt der Welt verdrängt. „In dem bei Kepler, Galilei und Descartes gleichmäßig auftretenden Satze, es sei töricht zu denken, daß in dem Menschen das Ziel des Universums liege", sagt Dilthey (Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus, Ges. Schriften, Bd. II, 3. Aufl. 1923, S. 353), „vollzieht sich eine vollständige Umwandlung der Interpretation der Welt. Indem diese Denker zu einer immanenten Teleologie hingedrängt wurden, deren Ausdruck die Harmonie und Schönheit des Universums ist, ändert sich der Charakter der bisherigen christlichen Religiosität". Und Goethe in der Geschichte der Farbenlehre (3. Abteilung, 2. Zwischenbetrachtung): „Vielleicht ist noch nie eine größere Forderung an die Menschheit geschehen: denn was ging nicht alles durch diese Anerkennung in Rauch auf: ein zweites Paradies, eine Welt der Unschuld, Dichtkunst und Frömmigkeit, das Zeugnis der Sinne, die Überzeugung eines poetisch-religiösen Glaubens; kein Wunder, daß man dies alles nicht wollte fahren lassen, daß man

sich auf alle Weise einer solchen Lehre entgegensetzte, die Denjenigen, der sie annahm, zu einer bisher unbekannten, ja ungeahnten Denkfreiheit und Großheit der Gesinnungen berechtigte und aufforderte."

Vom Standpunkt der Relativität der Bewegung kann man über die Wahrheit oder Falschheit des Kopernikanischen Systems nicht streiten. Die Gesetze der Planetenbewegung werden nur viel einfacher, wenn man die Bewegung relativ zur Sonne statt relativ zur Erde konstruiert.

Newton legt seinem Aufbau der Mechanik in den Principia die Ideen der absoluten Zeit, des absoluten Raumes und der absoluten Bewegung zugrunde. „Die absolute, wahre und mathematische Zeit verfließt an sich und vermöge ihrer Natur gleichförmig, und ohne Beziehung auf irgendeinen äußeren Gegenstand." „Der absolute Raum bleibt, vermöge seiner Natur und ohne Beziehung auf einen äußeren Gegenstand, stets gleich und unbeweglich." „Die absolute Bewegung ist die Übertragung des Körpers von einem absoluten Orte (Teil des Raumes, welchen der Körper einnimmt) nach einem andern absoluten Ort." (Principia, S. 6—12.) Während nicht zu leugnen ist, daß es kinematisch keinen faßbaren Unterschied zwischen den verschiedenen möglichen Bewegungszuständen eines Körpers gibt, bemüht sich Newton, auf Grund solcher Erscheinungen wie der Zentrifugalkräfte die Ruhe dynamisch unter den möglichen Bewegungszuständen auszuzeichnen. „Die Ursachen, durch welche wahre und relative Bewegungen verschieden sind, sind die Kräfte, welche zur Erzeugung der Bewegung auf die Körper eingewirkt haben." „Die wahren Bewegungen der einzelnen Körper zu erkennen und von den scheinbaren scharf zu unterscheiden, ist übrigens sehr schwer, weil die Teile jenes unbeweglichen Raumes, in denen die Körper sich wahrhaft bewegen, nicht sinnlich erkannt werden können. Die Sache ist jedoch nicht gänzlich hoffnungslos. Es ergeben sich nämlich die erforderlichen Hilfsmittel teils aus den scheinbaren Bewegungen, welche die Unterschiede der wahren sind, teils aus den Kräften, welche den wahren Bewegungen als wirkende Ursachen zugrunde liegen. Werden z. B. zwei Kugeln in gegebener gegenseitiger Entfernung mittels eines Fadens verbunden und so um den gemeinschaftlichen Schwerpunkt gedreht, so erkennt man aus der Spannung des Fadens das Streben der Kugeln, sich von der Achse der Bewegung zu entfernen und kann daraus die Größe der kreisförmigen Bewegung berechnen ... Auf die wahren Bewegungen aus ihren Ursachen, Wirkungen und scheinbaren Unterschieden zu schließen, und umgekehrt, aus den wahren oder scheinbaren Bewegungen die Ursachen und Wirkungen abzuleiten, wird im folgenden ausführlicher gelehrt werden. Zu diesem Ende habe ich diese Abhandlung verfaßt."

Der Glaube an den absoluten Raum ist bei Newton theologisch imprägniert. So heißt es in seiner Optik (Ed. sec., London 1719, S. 373) von Gott, daß er „im unendlichen Raume, gleichsam seinem Empfindungsorgan, alle Dinge in ihrem Innersten durchschaut und sie in unmittelbarer Gegenwart völlig begreift". Er fußt hier auf der Theologie Henry Mores. More gilt der Raum als der erste und gültige Zeuge für die Wahrheit und Notwendigkeit „immaterieller Naturen", in seinen Eigenschaften findet er die Merkmale der göttlichen Substanz wieder, der Raum ist das Bindeglied zwischen ihr und den individuellen Dingen. Die einmalige Natur der Weltstruktur, daß sie nämlich in einer Faserung besteht, legt Newton so durch eine metaphysisch-apriorische Idee fest; aber der Verlauf der Faserung in der wirklichen Welt ist aus ihrer Wirkung auf die beobachtbaren realen Erscheinungen zu ermitteln: das ist sein naturwissenschaftliches Programm. Übrigens bewältigt Newton die Aufgabe nicht vollständig: er kann dynamisch lediglich die gleichförmige Translation, die reine Trägheitsbewegung eines Körpers, auf den keine Kräfte wirken, von den übrigen Bewegungszuständen unterscheiden, unter den Translationen aber gelingt es ihm nicht, die Ruhe auszusondern. Dies kann nicht gelingen wegen der Gültigkeit

des sog. speziellen Relativitätsprinzips, dem die Gesetze der Newtonschen Mechanik genügen und das heute für alle Naturerscheinungen durch eine ganze Reihe subtilster Experimente belegt werden kann: In der Kajüte eines mit gleichförmiger Geschwindigkeit in gerader Linie dahinfahrenden Schiffes spielen sich alle Vorgänge genau so ab, wie wenn das Schiff ruhte; mit einem Naturvorgang ist immer auch derjenige möglich, der aus ihm hervorgeht, wenn man allen daran beteiligten Körpern eine gemeinsame gleichförmige Translation aufprägt. Das Prinzip wird von Galilei im Dialogo (Opere I, S. 206/207) klar und anschaulich entwickelt. Newton hilft sich hier durch eine in der Erfahrung nicht zu verankernde Hypothese und einen dialektischen Kniff, die sich inmitten des herrlich strengen induktiven Aufbaus seines Weltsystems im III. Buch der Principia gar sonderbar ausnehmen. Die Hypothese besagt, daß das Weltall ein Zentrum habe und das Zentrum sich in Ruhe befinde. Der gemeinsame Schwerpunkt des Sonnensystems bewegt sich, so wird weiter richtig aus den mechanischen Gesetzen geschlossen, wie der eines jeden äußeren Einwirkungen entzogenen Körpersystems, gleichförmig in gerader Linie. Und nun heißt es (Principia, S. 408): „Ginge er stets vorwärts, so würde das Zentrum der Welt sich nicht in Ruhe befinden", ohne daß die Identifizierung des Schwerpunktes des Planetensystems mit dem angenommenen ruhenden Weltzentrum irgend begründet würde (es sei denn dadurch, daß als ruhender Mittelpunkt jedenfalls nur ein solcher aus den materiellen Vorgängen konstruierbarer Punkt in Frage kommt, der nach den Gesetzen der Mechanik sich in gleichförmiger Translation befindet).

Die Erfahrungen, welche die dynamische Ungleichwertigkeit verschiedener Bewegungszustände erweisen, belehren uns darüber, daß die Welt eine Struktur trägt. Aber durch den Begriff des absoluten Raumes ist diese Trägheitsstruktur offenbar nicht richtig erfaßt, der Schnitt verläuft nicht zwischen Ruhe und Bewegung, sondern zwischen gleichförmiger Translation und beschleunigter Bewegung. Im Hinblick auf die oben geschilderte graphische Darstellung können wir sagen: es steht in der Welt genau so wie im Raum: die Geraden sind unter allen Linien objektiv ausgezeichnet, hingegen können aus der Schar aller Geraden die „vertikalen" nur durch Konvention, die sich auf individuelle Aufweisung stützt, herausgehoben werden.

Wie steht es mit der Schichtung, dem Begriffe der Gleichzeitigkeit? Der Glaube an ihre objektive Bedeutung beruht ursprünglich zweifellos darauf, daß jedermann mit voller Selbstverständlichkeit die Dinge, die er sieht, in den Zeitpunkt ihrer Wahrnehmung setzt. So dehne ich meine Zeit über die ganze Welt aus, die in meinen Gesichtskreis rückt. Wenn nun auch dieser naiven Ansicht durch die Entdeckung der endlichen Ausbreitungsgeschwindigkeit des Lichtes der Boden entzogen wurde, so blieben doch noch (außer der Konservativität eines einmal gefaßten Vorurteils) einige Gründe bestehen, an jenem Glauben festzuhalten. In unserer graphischen Darstellung scheidet die durch einen Weltpunkt O laufende Horizontalebene Zukunft und Vergangenheit von O aus. Was heißt das? Schieße ich von O aus in allen Richtungen, mit allen möglichen Geschwindigkeiten Kugeln ab, so erreichen sie nur Weltpunkte, die später als O sind; in die Vergangenheit kann ich nicht schießen. Ebenso ist ein in O stattfindendes Ereignis nur auf das, was in späteren Welt-

punkten geschieht, von Einfluß, während an der Vergangenheit „nichts mehr zu ändern ist". Die Schichtung hat also einen kausalen Sinn, sie fixiert den Wirkungszusammenhang der Welt. Dies hat Leibniz erkannt, der in den „Initia rerum Mathematicarum metaphysica" (Math. Schr. VII, S. 18) erklärt: „Wenn von zwei Elementen, die nicht zugleich sind, das eine den Grund des anderen einschließt, so wird jenes als vorangehend, dieses als folgend angesehen." Eine einfache Methode momentaner Zeitübertragung von einem Ort A zu einem andern B besteht darin, daß man einer von A nach B reichenden starren Stange in A einen Ruck erteilt; der in B beobachtete Ruck ist gleichzeitig mit dem in A erzeugten.

Aber hinsichtlich der Kausalstruktur der Welt hat die moderne Entwicklung zu einer wesentlichen Korrektur geführt. In der graphischen Darstellung bilden diejenigen Weltpunkte, in welchen ein in O gegebenes und allseitig mit gleicher Geschwindigkeit c sich ausbreitendes Lichtsignal eintrifft, den Mantel eines geraden Kreiskegels mit Spitze in O, dessen Öffnungswinkel 90^0 beträgt, wenn wir auf der t-Achse die eine Zeitsekunde darstellende Strecke ebenso lang machen wie die Raumstrecke, welche in der Horizontalebene E den vom Licht während einer Sekunde zurückgelegten Weg darstellt. Es hat sich zwingend ergeben (Einsteins spezielle Relativitätstheorie), daß nicht die durch O laufende Horizontalebene, sondern dieser nach rückwärts zu verlängernde Mantel des „Lichtkegels" die Scheidung der Welt in Vergangenheit und Zukunft besorgt: keine Wirkung kann sich mit größerer als Lichtgeschwindigkeit fortpflanzen (auch nicht der einer starren Stange zum Zweck der Zeitübertragung erteilte Ruck); die Geschwindigkeit jedes Körpers bleibt notwendig unterhalb c. Das ist eine unausweichliche Konsequenz des speziellen Relativitätsprinzips und der „Konstanz der Lichtgeschwindigkeit", worunter die Tatsache zu verstehen ist, daß der von O ausgehende Lichtkegel unabhängig ist von dem Zustand, insbesondere dem Bewegungszustand der das Signal in O aussendenden Lichtquelle, also allein durch O bestimmt ist. — Befinde ich mich in O, so teilt O meine Lebenslinie, die Weltlinie meines Leibes, in zwei Stücke, Vergangenheit und Zukunft; daran ist nichts geändert. Was aber mein Verhältnis zur Welt betrifft, so liegen in dem vorderen Kegel alle diejenigen Weltpunkte, auf welche mein Tun und Lassen in O von Einfluß ist, außerhalb desselben alle die Ereignisse, die abgeschlossen hinter mir liegen, an denen jetzt nichts mehr zu ändern ist: der vordere Kegel ist meine aktive Zukunft. Hingegen sind im Innern des hinteren Kegels alle diejenigen Ereignisse lokalisiert, die ich entweder leibhaftig miterlebt

Fig. 2. Kausalstruktur. Lichtkegel $\mathfrak{K}$, Lebenslinie L.

(mitangesehen) habe oder von denen mir irgendeine Kunde gekommen sein kann, nur diese Ereignisse haben möglicherweise Einfluß auf mich gehabt: es ist das Gebiet meiner passiven Vergangenheit. Beide Gebiete, das der aktiven Zukunft und der passiven Vergangenheit, grenzen nicht zwischenraumlos aneinander, wie es nach der alten Auffassung der Fall war.

Weiter gilt es, physikalisch zu schildern, wie die Gleichheit von Zeiten und die Kongruenz materieller Körper festgestellt werden. Eine Uhr ist ein abgeschlossenes materielles System, das einmal genau zu demselben Zustand Z zurückkehrt, in dem es sich bereits in einem früheren Moment befand. Unter Voraussetzung des Kausalitätsprinzips in der Form, daß der Zustand eines Systems in einem Moment seine ganze Geschichte eindeutig bestimmt, wird sich dann der gleiche Vorgang, die gleiche zyklische Zustandsfolge, die von Z zu Z führt, immer wiederholen, und jede dieser Perioden hat *per definitionem* die gleiche Zeitdauer. Was hierdurch gemessen wird, nennt man die Eigenzeit der Uhr; sie ist ohne weiteres brauchbar für alle Ereignisse, die längs der Weltlinie der Uhr sich zutragen. Helmholtz sagt (Zählen und Messen, Wissensch. Abhdlg. III, S. 379): „Zeitmessung setzt voraus, daß physische Vorgänge gefunden seien, die, in unverändert gleicher Weise und unter gleichen Bedingungen sich wiederholend, wenn sie in demselben Moment (richtiger wäre zu sagen: in unmittelbar benachbarten Raumzeitpunkten) begonnen haben, auch wieder gleichzeitig enden, wie z. B. Tage, Pendelschläge, Ablauf von Sand- und Wasseruhren. Die Berechtigung für die Annahme der unveränderten Dauer liegt hierbei nur in dem Umstande, daß alle verschiedenen Methoden der Zeitmessung, sorgfältig ausgeführt, immer wieder übereinstimmende Resultate liefern." Und was die empirische Bestimmung räumlicher Kongruenz anlangt, so heißt es an anderm Ort (Wissensch. Abhdlg. II, S. 648): „Physisch gleichwertig nenne ich Raumgrößen, in denen unter gleichen Bedingungen und in gleichen Zeitabschnitten die gleichen physikalischen Vorgänge bestehen und ablaufen können. Der unter geeigneten Vorsichtsmaßregeln am häufigsten zur Bestimmung physisch gleichwertiger Raumgrößen gebrauchte Prozeß ist die Übertragung starrer Körper, wie der Zirkel und Maßstäbe, von einem Ort zum anderen." Es ist eine Tatsache, daß, wenn ein und derselbe bestimmte physikalische Vorgang gleicherweise in den beiden Raumstücken $\mathfrak{S}$ und $\mathfrak{S}'$ möglich ist, auch jeder in $\mathfrak{S}$ sich abspielende Vorgang in ungeänderter Art innerhalb $\mathfrak{S}'$ ablaufen kann. Ein Körper wird dadurch als starrer Körper erprobt, daß er sich immer wieder als unverändert in allen seinen Beschaffenheiten erweist, wenn er unter die gleichen Bedingungen zurückgebracht wird. Die auf diesen physikalisch nachprüfbaren Kongruenzbegriff sich stützende physische Geometrie betrachtet Helmholtz als eine Erfahrungswissenschaft, als „die erste und vollendetste der Naturwissenschaften". Von ihr spricht auch Riemann in seinem Habilitationsvortrag und weist darauf hin, was für die Physik der Zukunft möglicherweise von großer Bedeutung werden wird, daß „die empirischen Begriffe, in welchen die räumlichen Maßbestimmungen gegründet sind, der Begriff des festen Körpers und des Lichtstrahls, im Unendlichkleinen ihre Gültigkeit verlieren." — Übrigens läßt sich zeigen, daß durch die Trägheits- und Kausalstruktur die Maßstruktur der Welt bereits mit festgelegt ist, daß es zur Messung also der Uhren und starren Körper nicht mehr bedarf, sondern man mit Lichtsignalen und kräftefrei sich bewegenden Massenpunkten sein Auslangen findet.

Habe ich ein dreidimensionales Kontinuum irgendwie auf Koordinaten x_0, x_1, x_2 bezogen, so ist es dadurch auf den dreidimensionalen Zahlenraum, das Kontinuum der Zahlentripel, abgebildet; den Zahlenraum will ich hier, um mich einer dem Leser mehr geläufigen Ausdrucksweise bedienen zu können, ersetzen durch den mit einem Cartesischen Koordinatensystem ausgestatteten Anschauungsraum. Man muß dann freilich, um das Verfahren auf die vierdimensionale Welt anzuwenden, in Gedanken eine Di-

mension streichen. Ein zweidimensionales Beispiel sind die ebenen geographischen Karten. Unter Zugrundelegung der Merkatorkarte konstatiere ich z. B., daß San Franzisko, die Südspitze von Grönland und das Nordkap in gerader Linie liegen; werde mich aber dann nicht wundern, daß auf einer orthographischen Projektion, welche die nördliche Halbkugel der Erde darstellt, dies keineswegs der Fall ist. Ebenso dient eine bestimmte Abbildung der Welt als Grundlage für die Verwendung der üblichen geometrisch-kinematischen Termini, wobei der x_0-Achse die Bedeutung der Zeitachse zugeschrieben werde. (Von einem Körper, dessen Weltlinie im Bilde als eine vertikale Gerade erscheint, d. h. als eine Linie, auf welcher von den vier Koordinaten x_0, x_1, x_2, x_3 nur x_0 sich ändert, werden wir also z. B. sagen, daß er ruhe.) Objektive Bedeutung haben nur solche Beziehungen, welche unabhängig von der gewählten Abbildung bei beliebiger Deformation des Bildes bestehen bleiben; eine solche Beziehung ist z. B. das Sich-schneiden zweier Weltlinien. Soll eine spezielle Abbildung oder eine spezielle Klasse von Abbildungen gekennzeichnet werden, so muß dies physikalisch auf Grund der wirklichen Vorgänge und der Struktur geschehen: so verlangt es das „allgemeine Relativitätspostulat". Nach der „speziellen Relativitätstheorie" läßt sich insbesondere eine solche „Karte" der Welt entwerfen, in welcher 1. die Weltlinie jedes kräftefrei sich bewegenden Massenpunktes als Gerade erscheint, und 2. der von einem beliebigen Weltpunkt ausstrahlende Lichtkegel durch einen vertikalen geraden Kreiskegel vom Öffnungswinkel 90^0 dargestellt wird. Dieser Theorie nach hat also die Trägheits- und Kausalitäts-, damit aber auch die Maß-Struktur den Charakter des Starren, ein für allemal absolut Festgelegten. Unter jenen „normalen Abbildungen", welche den eben genannten Bedingungen genügen, läßt sich objektiv, ohne individuelle Aufweisung, keine engere Auswahl treffen.

Die Diskrepanz zwischen der kinematischen und dynamischen Analyse der Bewegung verlangt nach einer Auflösung. Huyghens hat sich, wie wir aus seinen Briefen wissen, bemüht, auch in der Dynamik den Standpunkt der Gleichwertigkeit aller Bewegungszustände durchzuführen; in seinen nachgelassenen Papieren ist ein dahingehender Versuch aufbewahrt worden (abgedruckt: Jahresber. der Deutschen Math.-Vereinig. **29**, 1920, S. 136). In unsern Tagen hat Mach in seiner Mechanik (7. Aufl. 1912) das gleiche unternommen; er möchte in der Abplattung der Erde eine Wirkung ihrer Rotation relativ zu den Fixsternen sehen, die Fixsterne sollen die Ebene des Foucaultschen Pendels halten und mitführen. Leibniz hingegen, wie bestimmt er sich auch gegen Newtons Metaphysik des Raumes wehrt, daran festhaltend, daß der Raum nicht mehr ist als „die bloße Ordnung der Körper untereinander", stimmt doch Newtons mechanischem Programm, die wahre Bewegung von der scheinbaren durch dynamische Kriterien zu unterscheiden, offenbar zu (vgl. Brief an Huyghens vom 12./22. Juni 1694, Math. Schr. II, S. 184, und die Erklärung in den In. rerum Math. metaph., Math. VII, S. 20: „Wir sagen, daß ein Objekt sich bewegt, wenn es seine Lage ändert und zugleich der Grund für diese Veränderung in ihm selbst gelegen ist"). Euler (Theoria motus 1765, insbesondere § 81) ist ebenfalls der Meinung, daß man das Prinzip der Relativität der Bewegung, wie einleuchtend es der Vernunft sei, notgedrungen den dynamischen Erfahrungen zum Opfer bringen müsse. Aus Kants Darlegungen in den „Metaphysischen Anfangsgründen"

kann man zur Not eine richtige Formulierung des Problems herauslesen, sie enthalten aber keinerlei Aufklärung. Übrigens hängt gemäß dem allgemeinen Relativitätspostulat der Begriff der relativen Bewegung mehrerer Körper gegeneinander, solange wir uns auf keine Weltstruktur stützen können, ebenso in der Luft wie der der absoluten Bewegung eines einzigen. Denn denkt man sich die vierdimensionale Welt als eine Plastelinmasse, die von einzelnen sich nicht schneidenden, aber sonst ganz unregelmäßig verlaufenden Fasern, den Weltlinien der Materieteilchen durchzogen ist, so kann man das Plastelin stetig so deformieren, daß nicht nur éine, sondern alle Fasern vertikale Geraden werden. Darum ist eine Lösung des Problems, die in konsequenter Verfolgung der Huyghens-Machschen Tendenzen eine Weltstruktur überhaupt ausschalten will, unmöglich. Suchen wir daher notgedrungen die Ursache für die dynamische Ungleichwertigkeit der Bewegungen in der Trägheitsstruktur der Welt, so erkennen wir klar, worin das Unbefriedigende der besprochenen Situation liegt: darin, daß etwas, was so mächtige Wirkungen tut wie die Trägheit — wenn sie z. B. bei einem Zugzusammenstoß im Kampf mit den Molekularkräften der beiden aufeinander fahrenden Züge die Wagen zerreißt —, selber nur eine starre, ein für allemal feste geometrische Beschaffenheit der Welt sein soll. Den dynamischen Charakter der Trägheit als einer den ablenkenden Kräften Widerstand entgegensetzenden Tendenz hat Leibniz (gegen Descartes) energisch betont, u. a. an de Volder (Philos. Schr., ed. Gerh., II, S. 170): „Aber es ist nicht dasselbe, ob etwas nur seinen Zustand beibehält, bis etwas eintritt, was ihn verändert — ein Fall, der auch dann vorkommt, wenn das Subjekt gegen beide Zustände ganz indifferent ist — oder aber, ob es, was weit mehr bedeutet, nicht indifferent ist, sondern eine Kraft und gleichsam eine Neigung hat, seinen Zustand beizubehalten und so der verändernden Ursache Widerstand zu leisten." Die Lösung ist demnach gegeben, sobald man sich entschließt, die Trägheitsstruktur als etwas Reales anzuerkennen, das Wirkungen auf die Materie nicht nur übt, sondern auch von ihr erleidet. Das ist der Schritt, den für die Maßstruktur des Raumes bereits Riemann tat; und in der Tat ist die Trägheits- mit der Maß-Struktur so eng verknüpft (legen doch die Maßverhältnisse des Raums die geraden Linien fest), daß man notwendig das Maßfeld als veränderungsfähig ansetzen muß, wenn man das Trägheitsfeld aus seiner geometrischen Starre erlöst. Einstein fand, unabhängig von Riemann, diesen Gedanken wieder und ergänzte ihn durch eine wichtige Erkenntnis, welche ihn erst physikalisch fruchtbar machte: aus der Gleichheit von schwerer und träger Masse, die vor ihm nur als ein rätselhaftes Faktum konstatiert aber nicht verstanden war, leitete er ab, daß die Gravitation in dem Dualismus von Trägheit und Kraft auf die Seite der Trägheit, nicht der Kraft gehört. In den Erscheinungen der Gravitation

gibt sich also des Trägheits- oder, wie ich lieber sage, des Führungs-Feldes Veränderungsfähigkeit und Abhängigkeit von der Materie kund. Die Zerspaltung des einheitlichen Führungsfeldes in einen homogenen, dem Galileischen Gesetz genügenden Bestandteil und eine viel schwächere Abweichung davon, Gravitation genannt, die sich um die einzelnen Sterne herumlegt, ist nicht absolut, sondern nur relativ zu einem bestimmten Koordinatensystem möglich. Aus dieser Auffassung ergaben sich zwingend die an die Stelle des Newtonschen Attraktionsgesetzes tretenden Gesetze, nach denen die Materie auf das Trägheitsfeld einwirkt. Die Folgerungen aus ihnen haben sich in der Erfahrung genau bestätigt.

Das Führungsfeld wird durch die Materie (schwach) erregt, wie eine Seefläche von den Dampfern, welche sie durchfahren; es geht in den durch die spezielle Relativitätstheorie geschilderten unerregten Zustand über, wenn alle Materie verschwindet, wie die Seefläche sich zur homogenen Ebene glättet, wenn die Schiffe im Hafen sind. Obwohl auch Einstein mit jenem Machschen Gedanken liebäugelt, ist es doch nach einer obigen Bemerkung ausgeschlossen, das Führungsfeld oder den „Äther" als eine selbständige Macht aus dem Naturgeschehen auszuschalten; nicht die Sterne führen die Schwingungsebene des Foucaultschen Pendels, sondern das Zusammengehen beider, des Foucaultschen Pendels und des Sternenkompasses, den die Richtungen der von den Sternen her eintreffenden Lichtstrahlen am irdischen Beobachtungsort bilden, beruht auf der gewaltigen Übermacht des Äthers in seiner Wechselwirkung mit der Materie. Nur darin irrte die alte, Trägheit und Gravitation absolut voneinander scheidende Auffassung, daß sie, im Bilde gesprochen, die tatsächliche Lage aller Wasserteilchen in dem durch die Schiffe erregten Seebecken aus einer absolut ausgezeichneten Ruhelage und einer durch die Schiffe bewirkten Elongation zusammensetzen wollte. Das ist falsch; denn kommt das Wasser am Abend, wenn alle Schiffe im Hafen sind, wieder zur Ruhe, so haben wir wohl denselben „qualitativen Zustand" wie am Morgen vor dem Ausfahren der Schiffe: die ungekräuselte ebene Fläche; aber der „materielle Zustand", der sich dahinter verbirgt, nämlich der Ort der verschiedenen Wasserteilchen, kann sich vollständig verschoben haben. Dies ist kein Widerspruch gegen den Satz vom zureichenden Grunde, welcher einen eindeutig bestimmten Gleichgewichtszustand des Seebeckens verlangt. Denn wenn alle Wasserteilchen gleichartig sind, so sind zwei Zustände des Seebeckens Z, Z', die dadurch auseinander hervorgehen, daß die Teilchen ihre Orte irgendwie untereinander vertauschen, jeder für sich betrachtet, durch nichts unterschieden. Nur nachdem man „ein Koordinatensystem zugrunde gelegt", d. h. hier die Teilchen mit Nummern versehen hat, welche künstliche Unterschiede unter ihnen einführen und während der Bewegung an ihnen haften bleiben, kann man von den beiden materiellen Zuständen Z, Z' als solchen sprechen. In Wahrheit ist aber nicht der einzelne materielle Zustand Z, die Anordnung, etwas Faßbares, sondern nur die Verschiebung des materiellen Zustandes $Z \to Z'$, die Permutation. Man vergleiche dazu die oben wiedergegebenen Bemerkungen Leibnizens zur Relativität des Ortes (S. 67).

Wir ziehen mit der „allgemeinen Relativitätstheorie" das Fazit der bisherigen historischen Entwicklung des Strukturproblems von Raum und Zeit folgendermaßen. Die Welt ist ein vierdimensionaler Riemannscher Raum, in welchem nach Festlegung einer Maßeinheit jedem von einem Punkte P mit den Koordinaten x_0, x_1, x_2, x_3 ausstrahlenden Linienelemente, das nach dem unendlich

benachbarten Punkte $P' = (x_i + dx_i)$ führt, eine Maßzahl

$$ds^2 = \sum_{i,k=0}^{3} g_{ik}\, dx_i\, dx_k \qquad (g_{ki} = g_{ik})$$

zukommt, die unabhängig ist vom benutzten willkürlichen Koordinatensystem. Die auf der rechten Seite stehende metrische Fundamentalform ist aber nicht positiv-definit, sondern besitzt éine negative Dimension; d. h. sie läßt sich durch Einführung geeigneter Koordinaten im Punkte P auf die nichts Unbestimmtes enthaltende Normalform

$$ds^2 = -dx_0^2 + dx_1^2 + dx_2^2 + dx_3^2$$

bringen. Nur zufolge dieses Umstandes scheidet der „Lichtkegel in P", auf welchem die von P ausgehenden Linienelemente liegen, die ds^2 zu Null machen, ein Gebiet der aktiven Zukunft von einem Gebiet der passiven Vergangenheit für P. Die Fundamentalform determiniert in einer leicht näher zu beschreibenden Weise das Verhalten der Uhren und Maßstäbe, sie legt den Verlauf der Lichtkegel in ihrer ganzen Ausdehnung fest und scheidet die Weltlinien der reinen Trägheitsbewegung (denen z. B. die Planeten folgen) aus der Gesamtheit aller möglichen Weltlinien aus. Ihre Koeffizienten, die stetigen Funktionen $g_{ik}(x_0, x_1, x_2, x_3)$ beschreiben relativ zu dem gewählten Koordinatensystem das Maßfeld oder den „Zustand des Äthers", der mit der Materie in Wechselwirkung steht.

Bei der Frage nach der ganzen Ausdehnung der Welt muß man unterscheiden zwischen den rein topologischen und den Maßverhältnissen. Bruno empfand den Übergang von dem in die Kristallsphäre eingeschlossenen, um ein Zentrum kreisenden Aristotelischen Weltsystem zu der indifferenten Weite des unendlichen, unzentrierten, überall von Sternen bevölkerten euklidischen Raumes, welcher der neueren Naturforschung zugrunde liegt, als eine mächtige Befreiung. Dennoch ist der Aristotelische Raum (wenn die begrenzende Kugelfläche nicht mehr zum Raum gehört) topologisch gar nicht, sondern nur seinen Maßbeziehungen nach von dem unendlichen verschieden. Der unendliche euklidische Raum führt zu Ungereimtheiten, wenn man annimmt, daß die Massen im großen gleichförmig durch das ganze Weltall verteilt sind und das Newtonsche Attraktionsgesetz gilt. Die entfernten Massen würden nämlich dann, obwohl die Gravitationskraft einer konstanten Masse mit dem reziproken Quadrat der Entfernung abnimmt, in der gesamten Gravitationswirkung derart überwiegen, daß die auf einen Stern ausgeübte Gesamtkraft ganz unbestimmt würde. Es ist aber auch möglich, daß der Raum endlich und dennoch unbegrenzt ist; wenn er nämlich in Analogie zu der geschlossenen zweidimensionalen Kugelfläche eine geschlossene dreidimensionale Mannigfaltigkeit wäre. Nach einer ansprechenden Deutung von A. Speiser (Klassische Stücke der Mathe-

matik, 1925, S. 53) hat Dante dadurch, daß er die vom Erdmittelpunkt, dem Sitze des Satanas, ausgehenden Radien nach einem Gegenpol, dem Quellpunkt der göttlichen Kraft, konvergieren läßt, des Aristoteles begrenzten Raum (der für das durch die Sinne wahrgenommene Abbild bestehen bleibt) im urbildlichen Sein zum geschlossenen Raum umgewandelt: des persönlichen Gottes Kraft muß von einem Zentrum ausstrahlen, kann nicht in räumlich-überräumlicher Ergossenheit die Weltkugel umfangen wie des Aristoteles „unbewegter erster Beweger". (Vgl. Divina Commedia, Paradiso, vom 28. Gesange ab.) In Zusammenhang mit seiner Gravitationstheorie und dem Versuch, in ihr das Machsche Prinzip zur Durchführung zu bringen, findet Einstein als den allein möglichen Gleichgewichtszustand der Welt einen geschlossenen Raum, der im großen homogen mit Masse erfüllt ist; die Gesamtmasse aller Sterne determiniert das Volumen des Gesamtraumes. Er entbehrt natürlich, im Gegensatz zum Danteschen Raum, eines ausgezeichneten Poles und Gegenpoles, ist vielmehr ebenso homogen wie der euklidische.

Berücksichtigt man die Zeit und streicht, um sich ein anschauliches Bild zu machen, zwei Raumdimensionen, so ist die Welt nach den beiden eben entwickelten Vorstellungen topologisch gleich einer Ebene oder gleich der Fläche eines beiderseits unendlich langen Kreiszylinders. Im ersten Fall hat sie einen einzigen zusammenhängenden unendlichfernen Saum; im zweiten Fall erstreckt sie sich von Ewigkeit zu Ewigkeit, sie trägt zwei Säume, den der unendlichfernen Vergangenheit und den der unendlichfernen Zukunft. Das ist der eigentliche Sinn der Lehre vom geschlossenen Raum.

Die Maßverhältnisse sind nach der Einsteinschen Kosmologie derartig, daß der von einem Weltpunkt ausgehende Lichtkegel sich unendlichoft überschlägt; von einem Sterne müßte ein Beobachter danach (wenn die Bilder nicht durch dünne trübende Medien im Weltenraum und durch Ablenkungen verwaschen werden) unendlichviele Bilder erblicken, die ihm den Stern in Zuständen zeigen, zwischen denen jedesmal die Zeit verflossen ist, die das Licht gebraucht, um rund um die Weltkugel zu laufen. Die Gegenwart wäre durchsetzt von den Gespenstern des Längstvergangenen. Doch ermöglichen nach de Sitter die Gravitationsgesetze auch eine massenleere, von Ewigkeit zu Ewigkeit sich erstreckende Welt, in welcher die Selbstüberdeckung des von einem Weltpunkt ausgehenden Gebietes der Zukunft nicht stattfindet. Diese kosmologischen Spekulationen können vielleicht schon bald mit der astronomischen Erfahrung in Kontakt treten. — Die Forderung, daß von jedem Weltpunkt *O* aus zwei (nicht nur in der nächsten Umgebung von *O*, sondern in ihrem ganzen Verlauf) getrennte Weltgebiete der aktiven Zukunft und der passiven Vergangenheit sich ergeben sollen, macht eine nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich geschlossene Welt unmöglich; in ihr würde das objektiv Einmalige nach der von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzenden Tradition als „ewige Wiederkunft" desselben Weltablaufs erscheinen.

Literatur.

I. Newton, Philosophiae naturalis Principia Mathematica, London 1687; zitiert ist nach der 3. Ausgabe, London 1726.

L. Lange, Die geschichtliche Entwicklung des Bewegungsbegriffs, 1886.

Das Relativitätsprinzip (Sammlung der wichtigsten Arbeiten von H. A. Lorentz,

A. Einstein, H. Minkowski, H. Weyl), herausgegeben von O. Blumenthal, 4. Aufl. Teubner 1922.
M. Born, Die Relativitätstheorie Einsteins und ihre physikalischen Grundlagen, 3. Aufl. 1922.
H. Weyl, Raum, Zeit, Materie, 5. Aufl. 1923.

17. SUBJEKT UND OBJEKT (DIE NATURWISSENSCHAFTLICHE AUSWIRKUNG DER ERKENNTNISTHEORIE).

Die Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten ist mit dem Aufbau der Naturwissenschaft eng verknüpft, seit Demokrit den Grundsatz aufstellte: „Nur in der Meinung (*νόμῳ, οὐ φύσει*) besteht das Süße, in der Meinung das Bittere, in der Meinung das Kalte, das Warme, die Farbe"; das wahrhaft Wirkliche aber seien unveränderliche Substanzteilchen, Atome, die sich im leeren Raum bewegen. Auch nach Plato (Theaitetos 156e) sind jene „Eigenschaften, hart, warm, und wie sie alle heißen, an und für sich nichts", sondern entstehen durch das Zusammentreffen einer vom Subjekt und einer vom Objekt ausgehenden „Bewegung". Das Wirkliche ist reine Aktivität; nur im „Bild", im Bewußtsein, das in der Mitte schwebt, ist Leiden. „Weiß oder rot, bitter oder süß, tönend oder stumm, wohl- oder übelriechend sind Namen für Wirkungen auf die Sinnesorgane", sagt Galilei, sie dürfen den Dingen selber ebensowenig zugeschrieben werden wie der Kitzel oder Schmerz, welchen die Berührung von Gegenständen hervorrufen kann. Eingehend handelt Descartes davon in den Schlußparagraphen der Principien und im Traité de la Lumière (die Theorie der Gesichtswahrnehmung verdankt ihm wichtige Fortschritte), ebenso Locke, On human understanding, 2. Buch, 8. Kap. §§ 13—22. In zweierlei Hinsicht, in philosophischer und in naturwissenschaftlicher, muß die Subjektivität der Sinnesqualitäten behauptet werden. Erstens kann eine solche Qualität ihrem Wesen nach nur im Bewußtsein, in der Empfindung gegeben sein; man sieht in ihr entweder eine der Empfindung anhaftende Beschaffenheit oder, bei feinerer Analyse, nicht ein reelles Moment an der Empfindung selbst, sondern ein dem intentionalen Objekt, das sich im Bewußtseinsakt „hinbildet", zugehörige Entität. Aber es ist schlechterdings unverständlich, wie die Qualität, losgelöst vom Bewußtsein, einem Ding an sich als Eigenschaft an sich beigelegt werden kann. Dies ist überhaupt der Grundgedanke des erkenntnistheoretischen Idealismus. Zweitens hängen die Qualitäten, mit denen sich für mich die Dinge der Außenwelt bekleiden, außer von ihnen selber ganz wesentlich ab erstens von den näheren physischen Umständen, insbesondere im Falle der Farbe von Beleuchtung und von der Beschaffenheit des zwischen dem Gegenstand und meinem Auge befindlichen Mediums, und zweitens von mir, von meiner psychophysischen Organisation. Auch mein Sehorgan ergreift die Gegenstände nicht an ihrem

Ort; sondern was ich sehe, ist allein bestimmt durch den Zustand des optischen Feldes an der Berührungsstelle mit meinem Sinnesleib (der Retina). Das sind naturwissenschaftliche Tatsachen, die auch der Realist zugeben muß. Wie anders würde uns die Welt visuell erscheinen, wenn unser Auge für andere Wellenlängen empfindlich wäre oder wenn die physiologischen Prozesse auf der Retina das unendlichdimensionale Reich der physikalisch verschiedenen zusammengesetzten Farben nicht in eine bloß 2-dimensionale, sondern eine 3- oder 4-dimensionale Mannigfaltigkeit verwandelten!

Im Gegensatz zu den „sekundären" werden die primären, die raumzeitlichen Eigenschaften der Körper, Größe, Gestalt und Bewegung, von Demokrit, von Descartes, von Locke für objektiv erklärt. „Die Ideen der primären Eigenschaften", heißt es a. a. O. bei Locke, „sind Ebenbilder, die der sekundären nicht." Während man nach Descartes zwischen realem Vorgang und Wahrnehmung (Schallwellen und Ton) so wenig eine Ähnlichkeit fordern darf wie zwischen einer Sache und dem sie bezeichnenden Wort, hält er daran fest, daß die auf den Raum bezüglichen Ideen objektive Geltung haben, weil wir sie im Gegensatz zu den Qualitäten klar und deutlich erkennen. Was wir aber so erkennen, ist nach dem Grundsatz seiner Erkenntnislehre wahr. Zur Stütze dieses Prinzips muß er sich freilich auf die Wahrhaftigkeit Gottes berufen, der uns nicht täuschen wolle. Ist einmal der Grundgedanke des Idealismus aufgeleuchtet, soll aber trotzdem die reale Welt aus Elementen aufgebaut werden, die im Bewußtsein liegen, aber als real hingenommen werden, weil sie aus irgendeinem Grund als besonders vertrauenerweckend erscheinen, so kommt man offenbar um einen solchen die Wahrheit verbürgenden Gott nicht herum. „Er ist die Brücke ... zwischen dem einsamen, irren, nur einem, dem Selbstbewußtsein gewissen Denken und der Außenwelt. Der Versuch ist etwas naiv ausgefallen, aber man sieht doch, wie scharf schon Cartesius das Grab der Philosophie abmaß; sonderbar ist freilich, wie er den lieben Gott als Leiter gebrauchte, um herauszukriechen. Doch schon seine Zeitgenossen ließen ihn nicht über den Rand .." (Aus Georg Büchners philosophischen Aufzeichnungen). Hobbes (De corpore) geht von der Fiktion einer Aufhebung des Universums aus, um es dann schrittweise durch Konstruktion aus der Vernunft wieder entstehen zu lassen; aber auch er benutzt dabei als Konstruktionsmaterial die allgemeinen Vorstellungen, welche den Rückstand der Erfahrung bilden, insbesondere die Vorstellungen von Raum und Zeit. Diesem Standpunkt entspricht die Physik von Galilei, Newton, Huyghens, welche das Weltgeschehen als anschaulich vorgestellte Bewegungsvorgänge im Anschauungsraum konstruiert; sie hat daher einen absoluten euklidischen Raum als stehendes Medium nötig, in welches die Bewegungen sich einzeichnen. Bekannt ist die Äußerung Galileis (Opere ed. Alberi VII, S. 355): „Das wahre Buch der Philosophie ist das Buch der Natur, welches immer aufgeschlagen vor unseren Augen liegt, es ist aber in anderen Lettern geschrieben als in denen des Alphabets; die Lettern sind Triangel, Quadrate, Kreise, Kugeln, Kegel, Pyramiden und andere geometrische Figuren."

Zu radikalerer Auffassung dringt Leibniz vor: „Betreffs der Körper kann ich beweisen, daß nicht nur Licht, Wärme, Farbe u. dgl., sondern auch Bewegung, Figur und Ausdehnung nur erscheinende Qualitäten sind" (Philos. Schr. VII, S. 322). Auch Berkeley und Hume sind zu nennen. D'Alembert rechtfertigt den Gebrauch des „Rückstandes der Erfahrung" zur Konstruktion der objektiven Welt nicht mehr wie Descartes durch die Klarheit und Deutlichkeit der Ideen, sondern allein durch den Erfolg der Methode. Nach Kant sind Raum und Zeit

lediglich Formen unserer Anschauung. Stumpf (Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung, 1873, S. 22) bezeichnet es als unsinnig, die Atome sich als räumliche Körper ohne Farbqualitäten vorzustellen, durch deren Bewegungsspiel erst die Ätherschwingungen ausgelöst werden, welche vermöge ihrer Wellenlänge Träger der Farbe sind; denn so wenig eine Farbe ohne räumliche Ausdehnung, so wenig könne (nach der Lehre von Berkeley und Hume) ein Raum ohne eine ihn bekleidende Farbqualität vorgestellt werden. Als Medium, in welchem die Physik die Außenwelt konstruiert, darf darum nicht der anschauliche Raum und die anschauliche Zeit dienen, sondern ein vierdimensionales Kontinuum im abstrakt-arithmetischen Sinne. Waren die Farben für Huyghens „in Wirklichkeit" Ätherschwingungen, so erscheinen sie jetzt nur noch als mathematische Funktionsverläufe von periodischem Charakter, wobei in den Funktionen als Repräsentanten des auf Koordinaten bezogenen raumzeitlichen Mediums vier unabhängige Variable auftreten. Was übrigbleibt, ist somit schließlich eine symbolische Konstruktion, genau in dem Sinne, wie sie von Hilbert in der Mathematik durchgeführt wird.

Die Konstruktion dieser nur noch in Symbolen darzustellenden objektiven Welt aus dem mir in der Anschauung unmittelbar Gegebenen vollzieht sich in verschiedenen Stufen, wobei der Fortgang von Stufe zu Stufe dadurch erzwungen wird, daß jeweils das auf einer Stufe Vorhandene sich als Erscheinung einer höheren Wirklichkeit, der Wirklichkeit nächster Stufe, enthüllt. Das typische Beispiel dafür ist, wie sich die räumliche Körpergestalt als ein Identisches in den verschiedenen perspektivischen Ansichten konstituiert. Vorbedingung dafür ist, daß der Standpunkt, von dem aus das einzelne perspektivische Bild erscheint, variiert wird und die verschiedenen wirklich eingenommenen Standpunkte selber sich geben als Ausschnitt aus einem in uns angelegten, wenn schon unendlichen Kontinuum von Möglichkeiten. Wir kommen darauf im nächsten Paragraphen zurück. Die systematische naturwissenschaftliche Darstellung wird aber den umgekehrten Weg gehen: sie wird die Symbolwelt rein für sich hinstellen und dann, alle Zwischenstufen überspringend, zu schildern versuchen, welche objektiven Zustandsverläufe zu welchen unmittelbaren Bewußtseinsgegebenheiten führen.

So lehrt die Perspektive aus der räumlichen Gestalt eines Körpers und dem Standort des Beobachters relativ zum Körper das optische Bild finden. Ein schon den obersten Stufen angehöriges physikalisches Beispiel ist die Konstitution der Begriffe „elektrisches Feld, elektrische Feldstärke". Im Raum zwischen geladenen Konduktoren finden wir, daß ein schwach geladenes „Probekügelchen" an jeder Stelle P eine nach Größe und Richtung bestimmte Kraft $\mathfrak{K} = \mathfrak{K}(P)$ erfährt; immer wieder dieselbe Kraft $\mathfrak{K}$, wenn ich das Kügelchen an dieselbe Raumstelle P zurückbringe. Verwende ich verschiedene Probekörper, so stellt sich heraus, daß die Kraft von ihm abhängt, jedoch so, daß man eine Faktorenspaltung vornehmen kann

$$\mathfrak{K}(P) = e \cdot \mathfrak{E}(P),$$

wo der vektorielle Faktor $\mathfrak{E}(P)$, die elektrische Feldstärke (außer vom Ort P) nur von den Konduktoren, nicht vom Zustand des Probekügelchens abhängt, während umgekehrt der skalare Faktor e, die Ladung des Probekörpers, nur durch dessen Zustand bedingt ist und sich als der gleiche erweist, in welche elektrischen Felder man ihn auch immer hineinbringt. Hier gehen wir von der Kraft als dem Gegebenen aus; die geschilderten Tatsachen aber führen uns dazu, ein durch die vektorielle Ortsfunktion $\mathfrak{E}(P)$ mathematisch beschriebenes elektrisches Feld anzunehmen, das die Konduktoren umgibt und vorhanden ist, gleichgültig ob wir die von ihm ausgeübte Kraft an einem Probekügelchen konstatieren oder nicht. Der Probekörper ist nur das Mittel, das Feld wahrnehmbar und meßbar zu machen. Die Gleichung $\mathfrak{K} = e \cdot \mathfrak{E}$ tritt jetzt nicht mehr als Definition von $\mathfrak{E}$ auf, sondern ist ein (unter Umständen zu korrigierendes) Naturgesetz, welches die ponderomotorische Wirkung bestimmt, die ein elektrisches Feld $\mathfrak{E}$ auf eine hineingebrachte Punktladung e ausübt. Da nach der Maxwellschen Theorie das Licht nichts anderes ist als ein periodisch veränderliches elektromagnetisches Feld von sehr kleiner Periode, so besitzen wir im Auge ein Sinnesorgan, mit Hilfe dessen wir gewisse elektrische Felder auch anders als durch ihre ponderomotorischen Wirkungen wahrnehmen. In der systematischen Darstellung wird man ohne jede Erklärung, rein „symbolisch" eine elektrische Feldstärke $\mathfrak{E}$ einführen, die Gesetze hinstellen, welchen sie genügt (z. B.: das Linienintegral von $\mathfrak{E}$, über eine geschlossene Raumkurve erstreckt, ist $= 0$) und die Gesetze, nach denen mit ihr ponderomotorische Kräfte verknüpft sind. Betrachten wir die Kräfte als das direkt Nachweisbare, so ist damit dann der Anschluß an das Gegebene vollzogen.

Man kann sagen, daß die Physik erst in der allgemeinen Relativitätstheorie sich vollständig von Raum und Zeit der Anschauung als Konstruktionsmitteln der objektiven Welt frei gemacht hat; in dem von ihr entworfenen Schema (das übrigens alle früher vertretenen Standpunkte als Sonder- oder Grenzfälle einschließt) möge daher auch das Verhältnis von Subjekt und Objekt an einem typischen Fall erläutert werden. Es handle sich um die Beobachtung zweier oder mehrerer Sterne; das auffassende Bewußtsein vereinfache ich zu einem Punktauge, dessen Weltlinie B heiße. Die Beobachtung finde statt im Momente O seines Lebens. Die Konstruktion ist auszuführen im vierdimensionalen Zahlenraum; nur um mich leichter verständlich zu machen, entwerfe ich eine geometrische Figur. Σ sind die Weltlinien zweier Sterne; auf dem von O ausstrahlenden rückwärtigen Lichtkegel $\mathfrak{K}$, der die beiden Sternlinien Σ in je einem Punkte trifft, verlaufen die Weltlinien Λ der Lichtsignale, die von den Sternen her in O eintreffen. Durch eine gewisse rein arithmetisch beschreibbare Konstruktion bestimmt sich daraus die Maßzahl ϑ des Winkels, unter welchem die Sterne dem Beobachter in O erscheinen. Diese Konstruktion ist „invariant", d. h. von solcher Art, daß sie zu der gleichen Maßzahl ϑ führt, wenn sie, nach einer beliebigen Deformation

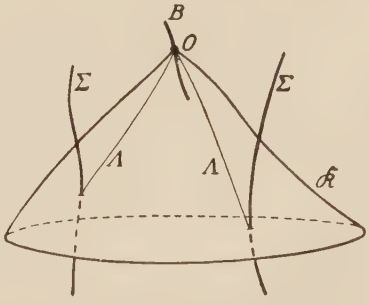


Fig. 3. Data, welche auf die Beobachtung des Winkelabstandes zweier Sterne von Einfluß sind.

des ganzen Bildes, von neuem gemäß der gleichen Vorschrift an dem verzerrten Bilde vorgenommen wird. Und in ihr ist alles enthalten: die Abhängigkeit des Winkels von den Sternen selber, von den zwischen den Sternen und dem Beobachter sich ausbreitenden metrischen Feld, vom Ort des Beobachters in der Welt (räumliche Perspektive) und von seinem Bewegungszustand (es ergeben sich in O verschiedene Winkelwerte, je nach der Richtung der O passierenden Linie B; das ist die unter dem Namen der Aberration bekannte Geschwindigkeitsperspektive). Jene Winkel ϑ zwischen je zwei Sternen eines Sternbildes bestimmen die objektiv nicht zu beschreibende, sondern nur in der Anschauung zu erlebende visuelle Gestalt des Sternbildes, die erscheint unter der gleichfalls nicht objektiv zu fassenden Voraussetzung, daß Ich jenes Punktauge bin. Stimmen sie mit denen eines zweiten Sternbildes überein, so erscheinen beide Sternbilder im Momente O in der gleichen, sonst in verschiedener Gestalt. — Die objektive Welt ist schlechthin, sie geschieht nicht. Nur vor dem Blick des in der Weltlinie meines Leibes emporkriechenden Bewußtseins „lebt" ein Ausschnitt dieser Welt „auf" und zieht an ihm vorüber als räumliches, in zeitlicher Wandlung begriffenes Bild.

Bei der Konstruktion der Winkel ϑ spielt eine wichtige Rolle die in jedem Moment O für das Bewußtsein sich vollziehende „Spaltung" der Welt in Raum und Zeit; sie ist objektiv so zu beschreiben: Sind e_0, e_1, e_2, e_3 die Komponenten eines Vektors, der in O die Richtung von B angibt, so wird meine nächste räumliche Umgebung in O aufgespannt durch alle von O ausstrahlenden Linienelemente (dx_0, dx_1, dx_2, dx_3), welche orthogonal zu e sind, d. h. der Gleichung

$$\sum_{i,k=0}^{3} g_{ik}\, dx_i e_k = 0$$

genügen.

So sind im objektiven Bestand alle Gründe enthalten, um den subjektiven Erscheinungen gerecht zu werden: keine Verschiedenheit im Erleben, der nicht eine Verschiedenheit im zugrunde liegenden objektiven Bestand korrespondierte (und zwar eine Verschiedenheit, die invariant ist gegenüber beliebigen Koordinatentransformationen). Zu ihm gehört aber selbstverständlich der Leib des Ich als physisches Ding mit dazu. Das unmittelbar Erlebte ist subjektiv und absolut; wie nebelhaft es auch sein mag, in dieser seiner Nebelhaftigkeit ist es ein so und nicht anders Gegebenes. Die objektive Welt hingegen, mit der wir in unserm praktischen Leben beständig rechnen und welche die Naturwissenschaft rein herauszukristallisieren sucht — durch Methoden, welche die konsequente Fortbildung derjenigen Kriterien sind, nach denen sich uns, den in natürlicher Einstellung dahinlebenden Menschen, die Wirklichkeit konstituiert —, diese objektive Welt ist notwendig relativ; durch ein Bestimmtes (Zahlen oder andere Symbole) nur zu repräsentieren, nachdem in die Welt willkürlich ein Koordinatensystem hineingetragen ist.

Dieses Gegensatzpaar: subjektiv-absolut und objektiv-relativ scheint mir eine der fundamentalsten erkenntnistheoretischen Einsichten zu enthalten, die man aus der Naturforschung ablesen kann. Wer das Absolute will, muß die Subjektivität, die Ichbezogenheit, in Kauf nehmen; wen es zum Objektiven drängt, der kommt um das Relativitätsproblem nicht herum. Sehr schön und lebendig wird dieser Gedanke entwickelt in der Einleitung des oben zitierten Buches von Born über die Relativitätstheorie.

Innerhalb der Naturwissenschaft bezeichnen die weltanschaulichen Gegensätze von Realismus und Idealismus einander nicht widersprechende methodische Prinzipien. Wir konstruieren in ihr eine objektive Welt, welche zur Erklärung der Bewußtseinsgegebenheiten dem Grundprinzip genügen muß, das wir schon früher mit Helmholtz dahin formulierten (S. 22): Eine Verschiedenheit der sich uns aufdrängenden Wahrnehmungen ist stets in einer Verschiedenheit der reellen Bedingungen fundiert. Lambert spricht einen speziellen Fall davon in seiner Photometria (1760) als Axiom aus: „Eine Erscheinung ist dieselbe, sooft dasselbe Auge auf dieselbe Weise affiziert wird." Hier verfährt die Naturwissenschaft realistisch.

Denn solange ich bei dem schlechthin Gegebenen, genauer: dem schlechthin Gegebenen des Augenblicks stehen bleibe, ist offenbar kein Bedürfnis vorhanden, es durch eine objektive Welt zu unterbauen. Aber auch wenn ich Erinnerung hinzunehme und ihre Triftigkeit grundsätzlich anerkenne, wenn ich die Inhalte fremden Bewußtseins als den meinen gleichberechtigte Data akzeptiere, mich dem Geheimnis der intersubjektiven Verständigung öffnend und ihr Glauben beimessend, brauchte ich nicht so zu verfahren, wie wir wirklich tun, sondern könnte statt dessen nach den „Transformationen" suchen, welche zwischen den Bildwelten verschiedener Bewußtseine vermitteln. Eine solche Darstellung wäre der Leibnizschen Monadologie angemessen. Statt von einem gegebenen Körper das perspektivische Bild zu konstruieren, das er von einem relativ zu ihm gegebenen Standort darbietet, und umgekehrt aus mehreren perspektivischen Aufnahmen, wie die Photogrammetrie tut, den Körper zu konstruieren, würde ich unter Ausschaltung des Körpers direkt die Aufgabe etwa so stellen: Wenn A, B, C drei an einen Punktleib gebundene Bewußtseine sind, die gesetzmäßigen geometrischen Zusammenhänge anzugeben, in denen die drei Bilder zueinander stehen, die je eine der drei Personen von demselben in ihrem Gesichtsfeld befindlichen Körper K und den Standorten der beiden andern Personen empfängt. Dies Verfahren wäre viel unübersichtlicher, ja es wäre undurchführbar wegen der Lückenhaftigkeit jedes einzelnen Bewußtseins im Vergleich zu der vollständigen realen Welt. Jedenfalls ist kein Zweifel, daß in dieser Hinsicht die Naturwissenschaft so verfährt, wie es der realistischen Einstellung entspricht.

Doch konzediert sie anderseits dem Idealismus, daß ihre objektive Wirklichkeit nicht gegeben, sondern aufgegeben ist und nicht absolut, sondern nur relativ zu einem willkürlich angenommenen Koordinatensystem und in bloßen Symbolen konstruiert werden kann. Vor allem kommt aber der Kerngedanke des Idealismus in der Umkehrung des obigen Grundsatzes zur Geltung: das objektive Weltbild darf keine Verschiedenheiten zulassen, die nicht in Verschieden-

heiten der Wahrnehmung sich kundgeben können; ein prinzipiell der Wahrnehmung unzugängliches Sein wird nicht zugestanden. Leibniz sagt aus Anlaß der Fiktion einer absoluten Bewegung (Hauptschriften, hrg. v. Cassirer I, S. 188): „Ich erwidere, daß die Bewegung zwar von der Beobachtung, aber keineswegs von der Möglichkeit der Beobachtung überhaupt unabhängig ist. Bewegung gibt es nur dort, wo eine der Beobachtung zugängliche Änderung stattfindet. Ist diese Veränderung durch keine Beobachtung feststellbar, so ist sie auch nicht vorhanden." Es ist zwar richtig, daß viele physikalisch verschiedene Farben genau die gleiche Empfindung des Rot hervorrufen. Schickt man aber alle diese Rots durch dasselbe Prisma, so gibt sich die physikalische Verschiedenheit auch in einer wahrnehmungsmäßigen Verschiedenheit des farbigen Lichtbüschels hinter dem Prisma kund; durch das Prisma wird sozusagen die verborgene Verschiedenheit für die Wahrnehmung aufgebrochen. Eine Verschiedenheit aber, die sich auf keine Weise für die Wahrnehmung aufbrechen läßt, ist ein Unding. Das ist ein sehr wichtiger methodischer Grundsatz der theoretischen Konstruktion.

Die Formel für das Maßfeld, welches eine Masse, z. B. die Sonne umgibt, läßt sich in der Form, wie sie gewöhnlich angegeben wird, wenn man die darin auftretenden Koordinaten als Abbildung des wirklichen Raumes auf einen euklidischen Bildraum deutet, so interpretieren: (I) In Wahrheit gilt die euklidische Geometrie; aber das um unser Massenzentrum O herum kugelsymmetrische Gravitationsfeld wirkt derart auf die starren Körper ein, daß ein in P befindlicher radial gerichteter Maßstab eine Verkürzung im Verhältnis $\sqrt{1-\frac{2a}{r}} : 1$ erleidet (r die Entfernung OP, a eine durch die Masse bestimmte Konstante), während ein senkrecht zu OP angelegter Maßstab ungeändert bleibt. Warum sollen Maßstäbe, die durch Erwärmung ihre wahre Länge ändern, nicht in ähnlicher Weise auch auf ein Gravitationsfeld reagieren? Benutzt man aber ein gewisses anderes Koordinatensystem, so kommt man zu folgender Beschreibung: (II) In Wahrheit gilt die euklidische Geometrie; der Maßstab im Punkte P wird aber, welche Richtung er auch einnehmen mag, im Verhältnis

$$\left(1+\frac{a}{2r}\right)^2 : 1$$

durch das Gravitationsfeld geändert. Beide Beschreibungen drücken denselben Sachverhalt aus. Jedem möglichen Koordinatensystem entspricht eine besondere Korrekturvorschrift zur Rettung der euklidischen Geometrie. Aber die eine ist so gut wie die andere, jede führt in den nachprüfbaren Sachverhalt ein willkürliches Element ein, das gar keine durch die Wahrnehmung zu kontrollierende Folgen hat und daher ausgeschieden werden muß und auch ausgeschieden werden kann: indem man nämlich mit Einstein lediglich von der durch das Verhalten der Maßstäbe definierten physischen Geometrie Gebrauch macht, die freilich von der euklidischen abweicht. Die Theorie (I) oder (II) kann bei geeigneter Formulierung in zwei Teile gespalten werden: die Einsteinsche Theorie (E) und einen Zusatz (Z), der mit (E) nicht zusammenhängt und die Wirklichkeit nicht berührt, also abgestoßen werden muß; vgl. die schematische Figur. — An

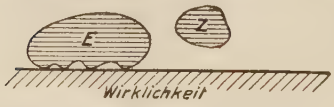


Fig. 4. Schematische Darstellung einer Theorie mit überflüssigem Bestandteil Z.

dem Bohrschen Modell des Wasserstoffatoms, in welchem die Periodizität des ausgesandten Lichts nichts zu tun hat mit der periodischen Umlaufszeit des Elektrons um den Atomkern, empfinden wir es, in so wunderbarer Weise es auch das Spektrum erklärt, als störenden Zug, der durchaus beseitigt werden muß, daß der Periode des Elektronenumlaufs kein Beobachtungsdatum korrespondiert. — Poincaré macht einmal zur Erläuterung der Idee der Relativität die Fiktion, daß über Nacht, während alles Bewußtsein schläft, die ganze Welt mit allen in ihr enthaltenen Körpern einschließlich meines Leibes in einem bestimmten Verhältnis sich vergrößere; weder ich noch irgendein anderer würde davon nach dem Erwachen das Geringste merken. Diesem Geschehnis gegenüber macht die Naturwissenschaft mit dem Idealisten gemeinsame Sache; denn was soll unter solchen Umständen die Aussage, daß die Welt sich vergrößert habe, überhaupt noch bedeuten? Nur da darf Verschiedenheit gesetzt werden, wo die Annahme der Gleichheit in Kollision kommt mit dem Grundsatz, daß Gleiches unter gleichen Bedingungen (insbesondere gleicher objektiver Beschaffenheit, Stellung und Bewegung des Subjekts) gleich wahrgenommen wird, (und mit dem Kausalsatz)[1]).

Zwischen der wirklichen Welt und dem Gegebenen besteht eine Zuordnung, eine Abbildung im mathematischen Sinne; doch steht dabei auf der einen Seite die eine quantitativ bestimmte objektive Welt, auf der andern Seite nicht allein das tatsächlich und augenblicklich Gegebene, sondern die möglichen (ev. erinnerten oder auf bestimmte Willensintentionen hin erwarteten) Wahrnehmungen eines Ich, und es gehen dann in die Zuordnung außer dem einmaligen objektiven Bestand der Welt noch die möglichen objektiven Zustände dieses wahrnehmenden Ich (Weltlinie des Leibes usw.) ein. Helmholtz stellt den Grundsatz „der empiristischen Ansicht" auf (Physiolog. Optik, III, S. 433): „Die Sinnesempfindungen sind für unser Bewußtsein Zeichen, deren Bedeutung verstehen zu lernen, unserm Verstande überlassen ist." Man kann Helmholtz hierin, so wie er es meint, zustimmen und doch mit Husserl der Ansicht sein, daß das Raumding, das ich sehe, bei all seiner Transzendenz Wahrgenommenes, in seiner Leibhaftigkeit bewußtseinsmäßig Gegebenes ist (Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, in seinem Jahrbuch für Philosophie, Bd. 1, 1913, S. 75 und 79), indem die Empfindungsdaten in der konkreten Einheit der Wahrnehmung durch „Auffassungen" beseelt sind und in dieser Beseelung die „darstellende Funktion" üben, bzw. in eins mit ihr das ausmachen, was wir „Erscheinen von" Farbe, Gestalt usw. nennen. Hier wird lediglich eine jener Stufen geschildert, durch die hindurch sich die Konstitution der Außenwelt vollzieht. Und man darf dabei nicht leugnen wollen, daß die bestimmte Art, in der sich durch jene beseelenden Funktionen ein leibhaftes Ding vor mich hinstellt, gerichtet wird von einer Unsumme früherer Erfahrungen. Denn wie anders sollte man sie schildern als dadurch, daß „wir stets solche Objekte als im Gesichtsfelde vorhanden uns vorstellen, wie sie vorhanden sein müßten, um unter gewöhnlichen normalen Bedingungen des Gebrauchs unserer Augen denselben Eindruck ... hervorzubringen" (Helmholtz, Physiologische Optik, III, S. 4). Und als Wirklichkeitskriterien spielen sie gar keine Rolle. Helmholtz spricht hier von „unbewußten Schlüssen". Das klingt einigermaßen bedenklich, doch betont er ausdrücklich, sie seien nur in ihrem Resultate einem Schlusse, genauer einem Analogieschlusse gleich, obschon die zugrunde liegenden psychischen Akte wahrscheinlich von den bei bewußten Schlüssen vor sich gehenden ganz verschieden sind und ihr Effekt auch nicht durch bessere Einsicht aufgehoben werden kann. Der sinnliche Eindruck eines Spiegelbildes oder eines ins Wasser ragenden gebrochenen Stabes oder des Regenbogens täuscht natürlich nicht, erst das leibhafte Ding, das jener Eindruck nach Husserl vor mich hinstellt, ist ein Irrtum; das wahrhaft Vorhandene kann immer nur unter Berücksich-

[1]) Dieser Grundsatz kann nicht als eine Definition der objektiven Gleichheit angesprochen werden, sondern nur als eine implizite Forderung, weil darin der Begriff der Gleichheit zweimal (Gleiches unter gleichen Bedingungen) auftritt.

tigung aller sinnlichen Zeichen ermittelt werden, welche in den angeführten Beispielen bald die obwaltenden „ungewöhnlichen" Bedingungen erkennen lassen. Man denke sich den Fall, daß die Wellenlängen desjenigen Lichtes, für welches unser Auge empfindlich ist, von der Größenordnung der Atomabstände in festen Körpern wären; wie schwer wären dann die optischen „Zeichen" (die Laueschen Röntgenogramme) für uns zu deuten! Bei der endgültigen Beschreibung des Zusammenhangs zwischen dem Gegebenen und der Wirklichkeit tut man demnach besser, alle Zwischenstufen der Konstitution zu ignorieren.

Und welche Bedeutung hat die nur in Symbolen darzustellende objektive Welt für das in lauter anschaulichen Gegebenheiten sich bewegende Leben des natürlich eingestellten Menschen? Helmholtz antwortet (a. a. O., S. 18): „Wenn wir jene Symbole richtig zu lesen gelernt haben, so sind wir imstande, mit ihrer Hilfe unsere Handlungen so einzurichten, daß dieselben den gewünschten Erfolg haben, d. h. daß die erwarteten neuen Sinnesempfindungen eintreten. Eine andere Vergleichung zwischen den Vorstellungen und den Dingen gibt es nicht nur in der Wirklichkeit nicht — darüber sind alle Schulen einig —, sondern eine andere Art der Vergleichung ist gar nicht denkbar und hat gar keinen Sinn." „Eine solche Vorstellung von einem einzelnen individuellen Körper ist also in der Tat schon ein Begriff, welcher eine unendliche Anzahl von einzelnen in der Zeit aufeinander folgenden Anschauungen unter sich begreift, die alle aus ihm abgeleitet werden können. Die Vorstellung eines einzelnen individuellen Tisches, welche ich in mir trage, ist richtig und genau, wenn ich aus ihr richtig und genau herleiten kann, welche Empfindungen ich haben werde, wenn ich mein Auge und meine Hand in diese und jene bestimmte Stellung gegen den Tisch bringen werde. Welche andere Art der Ähnlichkeit zwischen einer solchen Vorstellung und dem dadurch vorgestellten Körper sein kann, weiß ich nicht zu begreifen." (A. a. O., § 26.) Im gleichen Sinne bemerkt Leibniz zu den Cartesischen Prinzipien (Philos. Schr. IV, S. 356): „Von den Sinnendingen können wir nichts anderes wissen, noch brauchen wir von ihnen etwas anderes zu verlangen, als daß sie unter sich, wie mit den unzweifelhaften Vernunftgründen übereinkommen und daß somit die Zukunft aus der Vergangenheit bis zu einem gewissen Grade vorausgesehen werden kann. Nach einer anderen Wahrheit oder Realität, als sie hierin verbürgt ist, in ihnen zu forschen, ist vergebens, — die Skeptiker dürfen nichts anderes fordern, die Dogmatiker nichts anderes verheißen." Oder Husserl (Ideen, S. 311 und 312): „Zum Wesen eines Dingnoëmas gehören ideale Möglichkeiten der Grenzenlosigkeit im Fortgange einstimmiger Anschauungen, und zwar nach typisch bestimmt vorgezeichneten Richtungen." Aber im Aufbau der Erfahrungswirklichkeit treten auch Unstimmigkeiten auf, die zu „Korrekturen" zwingen; darauf beruht der empirische Charakter der Wirklichkeitserkenntnis, die notwendig durch Irrtümer hindurchgeht. „Dingliche Existenz ist nie eine durch die Gegebenheiten als notwendig geforderte, sondern in gewisser Art immer zufällige (präsumptive

Wirklichkeit). Das meint: immer kann es sein, daß der weitere Verlauf der Erfahrung das schon mit erfahrungsmäßigem Recht Gesetzte preiszugeben nötigt" (Husserl, Ideen, S. 86). Es bestünde durchaus die Möglichkeit, daß jeder Ansatz von Einstimmigkeit im Bildverlaufe der Wahrnehmungen unrettbar „explodierte"; dann würde sich durch ihren Abgleich nach Vernunftprinzipien keine wirkliche Welt konstituieren.

Die Anforderungen, die sich auf Grund unserer Erörterungen für eine richtige Theorie des Weltablaufs ergeben, lassen sich etwa so formulieren: 1. Einstimmigkeit. Der bestimmte Wert, welcher einer in der Theorie vorkommenden Größe in einem individuell bestimmten Fall zuzuschreiben ist, wird auf Grund der theoretisch gesetzten Verknüpfungen und der Berührung mit dem wahrnehmungsmäßig Gegebenen ermittelt. Jede derartige Ermittlung muß zu dem gleichen Ergebnis führen. So führen alle Bestimmungen der Elektronenladung *e* unter Benutzung der von den physikalischen Theorien aufgestellten Gesetze zusammen mit der Beobachtung zu dem gleichen Wert von *e* (innerhalb der Genauigkeitsgrenzen der Beobachtung). Besonders häufig werden miteinander verglichen eine (verhältnismäßig!) direkte Beobachtung der in Rede stehenden Größe (z. B. des Sternortes eines Kometen in einem gewissen Augenblick) und eine Berechnung auf Grund anderer Beobachtungen (z. B. der aus den beobachteten Sternörtern an vorangegangenen Tagen nach der Newtonschen Theorie berechnete Ort im gewünschten Augenblick). Die Forderung der Einstimmigkeit involviert die Widerspruchslosigkeit, geht aber über sie hinaus, da sie die Theorie mit der Erfahrung in Kontakt bringt. 2. Es muß prinzipiell stets möglich sein, auf Grund anschaulicher Gegebenheiten den bestimmten Wert einer in der Theorie vorkommenden Größe in einem individuell bestimmten Falle zu ermitteln. Hierin spricht sich das Postulat aus, daß die Theorie keine zur Erklärung der Erscheinungen überflüssigen Bestandteile enthalten darf.

Hume hat mit unerbittlicher Konsequenz den Standpunkt festzuhalten versucht, das Gegebene sei die volle Wirklichkeit. Indem durch ihn deutlich wurde, wie vollständig dieser Standpunkt versagt zur Erklärung derjenigen Erkenntnispositionen, die in Leben und Wissenschaft eine grundlegende Rolle spielen, hat er das Realitätsproblem erst in seiner ganzen Schwere aufgezeigt. Die Wirklichkeit konstituierende Vernunft tritt bei ihm unter dem Namen der Einbildungskraft auf. Mit voller Ehrlichkeit bekennt er den unheilbaren Zwiespalt zwischen Denken und Leben, in den er gerät. Sein Ansatz ist nicht minder undurchführbar wie die Begründung der Arithmetik als Lehre von den *in concreto* vorhandenen Zahlzeichen. Der Positivismus eines Mach und Avenarius scheint mir nur eine weniger folgerichtige Erneuerung des Humeschen Versuchs; denn bei ihnen spielen theoretische Setzungen, die Hume streng vermieden hatte, wieder eine beträchtliche Rolle. Damit sind wir aber

schon mitten in der theoretischen Konstruktion drin, die dem Bestreben entspringt, das Gegebene zur Totalität zu ergänzen, und haben keinen Anlaß mehr, als ihr Baumaterial die sinnlichen Gegebenheiten zu verwenden. Kants transzendentaler Idealismus stellte die Einsichten wieder her, die schon Leibniz gewonnen; der Inhalt dieses Paragraphen kann als eine Erläuterung des Kantischen Begriffes von Wirklichkeit betrachtet werden als dessen, „was mit der Wahrnehmung nach Gesetzen zusammenhängt". Er geht über Leibniz hinaus durch Umwandlung der alten metaphysischen Seins-Begriffe von Substanz und Kausalität in methodische Grundsätze zum Aufbau der Erfahrungswirklichkeit.

Im logischen Teil hatten wir darauf bestanden, daß Existenz nicht von etwas Aufgewiesenem ausgesagt werden könne, daß das logische Symbol Σ_x einen Index x trägt, der sich auf eine Leerstelle bezieht. Dem scheint ein solches Urteil wie: Dieser Stuhl ist wirklich, zu widerstreiten. Aber die Behauptung realer Existenz enthält entweder, idealistisch gefaßt, eine Voraussage über eine Fülle möglicher einstimmiger Anschauungen, die sich auf gewisse Willensintentionen einstellen werden, oder, realistisch gefaßt, die Aussage, daß ein Ding x existiert, welches zu der gegebenen Stuhlerscheinung in einem gewissen metaphysischen Verhältnis steht.

Zum Problem Realismus — Idealismus gibt es in der Geometrie ein treffendes Analogon, das mit ihm insofern in sachlichem Zusammenhang steht, als für die objektive Welt das Koordinatensystem die Rolle des Ich für die subjektive übernimmt. Als „Dinge an sich" betrachten wir die Vektoren in einer Ebene, als „reales Subjekt" ein aus zwei voneinander linear unabhängigen Vektoren e_1, e_2 bestehendes Koordinatensystem. Ein Vektor $\mathfrak{x}$ läßt sich eindeutig in der Form $\mathfrak{x} = x_1 e_1 + x_2 e_2$ darstellen, und das Zahlenpaar (x_1, x_2) der Komponenten werde als die „Erscheinung" des „Dinges" $\mathfrak{x}$ für das „Subjekt" (e_1, e_2) gedeutet. Das „Gegebene" sind hier Zahlen, und wir wollen jetzt annehmen, daß nur das Zahlenreich, nicht der geometrische Raum unserer Anschauung offen stünde. Wir können dann doch innerhalb der Algebra die ebene affine Vektorgeometrie aufbauen, ja die Entwicklung der Algebra selbst führt mit Notwendigkeit dazu. Man definiert nämlich: Unter Vektor soll ein beliebiges Zahlenpaar (x_1, x_2) verstanden werden. x_1, x_2 mögen die absoluten Komponenten desselben heißen. Zwei Zahlenpaare (x_1, x_2) und (x_1', x_2') werden addiert oder das erste wird mit einer Zahl a multipliziert, indem man das Paar $(x_1 + x_1', x_2 + x_2')$, bzw. $(a x_1, a x_2)$ bildet. Sind

$$e_1 = (e_{11}, e_{12}), \qquad e_2 = (e_{21}, e_{22})$$

zwei Vektoren, für welche

$$(*) \qquad \xi_1 e_1 + \xi_2 e_2$$

nur dann $= (0, 0)$ ist, wenn die beiden Zahlen ξ_1, ξ_2 verschwinden, so läßt sich jeder Vektor $\mathfrak{x}$ in der Gestalt (*) eindeutig darstellen; ξ_1, ξ_2 mögen die relativen Komponenten von $\mathfrak{x}$ in bezug auf das System (e_1, e_2) heißen. Es gibt ein besonderes, das „absolute System":

$$e_1 = (1, 0), \qquad e_2 = (0, 1),$$

in bezug auf welches die relativen mit den absoluten Komponenten zusammenfallen. Unter den möglichen Systemen, den „Subjekten", die hier lediglich als arithmetische „Erscheinungen" auftreten, ist so eines („Ich") absolut ausgezeichnet. In gewissem Sinne kann man aber auch auf diesem algebraischen oder „konszientialistischen" Standpunkt der Gleichberechtigung aller Subjekte gerecht werden. Hebt man nämlich diejenigen Operationen und Beziehungen als objektiv oder real hervor, die allein mittels der beiden Grundverknüpfungen definiert werden, welche $\mathfrak{x} + \mathfrak{x}'$ aus $\mathfrak{x}$ und $\mathfrak{x}'$, $a\mathfrak{x}$ aus a und $\mathfrak{x}$ entstehen lassen, so sind alle Systeme objektiv gleichberechtigt. Das (dem „reinen Bewußtsein" angehörige) Verhältnis von $\mathfrak{x}$ zu seinen beiden absoluten Kompo-

nenten ist nicht objektiv, ist aber ein Sonderfall derjenigen realen Beziehung, welche zwischen dem „Ding" $\mathfrak{x}$, dem „Subjekt" (e_1, e_2) und der „Erscheinung", den Komponenten ξ_1, ξ_2 von $\mathfrak{x}$ relativ zu (e_1, e_2) besteht. In der Algebra drückt man den „objektiven" Standpunkt so aus: man studiere lediglich solche arithmetischen Operationen und Beziehungen, welche invariant sind gegenüber beliebigen linearen Transformationen. Ding, Subjekt und Erscheinung gehören hier alle der gleichen von objektiven Beziehungen durchwalteten Erscheinungswelt an. Reales Subjekt und Objekt, Ich, Du und Außenwelt entstehen sozusagen zusammen durch das Hineintragen des invariantentheoretischen Gesichtspunktes in die arithmetischen Erscheinungen, da sie korrelativ aufeinander sind. Unsere Analogie gibt in diesem Punkte Leibniz recht (vgl. z. B. Nouveaux Essais IV, c. 11) im Gegensatz zu Descartes, der durch sein *cogito, ergo sum* der Realität des Ich einen prinzipiellen Vorrang vor der Realität der Außenwelt zuerkannte. Die Analogie macht es gut verständlich, wieso das éine sinngebende Ich des reinen Bewußtseins bei objektiver Einstellung als einzelnes Subjekt unter Vielen seinesgleichen erscheinen kann.

Aber immer bleibt, trotz der objektiven Gleichberechtigung der verschiedenen Subjekte, in Wahrheit das absolute Subjekt, Ich, schlechterdings ausgezeichnet. Das entspricht ja auch nur dem Tatbestand, den ich vorfinde; rein erkenntnismäßig ist gegen den Konszientialismus nichts einzuwenden, er läßt sich vollständig durchführen. Dennoch ist von mir die Anerkennung des Du nicht nur so gefordert, daß ich mich im Denken einer abstrakten Norm, der „Objektivität", füge, sondern absolut: Du bist für dich noch einmal, was ich für mich: nicht seiender, sondern bewußtseiender Träger der Erscheinungswelt. Diesen Schritt können wir in unserer Analogie nur tun (da uns der Raum als anschauliche Gegebenheit nach Voraussetzung verschlossen sein sollte), wenn wir von dem arithmetischen Modell der affinen Vektorgeometrie zur axiomatischen Beschreibung übergehen, in welche die Begriffe des Vektors und der beiden Grundverknüpfungen undefiniert eintreten. Im axiomatischen System braucht die Gleichberechtigung aller Koordinaten nicht erst durch Abstraktion erzwungen zu werden, vielmehr ist in ihm ein einzelnes Vektorpaar nur durch individuellen Hinweis auszuzeichnen. Muster und Quelle jedes solchen Hinweises aber ist das Wort „Ich". So zeigt sich die Axiomatik wiederum (vgl. S. 49) als die Methode des geläuterten Realismus, der ein transzendentes Sein setzt, sich aber mit seiner Nachbildung im Symbol begnügt. — Die Setzung des Ich, Du und der Außenwelt ist ohne Einfluß auf die erkenntnismäßige Bearbeitung der Wirklichkeit, sie ist eine metaphysische Angelegenheit, nicht Urteil, sondern ein Akt der Anerkennung oder des Glaubens (man lese darüber Fichtes Schrift „Über die Bestimmung des Menschen"). Aber dieser Glaube ist doch die Seele alles Wissens. Vom metaphysisch-realistischen Standpunkt bleibt freilich die Ichheit ein Rätsel. Leibniz glaubt den Widerstreit von menschlicher Freiheit und göttlicher Prädestination dadurch zu lösen (Metaphysische Abhandlung, Philos. Schr. IV, S. 454/455), daß er Gott unter den unendlich vielen Möglichkeiten (aus zureichenden Gründen) gewisse, z. B. die Wesen Judas und Petrus zum Dasein erwählen läßt, deren substantiale Natur ihr ganzes Schicksal bestimmt. Die Lösung mag objektiv zureichend sein, sie zerbricht aber vor dem Verzweiflungsschrei des Judas: Warum mußte Ich Judas sein! Die Unmöglichkeit einer objektiven Fassung dieser Frage leuchtet ein; darum kann auch keine Antwort in Form einer objektiven Erkenntnis erfolgen. Das Wissen vermag das Licht-Ich mit dem dunklen, irrenden, in ein individuelles Schicksal ausgestoßenen Menschen nicht zur Deckung zu bringen.

Die Setzung der realen Außenwelt garantiert nicht dafür, daß diese in der Vernunft sich aus den Erscheinungen durch die Einstimmigkeit schaffende Erkenntnisarbeit konstituiere; dazu ist vielmehr noch nötig, daß sie von einfachen Elementargesetzen durchwaltet sei. Die bloße Setzung der Außenwelt erklärt also eigentlich nicht, was sie doch erklären sollte, sondern die Frage nach ihrer Realität fließt untrennbar zusammen mit der nach dem Grunde für die gesetzlich-mathematische Harmonie der Welt. So liegt die letzte Antwort denn doch, jenseits des Wissens, allein in Gott, aus

dem herfließend das Licht des Bewußtseins, dem der Ursprung selber verdeckt ist, in seiner Selbstdurchdringung sich ergreift, gespalten und gespannt zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Sinn und Sein.

18. DAS RAUMPROBLEM.

A) URSPRUNG DER RAUMVORSTELLUNG.

Mit genaueren Untersuchungen über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung hat man sich erst im 19. Jahrhundert beschäftigt. Die Sinnesgebiete, welche vor allem zur Konstitution der Raumvorstellung beitragen, sind die Gesichts- und Tasteindrücke; Bain fügte hinzu: die Bewegungsempfindungen und Muskelgefühle.

Das einzelne Auge sieht die Qualitäten in einem zweidimensionalen Gesichtsfeld ausgebreitet. Es ist zweidimensional, weil jede in ihm verlaufende eindimensionale Linie dasselbe zerschneidet. Es ist eine physiologische Grundtatsache, daß für die Stelle, an der wir einen Gesichtseindruck in diesem Felde lokalisieren, maßgebend ist die gereizte Netzhautstelle. Es besteht hier eine eineindeutige stetige „Abbildung" im Sinne der Mathematik; die Feldstellen hängen in derselben Weise stetig miteinander zusammen wie die Netzhautstellen, denen sie korrespondieren. J. Müller, der Urheber des Gesetzes von den spezifischen Sinnesenergien, sagt geradezu (Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes, S. 54): „Die Netzhaut sieht in jedem Sehfelde nur sich selbst in ihrer räumlichen Ausdehnung im Zustande der Affektion; sie empfindet sich selbst in der größten Ruhe und Abgeschlossenheit des Auges räumlich dunkel." Es ist ein großer Fortschritt in Helmholtz' Physiologischer Optik, daß er nicht von Identität, sondern von Korrespondenz spricht. Dieselbe Bemerkung klärt das berühmte Problem des Aufrechtsehens vollständig (im objektiven Raum ist das Bild auf der Retina gegenüber dem abgebildeten Gegenstand um 180° gedreht). Steht auf der einen Seite der „objektive", auf der andern mein Anschauungs-Raum und nehmen wir an, daß beide euklidisch-metrische Struktur tragen, so ist das Äußerste an „Treue", was wir verlangen können, dies, daß die Korrespondenz zwischen objektivem Gegenstand und dem mir in der Anschauung vorschwebenden Bilde eine isomorphe (oder ähnliche) Abbildung im Sinne von § 4 sei, daß nämlich alle mit den metrischen Begriffen des objektiven Raumes zu beschreibenden geometrischen Beziehungen, die sich am Gegenstand finden, in den mit den gleichbenannten metrischen Begriffen des Anschauungsraumes beschriebenen geometrischen Beziehungen am Bilde sich widerspiegeln. Es ist aber unsinnig, Fragen zu stellen, die nur einen Sinn hätten, wenn beide, Gegenstand und Bild, im gleichen Raume stünden. — Das Gesichtsfeld hat in der Tat eine metrische Struktur, das ruhende Auge faßt unzweifelhaft so etwas wie Gestalt auf, die hier als eine Qualität des Gesehenen erscheint, und weiß Gestalten voneinander zu unterscheiden. Diese Gestalt ist aber weder dem gesehenen Gegenstand noch dem objektiven auf der Netzhaut entstehenden Bilde ähnlich (die Verzerrung gegenüber der von den Sehstrahlen gebildeten Figur wird in Helmholtz, Physiol. Optik III, S. 151 bis 153 beschrieben). Zu feinerer Ausbildung und teilweiser Korrektur gelangt diese Maßstruktur durch die Augen-Bewegungen: kann ich durch eine Blickwendung erreichen, daß sich das Bild I in das Bild II verwandelt (objektiv: daß dieselben Netzhautstellen vor der Bewegung von den Gesichtseindrücken I, nach der Bewegung von den Eindrücken II gereizt werden), so sind I und II zueinander kongruent. Für das Feld der Augenbewegungen ist hiernach Gestalt nicht mehr eine gegebene Qualität, sondern ein abstraktiv (vgl. § 2) aus der Beziehung der Kongruenz gewonnener Begriff.

Auf Grund seines psychologischen Grundsatzes: „daß als direkt Wahrnehmbares und von der Seele Unterscheidbares nur die Qualitäten der Empfindung gelten dürfen" (Wagners Handwörterbuch d. Physiol. III, Abt. 1, 1846, S. 183), und daß aus ihnen

von der Seele die räumliche Ausdehnung als Vorstellungsinhalt neu aufgebaut werden muß, fordert Lotze die Existenz von „Lokalzeichen": Empfindungen, deren qualitative Abstufungen den verschiedenen Stellen im Gesichtsfelde zugrunde liegen. Er hat sie näher als die Bewegungstendenzen, welche die betreffende Stelle in den Blickpunkt bringen würden, und die Augmuskelgefühle, welche eine solche Bewegung begleiten würden, zu fassen versucht. Aber dadurch wird das Fundierte zum Fundament gemacht; denn bereits das ruhende Auge hat unabhängig von den der nächsthöheren Konstitutionsstufe des Raums angehörigen Augenbewegungen sein kontinuierlich ausgebreitetes Gesichtsfeld. Einen Versuch von Wundt, Farbabschattungen zu Lokalzeichen zu stempeln, übergeht man besser mit Stillschweigen. Helmholtz gibt zu, obwohl er Lotzes These akzeptierte, daß die Lokalzeichen *qualitates occultae* seien. Bei der notwendigen Verbundenheit von Farbe und Ausdehnung im Gesichtsfeld entsteht aus jener These das Problem (Poincaré, Der Wert der Wissenschaft, 1910, S. 68), wie die einheitliche Empfindung sich in die beiden Momente Farbe und Ausdehnung spalten kann, inwiefern also zwei an verschiedenen Netzhautstellen P, Q zustande kommende Empfindungen desselben Rot eine innige Verwandtschaft zueinander besitzen, die ein Rot in P und ein Grün in Q nicht besitzen. Versteht man aber recht das Punktuelle einer einfachen Empfindung, so wird man wenig geneigt sein, das was Rot zu einem Ausgedehnten macht, wiederum als eine stetig sich abstufende Empfindung anzusetzen, sondern wird mit Kant und Fichte (Bestimmung des Menschen, Ausg. von Medicus, III, S. 326) anerkennen: „Ich bin ursprünglich nicht bloß empfindend, sondern auch anschauend". Erst dadurch, daß das Kontinuum von Qualität ein (zeitliches oder raum-zeitliches) Kontinuum von Ausdehnung überdeckt, ist etwas für mich. Damit werden dann aber Empfindungen als Lokalzeichen überflüssig.

Wie steht es mit den Gesichtseindrücken von Ruhe und Bewegung? Lasse ich den Blick von oben nach unten gleiten, so habe ich den Eindruck, daß die Gegenstände ruhen, obschon ihre Bilder auf anderen und anderen Netzhautstellen entworfen werden. Dies gilt jedoch nur, wenn die Augenbewegung durch den Bewegungsapparat des Auges willentlich hervorgebracht wird; es kommt hier also nicht auf die mit der Augenbewegung verbundenen Muskelgefühle an, sondern auf die Willensintentionen. Sonach gibt es einen ursprünglichen Eindruck von Ruhe und Bewegung (Veränderung); und zwar erscheint ein Gegenstand als ruhend, wenn sein Bild auf der Netzhaut sich nicht verschiebt und zugleich keine Augenbewegungen intendiert werden. Zwischen den Verschiebungen des Netzhautbildes und den auf Augenbewegungen gerichteten Willensintentionen aber besteht ein im einzelnen offenbar durch die Erfahrung fein ausgebildetes System von Kompensationen. Außerordentlich vereinfachend wirkt dabei der Umstand, daß die physiologisch mögliche Drehung des Auges bei festgehaltenem Blickpunkt dem Willen unmöglich ist, daß durch das „Listingsche Gesetz" zu jedem Blickpunkt (mit geringen Schwankungen) eine einzige Stellung des Auges gehört, wodurch sich die drei Freiheitsgrade des Augapfels für den Willen auf zwei reduzieren. Die Möglichkeit freier, dem Willen gehorchender Blickwendungen ist auch die Voraussetzung dafür, daß gewisse Veränderungen im Gesichtsfeld als Bewegungen „gedeutet" werden. — Der unmittelbare Eindruck der Ruhe darf nicht als „Zeugnis der Sinne" zur Widerlegung der physikalischen Relativitätstheorie angerufen werden. Denn die objektive „Erklärung" jenes Phänomens (die ja immer nur darin bestehen kann, im Objektiven Verschiedenheit nachzuweisen, wo sie im anschaulich Gegebenen vorliegt) benutzt, wie wir sahen, und zwar selbstverständlicherweise, allein die Idee der relativen Bewegung sich deckender physikalischer Wesen (Verschiebung des Bildes auf der Netzhaut) und den dynamischen Bewegungsbegriff (Willensintentionen, die durch Muskelkräfte den Augapfel zur Abweichung von seiner natürlichen, durch das Trägheitsfeld und seine Einbettung in den übrigen Leib bestimmten Bewegung zwingen). Das gleiche gilt auch für die Bewegungsempfindungen unseres Körpers: sie geben nicht Kunde von einer „absoluten Bewegung", sondern sind durchweg Beschleunigungsempfindungen, die das Herausgerissen-werden des

Körpers oder eines Gliedes aus der natürlichen Trägheitsbewegung und die dadurch hervorgerufenen dynamischen Störungen anzeigen.

Die optische Wahrnehmung der Tiefendimension ist, wie Wheatstone durch das Stereoskop besonders schlagend zeigte, eng mit dem binokularen Sehen verbunden (außerdem sind die Gefühle der Akkommodationsanstrengung dafür von Bedeutung). Die Stellen im Gesichtsfelde des einen und des andern Auges stehen in einer eineindeutigen Korrespondenz, derart, daß einfach gesehen wird, was in beiden Gesichtsfeldern an korrespondierenden Stellen sich abbildet. Das stereoskopische Tiefensehen beruht auf der Verschiedenheit der beiden Bilder; sie besteht darin, daß die gleiche Farbqualität, insbesondere die gleiche Kontur nicht an korrespondierenden Stellen der beiden Gesichtsfelder erscheint. Im einzelnen bekämpfen sich hier eine namentlich von Hering vertretene „nativistische" Theorie — sie bürdet alle Leistung den Empfindungen auf, behauptet, daß die Reize korrespondierender Netzhautstellen, z. B. der Netzhautgruben, nur eine einfache Empfindung ergäben, und schreibt den Netzhautstellen neben den Lokalzeichen für Richtung noch einen in die Empfindung eingehenden Tiefenwert zu — und eine „empiristische" von Helmholtz, welche die optische Tiefendimension als eine Konstitutionsleistung betrachtet. Nur die letzte läßt sich ungezwungen mit den Tatsachen vereinigen; doch muß man im „nativistischen" Sinne allerdings hinzufügen, daß die Tiefendimension ein Neues, Ursprüngliches ist: mit seiner Hilfe konstituiert sich aus dem Material der beiden vorigen Stufen, dem zweidimensionalen reinen Sinnesfeld und dem Bewegungsfeld des Auges der zentrierte dreidimensionale Raum, in welchem der Leib des Ich seine Stelle findet, wenn auch noch die besonders ausgezeichnete Stelle des Zentrums. (Auf den beiden vorigen Stufen ist ein solches Leib-Ich, das sich in das Ausdehnungsfeld einbettet, offenbar noch nicht da.) Beim „Umspringen" der perspektivischen Deutung einer ebenen Figur (vgl. z. B. Helmholtz, Physiol. Optik III, S. 239) ist die „beseelende Funktion", welche die Figur im Gesichtsfeld zur Erscheinung eines vom Sehstrahl getroffenen Objektes im zentrierten Raum wandelt, besonders deutlich zu spüren. Auf dieser Stufe tritt auch die Verknüpfung mit dem Lokalisationsfeld des Tastsinnes und der Gliederbewegungen ein; auf das Greifen nach dem gesehenen Gegenstand muß man bei den einschlägigen gesichts-psychologischen Versuchen als Kontrolle beständig rekurrieren. Husserl betont, daß alle diese „angeblichen Faktizitäten, also Zufälligkeiten der Raumanschauung, die dem ‚wahren', dem ‚objektiven' Raum fremd sind, sich bis auf geringe empirische Besonderungen als Wesensnotwendigkeiten erweisen" (Ideen, S. 315), und O. Becker hat in seinem Sinne die konstitutiven Stufen der Räumlichkeit genauer phänomenologisch beschrieben.

Durch das Hineinschreiten in den Fernhorizont des zentrierten Raumes und die damit verknüpften Verschiebungen, durch das Gefühl der freien Möglichkeit der Körperbewegung und die zugehörigen Willensintentionen baut sich auf dem zentrierten der homogene Raum auf; erst hier wird der Leib zum gleichberechtigten Objekt neben den andern räumlichen Objekten und gewinnen wir die Möglichkeit, uns in den Standpunkt eines andern „hineinzuversetzen": erst dieser Raum kann als ein und derselbe gedacht werden für verschiedene Subjekte, er ist die Vorbedingung für den Aufbau der intersubjektiven Welt. Und die Feststellungen über die Orientierung der Gegenstände in ihm sind daher auch einer intersubjektiven Kontrolle und Korrektur fähig.

Berkeley hat entgegen der Lehre des Aristoteles, daß Raum ein *αἰσθητὸν κοινόν* sei, die Ansicht vertreten, daß es nur verschiedene Sinnesräume gebe. Stumpf (a. a. O. S. 287) wendet dagegen ein: „Sollen wir glauben, auch die Dauer einer Tastempfindung und die einer Gesichtsempfindung seien heterogene Inhalte?" Berkeley hat wohl darin recht, daß die präspatialen Lokalisationsfelder (der 1. und 2. Stufe) für Gesichts- und Tastsinn getrennt sind, während von der 3. Stufe ab nur der éine Raum in Frage steht, der die sinnlichen Tast- und Gesichts-Daten durchdringt. Dadurch wird der Raum zum verknüpfenden Band zwischen verschiedenen Sinnesgebieten.

Bains Assoziationstheorie des Raumes will ihn in dieser Funktion erfassen; sie ist schärfer von H. Poincaré durchgeführt worden. Er scheidet (Wert der Wissenschaft, S. 72 bis 94) zunächst die Qualitätsänderungen von den Bewegungen dadurch, daß die letzteren durch eine in Willensintentionen und begleitenden Bewegungsempfindungen sich ausdrückende Bewegung des Ichleibs rückgängig gemacht werden können. Er versucht zweitens Kriterien aufzustellen für das Sich-Decken zweier Raumpunkte, die durch verschiedene Reihen von Bewegungsempfindungen und Willensintentionen erreicht wurden, und untersucht drittens die „Abbildung" der Räume verschiedener Sinnesorgane aufeinander (z. B. der 1. und 2. Fingerbeere, des Gesichtssinnes des linken Auges und des Tastsinnes des rechten Daumens), welche als Identifizierung gedeutet zu werden pflegt. Daß der Tastsinn nicht in die Ferne reicht, wohl aber der Gesichtssinn, besagt nach dieser Auffassung, daß die zu zwei sich deckenden Stellen im Raum eines Tastorgans gehörigen Stellen in dem Raume irgendeines anderen Sinnesorgans sich gleichfalls decken, hingegen sich nicht deckenden Stellen im Tastfeld sich deckende im Gesichtsfeld korrespondieren können. J. St. Mill schloß sich Bain an, jedoch mit dem Unterschied, daß die Raumvorstellung für ihn nicht in den Bainschen Empfindungen und ihren Assoziationen besteht, sondern durch eine schöpferische Synthese („psychische Chemie") daraus hervorgeht. Alle diese Theorien ignorieren die unzweifelhaften Gegebenheiten auf den niedersten Konstitutionsstufen, die nicht Empfindungscharakter besitzen, wie das Nebeneinander im reinen Gesichtsfeld.

B) DAS WESEN DES RAUMES.

Die Durchdringung des Dies (Hier-jetzt) und des So ist die allgemeine Form des Bewußtseins; nur in der unauflösbaren Einheit von Anschauung und Empfindung, indem kontinuierliche Ausdehnung und kontinuierliche Qualität sich überdecken, ist etwas. Phänomenologisch wird man nicht darüber hinauskommen. Wenn man metaphysisch mit Plato das leidende Bewußtsein aus dem Zusammentreffen einer vom Ich und einer vom Objekt ausgehenden „Bewegung" hervorgehen läßt, so liegt es nahe, die Qualität auf Rechnung des Objekts, die Ausdehnung auf Rechnung des Ich zu setzen (und nicht umgekehrt, weil die Ausdehnung das qualitativ nicht differenzierte Feld der freien Möglichkeiten ist, die konkrete Vielfalt aber in den Qualitäten steckt). „Der erleuchtete, durchsichtige, durchgreifbare und durchdringliche Raum, das reinste Bild meines Wissens", heißt es bei Fichte (Ausg. v. Medicus, III, S. 325), „wird nicht gesehen, sondern angeschaut, und in ihm wird mein Sehen selbst angeschaut. Das Licht ist nicht außer mir, sondern in mir, und ich selbst bin das Licht." Wie aber diese einheitliche Kraft der Anschauung die Empfindungsdata sie beseelend durchdringt und ihre Leistungen sich dienstbar macht, das ist in weitgehendem Maße durch Erfahrung mitbedingt.

Die Gebundenheit beider Momente aneinander ist die Wurzel des Aristotelischen Satzes von der Unmöglichkeit des leeren Raumes. So wird er von Hume interpretiert (Treatise, Teil II), (wobei nur zu erinnern bleibt, daß die räumliche — oder besser, die raum-zeitliche Trennung ebenso gut ein unmittelbar feststellbares Faktum ist wie die raumzeitliche Berührung). Aber nur durch eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* kann diese erkenntnistheoretische Wesenstatsache umgebogen werden

zu einer Behauptung über das substantial-physikalische Geschehen; man kommt dann zu solchen Konsequenzen, wie sie Descartes zieht (während Hume sich darüber lustig macht), daß die Wände eines Kastens, wenn man ihn leerpumpte, sich berühren müßten. Leibniz leugnet das Leere hauptsächlich aus Gründen, die mit der Vollkommenheit der Welt und dem Satz vom zureichenden Grunde zusammenhängen. Er drückt jene Gebundenheit des Raumes an die Sinnesqualitäten dadurch aus, daß er ihn zusammen mit der Zeit als Ordnung der Phänomene bezeichnet. Stumpf (a. a. O., S. 15, 26) wendet dagegen ein: „Um die verschiedenen Ordnungen voneinander zu unterscheiden, müssen wir überall einen besonderen absoluten Inhalt anerkennen, in bezug auf welchen (?) die Ordnung stattfindet", und behauptet daher, „Raum bezeichne vielmehr jenen positiven absoluten Inhalt, worauf sich die Ordnung gründet". Er fordert, daß die Lagebeziehungen zwischen Raumpunkten in einer „Lage" der einzelnen Punkte für sich fundiert sein müssen, und versperrt sich durch dieses wohl von F. Brentano (Zur Lehre von Raum und Zeit, Kant-Stud. XXVI) übernommene logische Prinzip von der Unselbständigkeit der Relationen (vergl. § 1) das Verständnis für die Relativität des Orts.

Da das bloße Hier nichts für sich ist, das sich von irgendeinem andern Hier unterschiede, ist der Raum *principium individuationis*; er ermöglicht die Existenz numerisch verschiedener Dinge, die ihrem Wesen, ihrer Beschaffenheit nach einander gleich sind. Darum wird er von Kant der Materie der Erscheinungen, dem, „was der Empfindung korrespondiert", als Form der Anschauung gegenübergestellt; und eben hier liegt die Wurzel des Kongruenzbegriffs. Leibniz schließt daraus auf die Idealität von Raum und Zeit; denn sie verletzen das Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren, das er mit Spinoza im Gebiet der Substanzen als notwendig (und zwar als eine Konsequenz des Satzes vom zureichenden Grunde) postuliert.

In der Doppelnatur des Wirklichen ist es gegründet, daß wir ein theoretisches Bild des Seienden nur entwerfen können auf dem Hintergrund des Möglichen. So ist vor allem das vierdimensionale Kontinuum von Raum und Zeit das Feld der apriori bestehenden Möglichkeiten von Koïnzidenzen. Darum nennt Leibniz den „abstrakten Raum die Ordnung aller als möglich angenommenen Stellen" und fügt hinzu: „Demnach ist er etwas Ideales" (Hauptschr., hrg. v. Cassirer, I, S. 205).

Wenn wir die Entfernung der Sonne von der Erde in Metern angeben, so gewinnt diese Aussage nur einen im Gegebenen zu verifizierenden Sinn, wenn eine starre Stange, auf der durch Abtragen eines beweglichen starren Einheits-Maßstabes die einzelnen Meterabschnitte markiert sind, so auf die Erde gestützt wird, daß ihr Ende an die Sonne stößt. Die physikalisch sauberste Verwirklichung des starren Körpers ist der Kristall. Damit Koordinatenangaben einen an der Realität direkt abzulesenden Sinn haben, müßten wir uns die ganze Welt ausgefüllt denken mit einem Kristall. Wenn unter den

Deckbewegungen des Kristallgitters die Translationen durch ihre besonderen Eigentümlichkeiten hervorgehoben sind, läßt sich an seinen Atomen (durch wirkliche Ausführung jener Deckbewegungen!) die Koordinatennumerierung durch Zahlentripel durchführen, die dann zugleich zur Ortsbenennung im ganzen Raum Verwendung finden können. Aber jene starre Stange zwischen Erde und Sonne ist nicht vorhanden, ihre Ausmessung durch einen starren Meterstab wird nicht wirklich ausgeführt; ebensowenig existiert jener „Koordinatenkristall" und gehen dessen Deckbewegungen vor sich; ja sie dürfen auch nicht vorhanden sein, weil sie durch ihre realen Kräfte den Gang des Weltgeschehens beeinflussen würden. Von der in § 16 behandelten Struktur kann nur die Möglichkeit behauptet werden, sie aus Geschehnissen abzulesen, welche durch das freie Eingreifen des Experimentators herstellbar sind. Die geometrischen Angaben sind also lediglich ideelle Bestimmungen, die einzeln für sich eines im Gegebenen aufzuweisenden Sinnes ermangeln. Nur das ganze Netzwerk ideeller Bestimmungen berührt hier und da die erlebte Wirklichkeit, und an diesen Berührungsstellen muß es „stimmen". Das ist vielleicht, im allgemeinsten ausgedrückt, die „geometrische Methode". „Man muß es nur gestehen, wer naturwissenschaftliche Fragen ohne Hilfe der Geometrie behandeln will, unternimmt etwas Unausführbares", meint Galilei (Dialogo, Opere I, S. 224). Feinde dieser Methode sind auf der einen Seite, weil ihnen die apriorische Konstruktion ein Dorn im Auge ist, die Empiristen, welche wähnen, das Sein einschichtig, ohne Zutat, „rein beschreibend" fassen zu können (Bacon contra Galilei, Hume contra Kant, Mach contra Einstein), auf der andern Seite aber, aus Haß gegen die Freiheit, gegen das ins Unendliche offene Feld der „geometrischen" Konstruktion, die Metaphysiker, welche eine starre dialektische Begriffswelt als das wahre Sein aufbauen (Hegel contra Newton). Von beiden Seiten her ist Aristoteles (contra Archytas — Plato) der große Anti-Mathematiker.

C) A PRIORI ODER A POSTERIORI?

Der Glaube an die Apriorität der geometrischen Erkenntnisse, insbesondere der euklidischen Geometrie, ist in der älteren Zeit fest eingewurzelt. So heißt es bei Kepler (Brief an Galilei, Galilei, Opere V, S. 432): „Die Raumwissenschaft ist einzig und ewig und strahlt wieder aus dem Geiste Gottes. Daß die Menschen an ihr teil haben dürfen, ist mit einer der Gründe, weshalb der Mensch das Ebenbild Gottes ist." Leibniz hat versucht, die geometrischen als analytische Wahrheiten zu erweisen. Kant stellt im Hinblick auf die Geometrie das Problem der Kritik der reinen Vernunft: Wie sind synthetische Urteile *apriori* möglich? und glaubt durch seine Lehre, daß der Raum reine, nicht empirische Anschauung sei, diese Frage für die Geometrie beantwortet zu haben. „Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Formen gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden." „Also macht allein unsere Erklärung die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntnis a priori begreiflich." Die Entwicklung der nicht-euklidischen Geometrie erschüttert die alte Gewißheit.

Schon Proklus hatte in seinem Euklid-Kommentar anläßlich des Parallelenaxioms gewarnt, die Berufung auf Evidenz zu mißbrauchen. Gauß schreibt an Olbers

(1817, Werke VIII, S. 177): „Ich komme immer mehr zu der Überzeugung, daß die Notwendigkeit unserer Geometrie nicht bewiesen werden kann, wenigstens nicht vom menschlichen Verstande, noch für den menschlichen Verstand. Vielleicht kommen wir in einem andern Leben zu anderen Einsichten in das Wesen des Raumes, die uns jetzt unerreichbar sind. Bis dahin müßte man die Geometrie nicht mit der Arithmetik, die rein a priori steht, sondern mit der Mechanik in gleichen Rang setzen." Oder 1830 an Bessel (ebenda, S. 201): „Wir müssen in Demut zugeben, daß, wenn die Zahl bloß unseres Geistes Produkt ist, der Raum auch außer unserem Geiste eine Realität hat, der wir a priori ihre Gesetze nicht vollständig vorschreiben können."

Helmholtz zeigt, daß die beiden Teile der Kantischen Lehre vom Raum: 1. der Raum ist reine Form der Anschauung, 2. die Wissenschaft vom Raum, die euklidische Geometrie gilt a priori, nicht so eng miteinander verbunden sind, daß 2. aus 1. folgt. Er ist bereit, 1. als einen richtigen Ausdruck des Sachverhalts zu akzeptieren; doch könne daraus nicht mehr geschlossen werden, als daß alle Dinge der Außenwelt notwendig räumlich ausgedehnt seien. Im Einklang mit Riemann weist er den empirisch-physikalischen Sinn der Geometrie nach und beruft sich dabei auf Newton, der in der Einleitung zu den Principia erklärte: „Geometrie selbst hat ihre Begründung in mechanischer Praxis und ist in der Tat nichts anderes als derjenige Teil der gesamten Mechanik, welcher die Kunst des Messens genau feststellt und begründet." Bestünde neben der „physischen Gleichwertigkeit" von Raumgrößen (S. 72) eine in transzendentaler Anschauung unmittelbar gegebene Gleichheit, so könnte die Übereinstimmung der beiden Begriffe doch nur eine Erfahrungstatsache sein, im Konfliktsfalle aber würde die transzendentale Gleichheit „in den Rang einer Sinnestäuschung, eines objektiv falschen Scheins herabgesetzt" (Wissensch. Abhdlg. II, S. 654). Gegen das Argument, daß die nicht-euklidische Geometrie keine Anschaulichkeit besitze, stellt er eine Definition des Anschaulichen auf: es sei dazu erforderlich „die vollständige Vorstellbarkeit derjenigen Sinneseindrücke, welche das betreffende Objekt in uns nach den bekannten Gesetzen unserer Sinnesorgane unter allen denkbaren Bedingungen der Beobachtung erregen und wodurch es sich von anderen ähnlichen Objekten unterscheiden würde." Wir können auf die in § 17 gegebene Schilderung des Verhältnisses zwischen der objektiven Welt und ihrem subjektiven Bild verweisen, wie es das längs einer Weltlinie sich bewegende Punktauge auffaßt. Gegen das Argument, daß in eine versuchte experimentelle Prüfung der Geometrie immer auch eigentlich physikalische Aussagen über das Verhalten von starren Körpern und Lichtstrahlen hineinspielen, ist zu sagen, daß die physikalischen Gesetze so wenig wie die geometrischen, jedes für sich, eine Prüfung in der Erfahrung zulassen, sondern die „Wahrheit" einer konstruktiven Theorie nur im Ganzen geprüft werden kann.

Unter dem Einfluß der modernen mathematisch-axiomatischen Untersuchungen unterscheidet man zwischen dem „mathematischen

Raum", dessen Gesetze logische Folgerungen aus den willkürlich angenommenen Axiomen sind, und dem „physischen Raum", dem Ordnungsschema der wirklichen Dinge, der als integrierender Bestandteil in die theoretische Weltkonstruktion eingeht. Manche Autoren stellen ihm noch den „Anschauungsraum" zur Seite. Im Hinblick auf jene Unterscheidung meint Einstein (Geometrie und Erfahrung, S. 3): „Soweit sich die Sätze der Mathematik auf die Wirklichkeit beziehen, sind sie nicht sicher, und insofern sie sicher sind, beziehen sie sich nicht auf die Wirklichkeit." Die allgemeine philosophische Entwicklung ist aber seither so verlaufen, daß sich Kants Urteile a priori in zwei Richtungen gespalten haben: auf der einen Seite in die „Wesensgesetze", welche Fundierungszusammenhänge zwischen den Gegebenheiten des Bewußtseins aussprechen, niemals aber den Anspruch erheben, eine Aussage über Tatsachen zu involvieren (diese Linie gipfelt in Husserls Phänomenologie; das a priori ist hier viel reicher als im Kantischen System); auf der andern Seite in die Prinzipien der theoretischen Konstruktion, deren Ansetzung nach dem extremsten Standpunkt (Poincaré) auf bloßer Konvention beruht.

Auf die allgemeine Mathematik der Kontinua und der wichtigsten Strukturen, mit denen sie behaftet sein können, brauchen wir hier nach dem im mathematischen Teil Gesagten nicht mehr näher einzugehen. Am physischen Raum kann man in einem gewissen objektiven Sinne, der nicht wie die Kantische Unterscheidung die Erkenntnisquelle und Erkenntnisart betrifft, Momenten a priori solche a posteriori entgegensetzen: nach dem Riemann-Einsteinschen Standpunkt steht der einen absolut gegebenen euklidisch-pythagoreischen Natur der Metrik, die nicht teilhat an der unaufhebbaren Vagheit dessen, was eine veränderliche Stelle in einer kontinuierlichen Skala einnimmt, die gegenseitige Orientierung der Metriken in den verschiedenen Punkten gegenüber, der zufällige, von der Materie abhängige, wechselvolle, nur approximativ und unter Zuhilfenahme unmittelbarer anschaulicher Hinweise auf die Wirklichkeit zu gebende quantitative Verlauf des Maßfeldes. Daß etwas an der Struktur des extensiven Mediums der Außenwelt in diesem Sinne a priori ist, wird also von der allgemeinen Relativitätstheorie nicht schlechthin geleugnet, nur die Grenze zwischen dem a priori und dem a posteriori wird an eine andere Stelle verschoben. (Diese Gegenüberstellung oder Trennung ist, genau genommen, wie immer in ähnlichen Fällen, so zu verstehen, daß sich aus dem Ganzen das apriorische Moment abheben läßt, welches das Ganze nicht erschöpft; hingegen existiert kein rein aposteriorischer Rest, der übrigbliebe, wenn man vom Ganzen den ersten Teil „subtrahiert".) Zum a priori der Welt gehören außer und vor der einen Natur des Maßfeldes noch ihre ein für allemal bestimmten topologischen Zusammenhangsverhältnisse, insbesondere die Dimensionszahl 4. Der quantitative Verlauf des Maßfeldes gehorcht exakten

Naturgesetzen, den Einsteinschen Gravitationsgesetzen, die ähnlich gebaut sind wie die Maxwellschen Gesetze des elektromagnetischen Feldes. So hat man innerhalb des aposteriori noch einmal zu trennen zwischen der naturgesetzlichen Bindung und dem, was auch ihr gegenüber als frei, als zufällige Faktizität erscheint. An Stelle der zweigliedrigen tritt eine dreigliedrige Abstufung.

Erkennt man neben dem physischen einen Anschauungsraum an und behauptet von ihm, daß seine Maßstruktur aus Wesensgründen die euklidischen Gesetze erfülle, so steht dies mit der Physik nicht in Widerspruch, sofern sie an der euklidischen Beschaffenheit der unendlichkleinen Umgebung eines Punktes *O* (in dem sich das Ich momentan befindet) festhält: die Winkel, welche die Raumrichtungen der von den einzelnen Sternen her im Punktauge eintreffenden Lichtstrahlen für dasselbe bilden, genügen in der Tat den Gesetzen der sphärischen Trigonometrie im euklidischen Raum. Aber man muß dann zugeben, daß die Beziehung des Anschauungsraumes auf den physischen um so vager wird, je weiter man sich vom Ichzentrum entfernt. Er ist einer Tangentenebene zu vergleichen, die im Punkte *O* an eine krumme Fläche, den physischen Raum, gelegt ist: in der unmittelbaren Umgebung von *O* decken sich beide, aber je weiter man sich von *O* entfernt, um so willkürlicher wird die Fortsetzung dieser Deckbeziehung zu einer eineindeutigen Korrespondenz zwischen Ebene und Fläche. Darum brauchte der Anschauungsraum als solcher nicht vagen Charakter zu tragen. Der Anschauungsraum überbrückt ja auch die durch das doppeläugige Sehen begründeten Diskrepanzen nicht durch einen schwankenden Kompromiß (solange nicht durch besonders extreme Umstände oder durch die Achtsamkeit auf die Gesichtswahrnehmungen als solche der „Wettstreit der Sehfelder" ausbricht), sondern ist anschaulich von ungetrübter Klarheit; obschon sich der Sachverhalt in der objektiven Konstruktion nur als ein Kompromiß darstellen läßt. Die Aussagen über den Anschauungsraum sind so wenig maßgebend für den physischen, wie etwa die Aussage, daß die gesehene Farbe Orange dem Gelb „näher" stehe als dem Blau, auf eine Metrik des Farbraumes mit exakten metrischen Gesetzen hinweist; besitzt doch der Farbraum, wie wir sahen, lediglich eine „projektive Struktur" (§ 12).

Für die apriorischen Elemente am Raum entsteht die Aufgabe, sie in ihrer Eigenart und Sonderstellung unter den allgemeineren Möglichkeiten, welche die formalisierende Mathematik aufdeckt, aus Vernunftgründen zu begreifen. So gibt es drei verschiedene Möglichkeiten für die Natur einer vierdimensionalen Riemannschen Mannigfaltigkeit, je nachdem nämlich die metrische Fundamentalform 0, 1 oder 2 negative Dimensionen besitzt. Entspräche die Welt dem Falle 0, so würde überhaupt keine Wirkungsausbreitung von einem Weltpunkte *O* aus möglich sein, im Falle 2 aber wären Vergangenheit und Zukunft zu einem einzigen Weltgebiet verschmolzen. So kann man die Tatsache, daß für die Natur des Maßfeldes in der wirklichen Welt der mittlere Fall 1 zutrifft, mit der Notwendigkeit einer Kausalstruktur begründen, welche ein Ich handelnd und leidend mit der Welt zu verbinden gestattet in solcher Weise, daß Vergangenheit und Zukunft, Gewußtes und Gewolltes, sich trennen. Ebenso hat man von der n-dimensionalen euklidischen oder Riemannschen Geometrie her, die sich durch zwingende Formalisierung aus der dreidimensionalen ergab (§ 12), zu fragen, aus welchen inneren Gründen der wirkliche Raum

gerade den Fall $n = 3$ realisiert. Aristoteles hat darauf einige Antworten gegeben, die noch ganz dem mythischen Denken angehören. Galilei bespricht und verwirft sie zu Anfang seines „Dialogs". Die Lösung, die er selber gibt, ist nur eine klarere Fassung des Problems, aber keine Antwort. Am aussichtsreichsten erscheint mir, daß die theoretische physikalische Konstruktion zu solchen Gründen führen wird[1]). So kann man mit Hilfe der sofort auf den n-dimensionalen Raum zu übertragenden Wellengleichung des Lichtes zeigen, daß nur in einem Raum ungerader Dimensionszahl beim Auslöschen einer Kerze um die Kerze herum (in einem Umkreis, dessen Radius mit Lichtgeschwindigkeit wächst) Dunkelheit eintritt; dadurch ist wenigstens ein wichtiger innerer, die Wirkungsausbreitung betreffender Unterschied zwischen gerader und ungerader Dimensionszahl statuiert. Nach einer von mir aufgestellten Theorie, die das elektrische Feld organisch mit dem Maßfeld verknüpft, können nur in einer vierdimensionalen Welt jene besonders einfachen und harmonischen Gesetze bestehen, die Maxwell für das elektrische Feld gewonnen hat.

Die Gruppenstruktur der euklidischen Drehungsgruppe (welche die metrische Natur der Welt auch nach Riemann-Einstein beherrscht) ist für die verschiedenen Dimensionszahlen grundsätzlich verschieden; man kann daraus entnehmen, daß die Gleichgültigkeit der mathematischen und physikalischen Gesetze gegen die Dimensionszahl in einer tieferen, heute freilich von der Physik noch kaum angeschnittenen Schicht aufhört. Die Hoffnung auf eine dereinstige zwingende Lösung unseres Problems von hier aus ist darum wohlberechtigt. — Einen Versuch, die Dreidimensionalität des Raumes aus seiner Funktion bei der Konstitution der Außenwelt für das Bewußtsein begreiflich zu machen, hat Bolzano unternommen (Abhdlg. d. Böhmischen Ges. d. Wissensch. 1843); er ist recht skurril ausgefallen. Aber auch ein neuerer Ansatz von O. Becker in der gleichen Richtung bleibt noch ganz unbefriedigend.

Ein Weg, die Pythagoreische Natur der Metrik, die in der euklidischen Drehungsgruppe zum Ausdruck kommt, gerade aus der Scheidung des a priori und a posteriori heraus zu verstehen, ist vom Verf. angegeben worden: nur im Falle dieser Gruppe nämlich bestimmt der an sich zufällige quantitative Verlauf des Maßfeldes unter allen Umständen, wie er sich auch im Rahmen der apriori feststehenden Natur desselben gestaltet haben möge, eindeutig die infinitesimale Parallelverschiebung, das drehungsfreie Fortschreiten von einem Punkte in die Welt hinein. Die Behauptung involviert einen tiefliegenden, der Gruppentheorie zugehörigen mathematischen Satz, dessen Beweis von mir erbracht wurde. Ich glaube, daß dieses so gelöste Raumproblem im Rahmen der Riemann-Einsteinschen Theorie die gleiche Rolle spielt wie das Helmholtz-Liesche (§ 14) für den starren euklidischen Raum. Vielleicht läßt sich das Postulat der eindeutigen Bestimmtheit des „gerade-

[1]) Es ist wirklich beschämend, mit was für naiven geometrischen Schnitzern immer und immer wieder die Lösung dieses tiefen Problemes versucht wird; so noch zuletzt in Natorps „Logische Grundlagen der exakten Wissenschaften", S. 303 ff.

Fortschreitens" auch aus den Anforderungen, welche die phänomenologische Konstitution des Raumes stellt, rechtfertigen; Becker möchte nach wie vor die Bedeutung der euklidischen Drehungsgruppe für den Anschauungsraum auf das Helmholtzsche Postulat der freien Beweglichkeit gründen.

Literatur.

Descartes, Principia.
Galilei, Il saggiatore.
Hobbes, De corpore.
Leibniz, Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke.
Locke, An enquiry on human understanding.
Hume, Treatise on human nature.
Kant, Kritik der reinen Vernunft.
Helmholtz, Physiologische Optik, Bd. III.
—, Über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome, in: Vorträge und Reden, 4. Aufl., 1896, Bd. II.
—, Über den Ursprung und Sinn der geometrischen Sätze, Wissensch. Abhdlg. II, S. 643.
Mach, Analyse der Empfindungen, 3. Aufl. 1902.
M. Schlick, Allgemeine Erkenntnislehre, 1918.
Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Jahrbuch für Philosophie, Bd. 1.
O. Becker, Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen, ebenda Bd. 6.
Weyl, Mathematische Analyse des Raumproblems, 1923.
R. Carnap, Der Raum. „Kant-Studien", Ergänzungsheft Nr. 56, 1922.

II. METHODOLOGIE.

19. DAS MESSEN.

Die im Gegensatz zur aristotelischen Philosophie in der Neuzeit sich durchsetzende Ansicht, daß ein Erkenntniszusammenhang in der wirklichen Welt nur gefunden werden kann, soweit qualitative Bestimmungen auf quantitative zurückgeführt werden, ist für die Naturwissenschaft von fundamentaler Wichtigkeit geworden. Wir finden sie bei Kepler: „*Ut oculus ad colores, auris ad sonos, ita mens hominis non ad quaevis sed ad quanta intelligenda condita est.*" Das Maß unserer Erkenntnis liegt in ihrer Annäherung an die „*nudae quantitates*". Und Galilei spricht explizite als seinen Grundsatz aus: „Alles messen, was meßbar ist, und versuchen meßbar zu machen, was es noch nicht ist." Eine glänzende Bewährung des zweiten Teils dieses Postulats ist seine Erfindung des Thermometers. — Worin besteht aber der Vorgang des Messens? Nehmen wir als Beispiel etwa die träge Masse!

Nach Galilei schreibt man zwei Körpern die gleiche träge Masse zu, wenn keiner den andern überrennt, falls man sie mit gleichen Geschwindigkeiten gegeneinander jagt (sie mögen beim Zusammenstoß

aneinander kleben bleiben). Hier handelt es sich also um eine Definition durch Abstraktion. Die physikalisch definierte Massengleichheit ist, wie an der Erfahrung geprüft werden muß, eine Beziehung vom Charakter der Gleichheit (§ 2). Außerdem ist durch das Experiment festzustellen, daß sie von den Nebenumständen des definierenden Prozesses, nämlich der Geschwindigkeit des Zusammenstoßes unabhängig ist. Mit der Gleichheit, dieser ersten Erfordernis des Messens, ist meistens ohne weiteres die Beziehung des Größer und kleiner gegeben: von den beiden Körpern hat derjenige die größere Masse, welcher den anderen bei gleicher Geschwindigkeit überrennt. Endlich aber muß ein Prozeß der Addition gegeben sein; er besteht im Falle der Massen einfach im Zusammenfügen der Körper. Unter Voraussetzung gewisser Axiome über diese Grundbegriffe, die z. B. Helmholtz in seinem wiederholt zitierten Aufsatz „Zählen und Messen" bespricht, läßt sich auf sie eine Maßskala gründen, die jeden Wert der in Frage stehenden Größe durch eine Zahl charakterisiert. Es kann dabei nötig sein, eine bestimmte Maßeinheit willkürlich zu fixieren (hierin liegt dann ein neues Moment der Relativität, und so verhält es sich z. B. bei den Strecken und Massen); unter Umständen existiert aber auch eine natürliche Maßeinheit, wie es die Volldrehung im Gebiete der Winkel ist. Praktisch ist an die Einheit die Forderung zu stellen, daß sie überall und zu allen Zeiten möglichst exakt reproduzierbar sei.

Eine andere Art von Größen als die eben besprochenen „addierbaren" treten als absolute oder Materialkonstanten in den Naturgesetzen auf, welche funktionale Abhängigkeiten zwischen addierbaren Größen statuieren. Dahin gehört z. B. der Brechungsindex n, dessen Bedeutung durch das Snelliussche Brechungsgesetz klargelegt wird: Sinus des Einfallswinkels gleich n-mal dem Sinus des Brechungswinkels (die in diesem Gesetz verbundenen addierbaren Größen sind die beiden Winkel). Helmholtz nennt solche Konstante „intensive" Größen im Gegensatz zu den addierbaren, den „quantitativen" Größen; intensive Größen sind insbesondere alle Wertbestimmungen von Eigenschaften.

Ein gutes Beispiel ist die Temperaturmessung. Gleiche Temperatur haben solche Körper, welche im Zustande der Berührung aneinander keine Veränderung hervorbringen. Es ist eine durchaus nicht selbstverständliche, sondern aus der Erfahrung zu entnehmende Tatsache, daß, wenn A mit B und B mit C gleiche Temperatur besitzt, auch A und C gleiche Temperatur haben. Eine Addition, die zu einer bestimmten Meßskala führen würde, gibt es im Gebiete der Temperaturen nicht. Auf Grund der Erfahrung, daß Körper ungleicher Temperatur aneinander Längenänderungen hervorbringen, half man sich dadurch, daß man die Temperatur durch die Länge eines mit dem zu messenden Körper in Berührung gebrachten Normalkörpers bestimmte. Diese Festlegung der Temperatur ist stets reproduzierbar und unabhängig von der Vorgeschichte. Während der Temperatursinn uns einen Körper von physikalisch konstanter Temperatur bald warm, bald kalt empfinden läßt, je nachdem welchen Wärmegraden unsere Haut unmittelbar vorher ausgesetzt war. Auch fühlen sich Holz und Eisen gleicher Temperatur verschieden an: wenn warm, so Eisen wärmer; wenn kalt, so Eisen kälter;

die äußere Wärmeleitfähigkeit ist dafür physikalisch mitbestimmend. Der objektive Temperaturbegriff entfernt sich also ziemlich weit von den Gegebenheiten des Wärmesinns. Die Temperaturskala ist von dem gewählten Normalkörper abhängig; jedoch verhalten sich wenigstens alle Gase annähernd gleich; ihr Verhalten kann mit geringen Fehlern durch ein einfaches Gesetz beschrieben werden, das man nun als charakteristisch für ein „ideales Gas" ansetzt. Aber erst dadurch, daß aus diesem Gesetz des idealen Gases unter Zuhilfenahme eines allgemeinen Prinzips der sog. zweite Hauptsatz der Thermodynamik abgeleitet wurde, der für alle Körper gilt, wurde es möglich, die Skala des idealen Gasthermometers zu realisieren. Die absolute Temperatur ist danach, außer durch die Aussage, daß Körper gleicher Temperatur denselben Temperaturwert T haben, dadurch gekennzeichnet, daß für jeden unendlich langsam verlaufenden Kreisprozeß das Integral über dQ/T null wird, wo dQ die in den einzelnen unendlich kleinen Schritten des Kreisprozesses zugeführte energetisch gemessene Wärmemenge, T jeweils die im betreffenden Augenblick herrschende Temperatur bedeutet (W. Thomson 1848). Die Wärmemenge ist eine addierbare, die Temperatur also im Helmholtzschen Sinne eine intensive Größe. Ihre Definition ist eine implizite, welche die Geltung gewisser Naturgesetze mit einschließt; sie läßt nur noch die Maßeinheit, nicht aber den Nullpunkt willkürlich. Vielmehr ist T notwendig stets positiv, es gibt einen absoluten Nullpunkt der Temperatur (bei der üblichen Wahl der Maßeinheit liegen Gefrier- und Siedepunkt des Wassers unter Atmosphärendruck bei 273°, bzw. 373° der absoluten thermodynamischen Skala).

Auf der Relativität der Größenbestimmungen in bezug auf eine willkürlich zu wählende Maßeinheit beruhen die Gesetze der „mechanischen Ähnlichkeit", über die Galilei am zweiten Tag seiner Discorsi spricht. Sie erlauben z. B. an kleinen Modellen über die wirklichen Geschehnisse Auskunft zu erhalten, wie man an einem kleinen Modell eines Dreiecks, dessen Winkel bekannt sind, die Seitenverhältnisse ablesen kann. Spielt bei einem Schwimm- oder Flug-Problem die Reibung des Mittels (Wasser oder Luft) eine Rolle, so muß man beim Übergang zum Modell im allgemeinen auch das Medium durch ein solches von entsprechend geänderter Zähigkeit ersetzen. Freilich haben die physikalischen Ähnlichkeitssätze ihre Grenzen. So bleibt nach dem Ansatz der speziellen Relativitätstheorie nur eine willkürliche Längeneinheit für Raum und Zeit übrig, die Lichtgeschwindigkeit c wird zur absoluten Geschwindigkeitsnorm; und die alte Relativität des Geschwindigkeitsmaßes bleibt nur für Geschwindigkeiten in Kraft, die klein sind gegenüber c. Nimmt man die Gravitationskonstante und das im Gesetz der Hohlraumstrahlung auftretende Wirkungsquantum (oder Ladung und Masse des Elektrons) hinzu, so lassen sich damit alle Maßeinheiten absolut festlegen. Es ist eine tiefe naturphilosophische Frage, wie die absolute Normierung der Einheiten durch die Naturgesetze, die offenbar mit den Tatsachen des Atomismus aufs engste zusammenhängt, zu verstehen ist; das Problem hat bisher keine zureichende Lösung gefunden. Es kann aber durch das Begriffspaar: Einstellung — Beharrung etwas erhellt werden. Die Achsenrichtung eines rotierenden Kreisels (z. B. die Stellung der Erdachse) wird übertragen von Augenblick zu Augenblick vermöge der Beharrungstendenz des Trägheitsfeldes, während die Richtung einer Magnetnadel sich durch Einstellung auf das Magnetfeld bestimmt. Beruht die Erhaltung einer Größe auf einer Beharrungstendenz, so kann ihr Anfangswert beliebig gewählt werden; aber im Laufe langer Zeiten werden schließlich doch, da Störungen niemals völlig fernzuhalten sind, beliebig große Abweichungen auftreten. Die Einstellung hingegen erzwingt einen bestimmten Wert; sie ist unabhängig von der Vorgeschichte, darum auch von allen etwa aufgetretenen Störungen; unter den gleichen Bedingungen wird sich die Nadel auch nach beliebig langer Zeit immer wieder in dieselbe Richtung einstellen. Unzweifelhaft beruht die Erhaltung von Ladung und Masse eines Elektrons, ebenso die Erhaltung der Frequenzen der von den Atomen ausgestrahlten Spektrallinien auf Einstellung. Nur so wird es auch verständlich, daß jene Größen für alle Elektronen, bzw. Wasserstoffatome der verschiedensten Vorgeschichte übereinstimmen. Daß an

zwei Atomen (Sauerstoff und Wasserstoff), deren Massenverhältnis sich bei ihrem Zusammentreffen an einer Raumzeitstelle als 16:1 ergibt, das gleiche Massenverhältnis bei einem späteren Zusammentreffen wieder gefunden wird, nachdem sie beide verschiedene Weltlinien durchlaufen haben, muß, da von einer gegenseitigen Einstellung aufeinander nicht die Rede sein kann, dahin interpretiert werden, daß jedes Atom für sich vermöge seiner Konstitution auf seine Feldumgebung sich so einstellt, daß seine Masse im Vergleich zu einer gewissen dem Feld eigentümlichen „Massengröße" stets ein bestimmtes Zahlverhältnis annimmt. Für die Längen — und in der Einsteinschen Gravitationstheorie erscheint die (das Gravitationsfeld erregende) Masse zunächst als eine Länge, sie wurde auf S. 84 mit a bezeichnet — scheint der „Krümmungsradius" der Welt am Ort des Atoms diese normierende Rolle zu übernehmen. Das Mißverhältnis, in welchem die Ausdehnung des Elektrons zur ganzen Welt steht, muß wohl auf die „zufällige" große Anzahl aller Elektronen oder Elementarkörper in der Welt zurückgeführt werden, so daß die in den Naturgesetzen auftretenden „absoluten Naturkonstanten", vermöge deren sich alle Maßeinheiten normieren lassen, das wahrhaft, seinem Wesen nach Absolute nur mit dieser zufälligen Anzahl vermischt zum Ausdruck bringen.

Zur Theorie des Messens gehört die Frage, wie es möglich ist, Größen viel genauer festzulegen, als ihre unmittelbare sinnliche Unterscheidbarkeit zuläßt. Was für einen Sinn hat es, zwei Gelbnuancen (etwa die Gelbs der beiden benachbarten D-Linien im Natriumspektrum) zu unterscheiden, die sinnlich ununterscheidbar sind? Ein einfaches Beispiel dafür ist die genaue Bestimmung der Zeitdauer einer Pendelschwingung: man wartet etwa 1000 Pendelschwingungen ab und dividiert die gesamte Zeit durch 1000. Die Genauigkeit ist dadurch auf das Tausendfache derjenigen gestiegen, die bei Beobachtung einer einzigen Schwingung zu erzielen wäre. Dabei ist freilich eine theoretische Voraussetzung gemacht: nämlich die, daß alle einzelnen Schwingungen gleiche Zeitdauer besitzen. Aber ebenso wie die auf indirektem Wege gewonnene Behauptung über die Zeitdauer der einzelnen Schwingung ist auch diese Voraussetzung für den Intuitionisten, der die Grenze der sinnlichen Genauigkeit respektiert und sie nicht ums Tausendfache überschreiten will, „sinnlos". Dennoch kann man sie in gewisser Weise durch die Konstatierung bestätigen, daß die Zeitdauer von m aufeinander folgenden Schwingungen sich zu der von n Schwingungen (m und n große ganze Zahlen) so verhält wie $m:n$, natürlich innerhalb der Genauigkeitsgrenzen der direkten Beobachtung (die Prüfung wird an mehreren beliebig herausgegriffenen Schwingungsserien vollzogen). Allgemein steht es hier so: Durch die exakten Gesetze der zugrunde gelegten Theorie steht die zu bestimmende Größe x mit manchen anderen in funktionalen Abhängigkeiten. Durch ihre Beobachtung können Schlüsse auf den Wert von x gezogen werden, die x genauer zu ermitteln gestatten als durch seine direkte Beobachtung. Die Bewährung der zugrunde gelegten Theorien besteht darin, daß innerhalb der zu erwartenden Fehlergrenzen alle indirekten Methoden der Bestimmung von x zum gleichen Resultat führen. Insbesondere bestimmt sich eine Tatsache um so genauer, je weiter ihre kausalen Folgen in der Zeit sich entwickeln. Eine

zunächst gar nicht merkbare Richtungsverschiedenheit zweier Geschosse führt schließlich zu den deutlichsten Unterschieden: das eine trifft, das andere nicht. Es ist aber daran festzuhalten, daß jede solche indirekte Wertbestimmung, jede Setzung eines sinnlich nicht vorhandenen Unterschiedes nur auf Grund von Theorien möglich ist; deren Verifikation dadurch geschieht, daß sie in allen ihren numerischen Konsequenzen geprüft werden und Einstimmigkeit ergeben. (Andernfalls zwingt die Beobachtung zur Modifikation der Theorie.)

Die ganze indirekte Methodik der Experimentalphysik gehört hierher, von den einfachsten Hilfsmitteln angefangen, dem Nonius, den Spiegelreflexen zur Messung kleiner Ausschläge, den rotierenden Spiegeln, mit Hilfe deren man die tonerzeugenden Schwingungen leuchtender Körper auflöst, dem Mikroskop, bis zum Raffinement der modernen, der Atomforschung dienenden Versuchsanordnungen, die dazu vordringen, das einzelne Atom (oder α-Teilchen) isoliert durch seine Wirkung „sichtbar zu machen". Eine interessante Übersicht und einen Versuch zur Ordnung der verschiedenen dabei angewandten methodischen Prinzipien gibt Mach in dem Kapitel „Das physische Experiment und seine Leitmotive" in „Erkenntnis und Irrtum" (1905). Hier liegt ein Hauptbetätigungsfeld für die Erfindungskraft des Experimentalforschers.

Wenn sich so auch die Ansicht rechtfertigen läßt, daß die Welt viel bestimmter ist, als sie den Sinnen erscheint, ja daß sie absolut bestimmt ist, so wäre diese absolute Bestimmtheit irgendeines von mir selber leibhaftig miterlebten Weltstücks doch nur zu gewinnen, wenn ich die Fortentwicklung bis ans Ende aller Zeiten (zusamt der Vollendung der die exakten Gesetze liefernden theoretischen Physik) abwartete; sie ist also eine Grenzidee und durchaus keine Gegebenheit. Leibnizens Gedanke der prästabilierten Harmonie — den er selber durch das Beispiel zweier voneinander unabhängiger Uhren illustriert, die nicht darum immer gleich gehen, weil sie aufeinander gleichrichtende Einflüsse ausüben, sondern weil sie genau gleich gebaut sind — widerstreitet daher dem Wesen des Kontinuums. Hume setzt im Treatise auseinander, daß die Verschärfung der Maßangaben auf einer gegenseitigen und fortlaufenden Berichtigung beruhe, „der Begriff der Berichtigung über das hinaus, was wir mit Instrumenten und künstlichen Mitteln erreichen können", der absolut genaue Maßstab aber „eine bloße Fiktion" sei, „ebenso nutzlos als unverständlich" (Teil II, Abschn. 4). Dennoch versteht man in diesem Zusammenhange auch die Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit einer exakten Mathematik: die exakte Theorie bildet das Gerüst für die approximativen Verifikationen. Legen wir z. B. die euklidische Geometrie als Raumtheorie zugrunde, so sind wir mit dem Satz, daß die Diagonale zur Seite des Quadrats sich verhalte wie $\sqrt{2}:1$, für alle Zukunft gerüstet, gegenüber allen weiteren Verschärfungen der direkten und indirekten Messungsmethoden; er führt uns zu immer neuen Voraussagen (approximativen Charakters) oder zu immer feineren Kriterien für die Meßkörper, welche den idealen Voraussetzungen der

euklidischen Geometrie mit der jeweiligen Genauigkeit entsprechen sollen, die überhaupt der Längenmessung gegeben werden kann.

Neuerdings ist der dänische Geometer Hjelmslev für eine reine Approximationsgeometrie eingetreten (Abhdlg. aus dem Mathem. Seminar d. Univ. Hamburg, Bd. 2, S. 1), mit den gleichen Argumenten wie Hume, der u. a. bemerkte, daß die Gewißheit, „zwei gerade Linien könnten keine Strecke miteinander gemein haben, immer eine deutlich wahrnehmbare Neigung der beiden Linien gegeneinander voraussetze, daß dagegen, wenn der Winkel, den sie bilden, sehr klein ist, uns das Musterbild einer geraden Linie fehlt, das genau genug wäre, um uns die Wahrheit des Satzes mit Sicherheit erkennen zu lassen" (Treatise, Teil III, Abschn. 1). Aber wenn Hjelmslev dann den Pythagoreischen Lehrsatz so formuliert: „In einem rechtwinkligen Dreieck lassen sich die Seiten so durch Zahlen fixieren, daß das Quadrat der Hypotenusenzahl der Summe der Quadrate der beiden Katheten gleich wird", so zeigt sich bereits hier der Gedanke, durch die für unverletzlich erklärte, zum exakten Gesetz erhobene Funktionalverknüpfung, die der gewöhnliche Pythagoreische Lehrsatz ausspricht, den Spielraum der Unsicherheit für die unmittelbar abzulesenden Maßzahlen zu verringern. Denkt man nun weiter daran, daß dieselbe Strecke, die hier als Hypotenuse auftritt, noch in unendlichvielen anderen Figuren als Bestandstück fungieren kann, mit deren übrigen Teilen sie durch analoge Funktionalbeziehungen verknüpft ist, so kommt man genau zu der Auffassung vom Sinn einer exakten Theorie, welche die konstruktive Physik beherrscht. Hjelmslev hat übrigens viel zu sehr nur die gezeichneten Figuren an der Wandtafel im Auge und vergißt viel zu sehr, daß die Geometrie zugleich ein ideelles Fundament abgeben soll für Astronomie und Atomphysik. Konstruktive Wissenschaft kann sich den Brouwerschen Intuitionismus gefallen lassen, der Hume-Hjelmslevsche Sensualismus, der prinzipiell das unmittelbar Gegebene, ohne es doch durchführen zu können, zum allein Wirklichen machen will, ist tödlich für sie.

Das Messen, wie wir es bisher betrachteten, beruhte darauf, daß in vielen Fällen physikalische Größen jene bestimmten Axiomen genügenden Begriffe der Gleichheit und der Addition darbieten, welche ihre Werte auf eine Zahlenskala projizieren. „Auf diese Art", sagt Maxwell (Scient. Pap. Vol. 1, S. 156), „sind alle Anwendungen der Mathematik in der Wissenschaft auf Beziehungen zwischen den Gesetzen der physikalischen Größen zu denen der ganzen Zahlen gegründet." Wie wichtig die besprochene besondere Art der Einführung von Zahlsymbolen in die Naturwissenschaft auch sein mag, so darf ihr dennoch, wie es scheint, keine prinzipiell ausgezeichnete Rolle zugeschrieben werden. Wenn man in einem Kontinuum die Grundlage für eine arithmetische Unterscheidung der einzelnen Stellen dadurch schafft, daß man ein Teilungsnetz über das Kontinuum spannt, das in allen seinen Stufen der Verschärfung und Verfeinerung in weitem Maße frei, wenn auch nach festem kombinatorischen Schema zu wählen ist, so verfährt man anders, viel ungebundener als im Falle des eigentlichen Messens. Und die Messung vieler physikalischer Zustandsgrößen (die nicht Skalare, sondern Vektoren oder „Tensoren" sind wie z. B. das metrische Feld) ist erst relativ zu einem so willkürlich in die Welt hineingetragenen Koordinatensystem möglich. Jenes freie Hineintragen der Koordinaten und dieses auf der Addition gleicher Elemente beruhende Messen mögen typisch sein für die Substrate, auf welche die beiden Methoden Anwendung finden: die

erste auf die Form, die zweite auf den Inhalt der Welt. Worauf es beim Messen aber eigentlich ankommt, ist doch allein die symbolische Darstellung; auch die Zahlen sind nicht die einzigen brauchbaren Symbole. Ein wesentlicher und allgemeiner Zug des Messens ist es ferner, daß es (relativ zu den angenommenen Meßfundamenten) die Dinge auf begriffliche Weise, symbolisch, zu geben gestattet. Ist ein Stück der unendlichen euklidischen Ebene materiell durch eine ebene Metallplatte realisiert, so können wir zunächst nur im Bereich der Platte Örter festlegen durch Anbringung qualitativ unterschiedener, immer wieder erkennbarer materieller Marken auf der Platte. Wenn aber ein rechtwinkliges Achsenkreuz mitsamt einer Einheitsstrecke in sie eingeritzt ist, so können wir nicht nur („ideell" und auf Grund einer Theorie über das Verhalten starrer Maßstäbe) ein beliebig feinmaschiges Netz wohlcharakterisierter Örter durch Koordinatenangaben über sie ausbreiten; sondern diese indirekte Methode gestattet uns sogar, die Grenzen der materiellen Basis zu überschreiten und solche „Zahlmarken" auch in die jenseits der materiellen Insel sich erstreckende leere Ebene hinauszusetzen. So benutzen wir die Erde als Meßbasis für den astronomischen Raum. — Endlich zeigt sich im Messen das Bestreben, die unmittelbaren sinnlichen Feststellungen, die natürlich nie ausgeschaltet werden können, wenn irgend möglich auf die allersicherste und genaueste unter ihnen zurückzuführen, nämlich auf die Feststellung raumzeitlicher Koinzidenzen (man sucht also z. B. den subjektiven Vergleich von Farben und Helligkeiten auszuschalten). Jede Messung soll schließlich darauf hinauslaufen, daß eine Marke auf einer Skala (ein beweglicher Zeiger o. dgl.) mit einer bestimmten Marke auf einer zweiten Skala koïnzidiert. Bei einer astronomischen Beobachtung geschieht die Ablesung am Teilkreis auf solche Weise, während die Einstellung des Instruments auf den Stern eine durch Zwischenschaltung des Lichtes modifizierte Koïnzidenz benutzt: die Deckung von Stern und Fadenkreuz.

20. BEGRIFFSBILDUNG.

Dilthey schildert in dem Aufsatz über „die Autonomie des Denkens im 17. Jahrhundert", den man im 2. Band seiner gesammelten Schriften findet (3. Aufl. 1923), den Aufstieg der Mechanik bis Galilei. „Galilei kam. In ihm folgte auf mehr als zwei Jahrtausende von Beschreibung und Formbetrachtung der Natur, die nun in dem Weltbild des Kopernikus einen Abschluß gefunden hatte, das Studium einer wirklichen Analysis der Natur." Für diese Analysis ist entscheidend die Isolierung der einfachen Vorgänge in der Komplexität des Geschehens, die Zerlegung des einmaligen Weltablaufs in einfache immer wiederkehrende Elemente. Die Formel *dissecare naturam* hatte schon Bacon aufgestellt. „Allein die Mathematiker haben es zur Gewißheit und Evidenz gebracht,

weil sie vom Leichtesten und Einfachsten ausgegangen sind" (Descartes, de methodo). Die Macht der Naturwissenschaft liegt nicht zum wenigsten darin begründet, daß sie verzichtete, ein „System der Natur" in einem Zuge zu entwerfen, sondern sich mit unendlicher Geduld zu den kleinen Einzelfragen herabließ, diese aber einer restlosen Analyse zuführte. Descartes selber freilich sündigte in dieser Hinsicht noch kräftig gegen jene von ihm selbst gemachte methodische Bemerkung; Galileis Überlegenheit über ihn auf dem Felde der Naturwissenschaft liegt zum Teil darin, daß Galilei durch seine Untersuchungen über die Fallgesetze Ernst machte mit der Enthaltsamkeit und Beschränkung, die „den Meister zeigt". — Folgende Etappen des Verfahrens der Zerlegung in einfache Elemente, deren erste drei noch der vorwissenschaftlichen Stufe angehören, kann man unterscheiden.

1. Zerschneidung der dreidimensionalen räumlichen Wirklichkeit in einzelne, je eine anschauliche Einheit bildende, räumlich getrennte, verhältnismäßig beständige Teilsysteme (Körper oder Dinge); die Vorgänge an solchen werden, solange die fortschreitende Analyse nicht zu Korrekturen zwingt, als voneinander unabhängig betrachtet. Hand in Hand damit: eine Zerschneidung der vierdimensionalen raumzeitlichen Wirklichkeit in einzelne raumzeitlich getrennt verlaufende, in sich zu anschaulicher Einheit zusammengeschlossene Ereignisse.

2. Auffassung eines anschaulich erlebten Vorganges als zustande gekommen durch raumzeitliches Zusammentreffen und Verschmelzen mehrerer einfachen Phänomene (deren jedes einzelne, wenn man die andern „durchstreicht" oder durch „normale Umstände" ersetzt, sich in anders gearteten Wahrnehmungen als die Gesamterscheinung bekunden würde; z. B. Sonnenuntergang hinter einer goldumränderten Wolke).

3. Erfassung des Soseins, Abhebung der unselbständigen Teile der Phänomene, ihrer charakteristischen Züge und Merkmale. Darauf gründet sich das Zusammenordnen von Ähnlichem, das Unterordnen unter Begriffe, die Klassifikation; welche sich an der immer reicher werdenden Erfahrung korrigiert und so immer besser das wahrhaft Wesentliche vom Unwesentlichen scheidet und zu immer „natürlicherer" Klassenbildung fortschreitet. Ein Begriff ist um so wesenhafter, je mehr Konnotationen er nach dem Zeugnis der Erfahrung mit sich führt, je mehr nicht im Begriff selber enthaltene Merkmale den unter ihn fallenden Objekten erfahrungsgemäß gemein sind (Mill).

4. Man bleibt nicht bei anschaulich abhebbaren Elementen stehen, sondern faßt eine Reihe stets zusammen auftretender Beschaffenheiten als Anzeichen eines verborgenen Etwas auf: dies führt zu hypothetischen Elementen, wie z. B. den Atomen, den Kräften, dem elektromagnetischen Feld. Aber nicht nur die vorfindbaren Beschaffenheiten, sondern auch die Verhaltungsweisen eines Systems beim Zusammenbringen mit anderen lernt man deuten als Bekundungen derartiger Elemente und ihres intensiven oder quantitativen Wertes (dies ist das Wesen der „Reaktion", des Experiments). Und endlich scheut man sich auch nicht, das anschaulich schlechthin Einfache hypothetisch zu zerlegen, z. B. das weiße Sonnenlicht in die Spektralfarben; oder die Beschleunigung, welche ein Planet erfährt, in die Teilbeschleunigungen, welche ihm die Sonne und die übrigen Planeten einzeln erteilen. Es ist klar, daß mit der Zerlegung auch die synthetischen Prinzipien aufgedeckt werden müssen, gemäß denen die Elemente zum Ganzen vereinigt sind (Beispiel: Resultantenbildung von Kräften).

Überall mit dem Einfachsten beginnend, findet man nun zwischen den so gewonnenen Elementen, die in allen Erscheinungen wiederkehren, zwischen ihren Wertvariationen feste, quantitativ zu erforschende, durch

mathematische Funktionen ausdrückbare gesetzmäßige Beziehungen. Und zwar ist das Entscheidende: je weiter die Analyse fortschreitet, in je feineren Details also die Vorgänge erfaßt und in je feinere Elemente sie zerlegt werden, um so einfacher — nicht, wie man erwarten sollte, um so komplizierter — werden diese gesetzmäßigen Grundbeziehungen, und um so vollständiger und genauer erklären sie den tatsächlichen Verlauf. Und nur an Hand dieser Analyse ergeben sich auch die richtigen Begriffe, mit Hilfe deren die objektive Natur zu beschreiben ist und die durchweg an bestimmte Tatsachen und geltende Naturgesetze gebunden erscheinen.

Was zwingt uns, die einheitliche weiße Farbe in der Physik als ein Zusammengesetztes zu denken? Das Kausalgesetz, der Grundsatz, daß Gleiches unter gleichen Umständen die gleichen Reaktionen hervorruft. Er fordert, daß zwei Farben, die sinnlich als das gleiche Weiß erscheinen, „verborgene" Unterschiede aufweisen, da sie beim Durchgang durch dasselbe Prisma verschiedene Spektren liefern. (Im Prinzip geschieht hier nichts anderes, als wenn wir zwei gleich aussehende Kugeln, die verschiedene Trägheit und Schwere zeigen, aufschneiden und in der einen einen grauen Bleikern entdecken.) Man wird finden, daß man die im weißen Licht verborgene Mannigfaltigkeit am zweckmäßigsten durch die Angabe dieses Spektrums mit seiner Intensitätsverteilung beschreibt. Zunächst mischt sich hier noch der zur Reaktion benutzte Apparat, das Prisma mit seinen speziellen Eigenschaften ein, und man muß, indem man das Prisma nach Form und Substanz variiert, erst lernen, beide Einflüsse voneinander zu sondern: so kommt man zu der vom Prisma unabhängigen Wellenlängen-Skala im Spektrum. An dem Beispiel der ponderomotorischen Kraft, welche ein Probekörperchen in einem von geladenen Konduktoren erzeugten Felde erleidet, haben wir oben ein derartiges Trennungsverfahren geschildert. Polarisiertes Licht von bestimmter Spektralfarbe und Intensität aber erweist sich als etwas Einfaches, weil sein Verhalten in allen Reaktionen durch die angeführten Merkmale vollständig bestimmt ist.

Ein typisches Beispiel physikalischer Begriffsbildung ist der Galileische Massenbegriff. Wir erwähnten bereits oben das Kriterium für Massengleichheit. Hierin erscheint der Begriff des Impulses als primär gegenüber dem der Masse. Zwei sich gegeneinander bewegende Körper (die beide nach dem Trägheitsgesetz eine gleichförmige Translation vollführen) haben entgegengesetzt gleichen Impuls, wenn beim Zusammenstoß keiner den anderen überrennt; zwei Körper haben gleiche Masse, so wiederholen wir das Galileische Kriterium, wenn sie bei gleichen Geschwindigkeiten gleiche Impulse besitzen. Es handelt sich also um einen konstruktiven Begriff im Sinne der Schilderung auf S. 30. An Stelle oder neben die rein intellektuellen Manipulationen im Reiche der Zahlen treten hier in der Sphäre der Wirklichkeit aber reale (oder wenigstens real mögliche) Experimente, deren Ausfall zur Wertbestimmung von Merkmalen benutzt wird. Ein Schritt von großer Tragweite war damit getan. Nachdem die Materie aller sinnlichen Qualitäten entkleidet war, schien es zunächst, als könne man ihr nur noch geometrische Eigenschaften beilegen; ganz konsequent ist hierin Descartes. Aber nun zeigt sich, daß man aus der Bewegung und ihrer gesetzmäßigen Veränderung bei Reaktionen andere zahlenmäßige Charakteristika der

Körper ablesen kann. Es öffnete sich damit, über Geometrie und Kinematik hinaus, die Sphäre der eigentlich mechanischen und physikalischen Begriffe. Im Grunde steckt in der Galileischen Massendefinition das Impulsgesetz: „Einem isolierten Körper (der in gleichförmiger Bewegung begriffen ist) kommt ein bestimmter Impuls zu $\mathfrak{J} = m\mathfrak{v}$, d. i. ein mit seiner Geschwindigkeit $\mathfrak{v}$ gleichgerichteter Vektor. Die Impulssumme der einzelnen Körper eines isolierten Systems vor einer Reaktion ist gleich der Impulssumme nach der Reaktion." Indem man die beobachteten Bewegungen diesem Gesetz unterwirft, erhält man Daten zur numerischen Bestimmung der Verhältnisse zwischen den Massen m der verschiedenen Körper vor und nach der Reaktion. Der konstruktiven Naturwissenschaft ist die allgemeine Aufgabe gestellt: den Gegenständen solche quantitativen Merkmale zuzuweisen, die jeweils nur von dem betreffenden Gegenstand abhängen, wenn sie auch nicht direkt an ihm erkannt werden können, daß ihr Verhalten unter Umständen, welche durch ebensolche Merkmale gegeben werden, auf Grund der Naturgesetze ein völlig bestimmtes und voraussagbares ist. Die implizite Definition der Merkmale ist an diese Gesetze gebunden. So erfüllt die Wissenschaft das (unter Zugrundelegung der sinnlichen Eigenschaften nicht erfüllte) Postulat, daß „alle Veränderungen, welche sich an den Körpern ereignen, ihren Grund in dem Wesen und den Eigenschaften der Körper selbst haben" (Euler, Anleitung zur Naturlehre, Cap. I, 2. Opera postuma 2, 1862).

Zur zeitlichen Analyse des Reaktionsvorganges übergehend, wird man, da für einen isolierten Körper k der Impuls $\mathfrak{J}$ zeitlich konstant ist, die Änderung dieser Größe pro Zeiteinheit $\frac{d\mathfrak{J}}{dt}$, die Kraft, als Maß für die Einwirkung ansetzen, welche k von andern Körpern k_1, k_2, ... erfährt. In der Tat erkannte Newton, daß die Kraft sich additiv, nach dem Parallelogrammgesetz der Vektoraddition, aus einzelnen Kräften zusammensetzt, welche von je einem der Körper k_1, k_2, .. auf k ausgeübt werden; in solcher Weise, daß z. B. die Kraft, welche k_1 auf k in einem Moment ausübt, nur von dem Zustand dieser beiden Körper, ihrem Ort und ihrer Geschwindigkeit im gleichen Augenblick abhängt. Das ist der reale Sinn der Zerlegung der einheitlichen Kraft in einzelne Teilkräfte. Auf Grund der angegebenen Tatsachen kommt man notgedrungen zu der Auffassung, daß die Definition „Kraft = Ableitung des Impulses nach der Zeit" das Wesen der Kraft nicht richtig wiedergibt, der wirkliche Sachverhalt vielmehr umgekehrt liege: die Kraft ist der Ausdruck für eine selbständige, die Körper zufolge ihrer inneren Natur und ihrer gegenseitigen Lage und Bewegungsbeziehung verknüpfende Potenz, welche die zeitliche Änderung des Impulses verursacht. So paßt sich die lebendig-metaphysische Vorstellung der

theoretischen Konstruktion an. Durch das mechanische Grundgesetz der Bewegung wird der Physik die Aufgabe überbunden, die zwischen Körpern wirkenden Kräfte in ihrer Abhängigkeit von Ort, Bewegung und innerem Zustand zu erforschen. Der letztere wird in die Kraftgesetze mittels gewisser, für den inneren Zustand der reagierenden Körper charakteristischer Zahlen eingehen, wie z. B. die Ladung in das Coulombsche Gesetz der elektrostatischen Anziehung und Abstoßung. So wird der Kraftbegriff zu einer Quelle neuer meßbarer physikalischer Kennzeichen der Materie.

Wenn das metaphysische Bild der Natur durch die Ergebnisse der theoretischen Konstruktion, die in ihm anschaulich-lebendig und dadurch die Weiterentwicklung fördernd zum Ausdruck kommen sollen, modifiziert wird, so liegt andererseits doch meistens eine solche mit den Tatsachen in glücklichem Einklang stehende lebendige Vorstellung der konkreten Forschung bereits zugrunde. Galilei sieht in den Bewegungsvorgang die dynamische Intensität, die Stoßwucht, den *impetus* oder Impuls hinein; die Bewegung erscheint ihm bedingt durch den Kampf zweier Tendenzen, der Trägheit und der den Körper aus seiner ihm durch die Trägheitsführung vorgeschriebenen Bahn ablenkenden Kraft; die Masse ist der dynamische Koeffizient, gemäß welchem die Trägheit der ablenkenden Kraft widersteht. Gerade mit Bezug auf Galilei bemerkt Goethe in seiner Geschichte der Farbenlehre (4. Abteilung, Galileo Galilei): „Alles kommt in der Wissenschaft auf das an, was man ein Aperçu nennt, auf ein Gewahrwerden dessen, was eigentlich den Erscheinungen zum Grunde liegt. Und ein solches Gewahrwerden ist bis ins Unendliche fruchtbar.“ Aus dem richtigen Grundaspekt ergeben sich an Hand der Detailforschung die richtigen Grundbegriffe!

Von der logischen Form der Begriffsbildung in Mathematik und Physik hat E. Cassirer in seinem Buche „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“ (1910) zu zeigen sich bemüht, daß sie keineswegs dem Aristotelischen Schema entspricht. Definiert man in der ebenen analytischen Geometrie die Ellipse durch ihre Gleichung, dadurch daß man eine definite quadratische Form der Koordinaten = 1 setzt, so gewinnt man daraus die einzelne Ellipse, wenn man für die unbestimmten Koeffizienten der quadratischen Form — die in einem von vornherein abgesteckten Bereich, dem Kontinuum aller reellen Zahlen, variieren — bestimmte Werte einsetzt. Die Bemerkung Cassirers, daß bei dieser Art des Vorgehens der allgemeinere Begriff der reichere sei, ist nicht zu billigen; denn die Eigenschaften der einzelnen Ellipse hängen außer von der allgemeinen Form der Gleichung noch ab von den speziellen Werten der Koeffizienten. Aber soviel ist richtig, daß hier die Einzelfälle aus dem allgemeinen dadurch gewonnen werden, daß den „Variablen“ bestimmte Werte erteilt werden — innerhalb eines vollständig gegebenen oder der freien Konstruktion geöffneten Spielraums. Der Vorgang des Aufstiegs vom einzelnen Gegenstand zum Begriff geschieht bei Aristoteles dadurch, daß einzelne abstrakte Momente an dem Gegenstand herausgehoben werden, alles Übrige „subtrahiert“ wird und die Übereinstimmung in jenen Momenten dafür maßgebend ist, daß andere Gegenstände mit dem gegebenen unter den gleichen Begriff, in die gleiche Klasse fallen. Dabei hat man (wie etwa in der beschreibenden Botanik und Zoologie) von vornherein nur die wirklich vorhandenen Gegenstände im Auge und richtet

die Klassenbildung so ein, daß die Begriffe nach dem Zeugnis der Erfahrung möglichst zahlreiche „Konnotationen" mit sich führen. Im Gegensatz dazu wird bei der mathematisch-physikalischen, der „funktionalen Begriffsbildung" nicht subtrahiert, sondern es werden einzelne für sich herausgeschaute, kontinuierlicher Abstufungen fähige Momente (im Beispiel der Ellipse: die Koeffizienten der quadratischen Form) variabel gemacht, und der Begriff erstreckt sich hier nicht über die wirklichen, sondern über alle möglichen so hervorgehenden Gegenstände. „Die beliebige Verfeinerung, die leichte Übersicht und Handhabung eines ganzen Kontinuums von Fällen, von dessen Vollständigkeit wir zugleich überzeugt sind", sagt Mach (Prinzipien der Wärmelehre, 3. Aufl. 1919, S. 459), „begründet den Vorzug solcher quantitativen Aufstellungen." Dabei ist es aber ganz wesentlich, daß das Kontinuum nicht ein abgeschlossener Inbegriff, sondern ein ins Unendliche offenes Bestimmungsfeld ist; denn sonst käme man doch auf das Aristotelische Schema der charakteristischen Merkmale zurück („Eine Menge von Punkten $[x, y]$ ist eine Ellipse, wenn es Zahlen a, b, c gibt von der Beschaffenheit, daß für alle und nur die Punkte der Menge die Gleichung

$$ax^2 + 2bxy + cy^2 = 1$$

besteht"). Man muß also die einzelnen unter den funktionalen Begriff fallenden Gegenstände erzeugen, darf aber nicht fragen (in der Meinung, damit einem an sich bestehenden Sachverhalt gegenüberzutreten), ob ein vorgelegter Gegenstand unter ihn fällt.

Das Platonische Schema auf S. 50, das identisch ist mit dem Teilungsnetz des eindimensionalen Kontinuums und in welchem Plato allen Wesen ihre Stelle anweist, indem er vom Allgemeinen zum Besonderen immer durch Zweiteilung (Diärese) übergeht, die darauf sich gründende Platonische Auffassung der Ideen als Zahlen steht der modernen mathematisch-naturwissenschaftlichen nicht so fern, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte. Nur darin müßte man sie modifizieren, daß wohl einzelne, aber nicht alle Stufen und Teilungen, wie Plato behauptet (das Bild von der „Gliederung des zu zerlegenden Opfertieres"! Phaidros 265c, Politikos 287c) durch die Sache selber vorgeschrieben und exakt ausführbar sind (denn allemal, wo ein einheitliches zusammenhängendes Kontinuum vorliegt, hört diese Möglichkeit auf), und ferner darin, daß der Prozeß ins Unendliche fortschreitet, das Einzelding nur am Horizont als Grenzidee erscheint. Charakteristisch für Aristoteles ist, daß er dieses Schema umkehrt und von unten her, von den Einzelwesen aus, beginnt.

Insbesondere sind die durch mathematische Abstraktion nach der Vorschrift am Ende von § 2 gewonnenen Begriffe „funktionaler" Natur.

21. THEORIENBILDUNG.

Der konstruktive Charakter der Naturwissenschaft, der Umstand, daß nicht ihre einzelnen Aussagen einen in der Anschauung zu verifizierenden Sinn besitzen, sondern daß die Wahrheit in ihr ein System bildet, welches nur als Ganzes geprüft werden kann, ist durch das Vorhergehende bereits deutlich geworden. Hobbes entwickelt den Satz (English Works VII, S. 183ff.), daß wir mit Gewißheit nur in den Wissenschaften erkennen, welche ihren Gegenstand konstruieren aus den im erkennenden Subjekt gelegenen Konstruktionsbedingungen. Ihm sind nicht die Bewußtseinsbilder die Wirklichkeit, sondern das in ihnen Enthaltene, das ihre Konstruktion möglich macht. Im Unterschiede von der bloßen *cognitio* sei dieser synthetische Fortgang der Erzeugung der Erscheinung aus ihrem Grunde die *scientia* in strengem Verstande. Eine solche finde innerhalb des Naturerkennens soweit statt, als mathe-

matische Ableitung möglich ist. „So wurde", sagt Dilthey (a. a. O., S. 260), „durch die großen Entdeckungen von Kopernikus, Kepler und Galilei und die sie begleitende Theorie von der Konstruktion der Natur durch apriori gegebene logisch-mathematische Bewußtseinselemente definitiv das souveräne Bewußtsein der Autonomie des menschlichen Intellekts und seiner Macht über die Dinge begründet: eine Lehre, welche zur herrschenden Überzeugung der am meisten fortgeschrittenen Geister wurde." In der Physik der neueren Zeit sind nicht mehr durch Abstraktion aus dem Wirklichen gewonnene Bewußtseinselemente die Bausteine der Konstruktion, sondern rein „arithmetische" Symbole. Dingler (Die Grundlagen der Physik 1923, S. 305) definiert die Physik geradezu als dasjenige Wissenschaftsgebiet, in welchem das Prinzip der symbolischen Konstruktion völlig durchgeführt ist. Aber mit der apriorischen Konstruktion ist gekoppelt die Erfahrung und die Analyse der Erfahrung durch das Experiment. „Die wissenschaftliche Einbildungskraft des Menschen wurde geregelt durch die strengen Methoden, welche die Möglichkeiten, die im mathematischen Denken lagen, der Erfahrung, dem Experiment und der Bestätigung durch die Tatsachen unterwarfen ... Die so gefundenen Ergebnisse haben ein zusammenhängendes und regelmäßiges Fortschreiten des wissenschaftlichen Denkens in der gemeinsamen Arbeit der verschiedenen Länder möglich gemacht. Man kann sagen, daß erst von nun ab die menschliche Vernunft gleichsam als eine einheitliche Kraft innerhalb der verschiedenen Kulturnationen zu einmütiger Wirkung gelangte. Das schwerste Werk des menschlichen Geistes auf diesem Planeten wurde durch diese Regelung der wissenschaftlichen Phantasie vollzogen, welche sich den Erfahrungen unterordnete" (Dilthey, Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus, Ges. Schr. II, S. 346).

Illustrieren wir das Gesagte etwa durch die Theorie der elektromagnetischen Vorgänge; da es nur auf das Prinzipielle ankommt, mag es erlaubt sein, um dem Leser die Schwierigkeiten der relativistischen Physik zu ersparen, die Ausbreitungsgeschwindigkeit $= \infty$ zu setzen. Wir nehmen an, es seien Elementarquanten der Materie da, die mit ein für allemal festen Massen und Ladungen behaftet sind. Ort und Geschwindigkeit dieser Elektronen in einem Augenblick t bestimmen zufolge gewisser Erzeugungsgesetze das elektromagnetische Feld. Dies Feld ist nach weiteren Gesetzen mit räumlich verteiltem Impuls und Energie verbunden und übt infolge des Impulsstromes bestimmte ponderomotorische Kräfte auf die erzeugenden Elektronen aus. Die Kraft endlich erzeugt nach dem Grundgesetz der Mechanik die Beschleunigung der Elektronen, Geschwindigkeit und Beschleunigung aber geben die Änderung von Ort und Geschwindigkeit im nächsten Zeitteilchen dt an und bestimmen damit aus Ort und Geschwindigkeit im Momente t die gleichen Data im Momente $t + dt$. Durch Integration resultiert aus dieser immer wiederholten Fortsetzung $t \to t + dt$ die ganze Bewegung. Erst dieser volle theoretische Zusammenhang, in den natürlich auch die Geometrie entscheidend hineinspielt, ist einer experimentellen Nachprüfung fähig — wenn wir annehmen, daß die Bewegung der Elektronen das ist, was wir direkt beobachten können (was ja auch nur sehr bedingt zutrifft); nicht aber ein einzelnes aus diesem theoretischen Gefüge herausgegriffenes Gesetz! So wachsen im Grunde alle Teile der Physik und der Geo-

metrie zu einer unlöslichen Einheit zusammen. Es hängt damit zusammen, daß die Theorie, gedrängt durch die ständig reicher und präziser werdende Erfahrung, sich nur durch fortgesetzte Korrektur entwickelt. „Der Fortschritt der Wissenschaft stützt sich also auf die Wissenschaft selbst, er ist eine Erweiterung, keine Neu-Schöpfung" (Enriques, Probleme der Wissenschaft, 1910, Bd. 1, S. 248). So war bei der Begründung der Kepler-Newtonschen Planetentheorie durch die Beobachtung stillschweigend jedes Ereignis in den Zeitpunkt seiner Wahrnehmung gesetzt. Hernach entdeckte Roemer dann an den scheinbaren Abweichungen der Bewegung der Jupitermonde von der theoretisch geforderten die endliche Ausbreitungsgeschwindigkeit des Lichtes. Man benutzt also eine Theorie (momentane Ausbreitung des Lichts), die man hernach als falsch erweist; aber ihre grobe Richtigkeit ergibt (mit anderen der Erfahrung entnommenen Prämissen zusammen) ihre feine Ungenauigkeit und ihre Korrektur. Ohne die Annahme ihrer groben Richtigkeit kann man jedoch zunächst überhaupt keinen Schritt vorwärts tun. Hierauf bezieht sich Newtons 4. Regel zur Erforschung der Natur (Principia, S. 389): „In der Experimentalphysik muß man die aus den Erscheinungen durch Induktion geschlossenen Sätze, wenn nicht entgegengesetzte Voraussetzungen vorhanden sind, entweder genau oder sehr nahe für wahr halten, bis andere Erscheinungen eintreten, durch welche sie entweder größere Genauigkeit erlangen oder Ausnahmen unterworfen werden."

Um dem Theoretiker seine Aufgabe zu erleichtern, bemüht sich schon der Experimentator, den Versuch so einzurichten, daß er gegenüber einem Gesetz möglichst empfindlich, gegenüber allen andern in Betracht kommenden aber möglichst unempfindlich ist, indem er den Einfluß der von ihnen regierten Nebenumstände abdämpft: hierin besteht u. a. die mühsame Arbeit der Abschirmung aller möglichen „Fehlerquellen". Dennoch läßt sich der Einfluß gewisser Elemente wie z. B. das Maßfeld niemals eliminieren. Wenn eine Tatsache mit dem gesamten theoretischen Bestand der Wissenschaft nicht in Einklang steht, so bleibt es schließlich doch dem Theoretiker überlassen, die Stelle zu finden, an der die Theorie zu modifizieren ist. Allgemeine Regeln lassen sich darüber kaum geben, sowenig wie für das Gewicht, mit dem die vorliegenden Tatsachen bei einer theoretischen Deutung einzusetzen sind: hier tritt das Genie in seine Rechte. So entstand die allgemeine Relativitätstheorie dadurch, daß Einstein die prinzipielle Natur und die besondere Tragfähigkeit des Satzes von der Übereinstimmung zwischen schwerer und träger Masse erkannte. Es ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß verschiedene Konstruktionen zur Erklärung der Wahrnehmungen geeignet sind; in dieser Einsicht von der „Vieldeutigkeit der Wahrheit" gehen Hobbes und d'Alembert den modernen Positivisten voran. Mit großer Gerechtigkeit kennzeichnet Einstein in einer Ansprache an Planck (zu Max Plancks 60. Geburtstag, 1918) die wirkliche erkenntnistheoretische Situation dahin: „Die Entwicklung hat gezeigt, daß von den denkbaren theoretischen Konstruktionen eine einzige jeweilen sich als unbedingt überlegen über alle andern erweist. Keiner, der sich in den Gegenstand wirklich vertieft hat, wird leugnen, daß die Welt der Wahrnehmungen das theoretische System praktisch eindeutig bestimmt, trotzdem kein logischer Weg zu den Grundsätzen der Theorie führt."

Bei dem jeweiligen Stande des theoretischen Gebäudes besteht eine Hierarchie der Gesetze; es werden ihnen verschiedene Grade der Festigkeit zugeschrieben. Gewisse unter ihnen werden mit großer Zähigkeit als Prinzipien festgehalten. Als geradezu sakrosankt galten lange Zeit die Gesetze der euklidischen Geometrie; von vergleichbarer, wenn nicht noch höherer Festigkeit sind die Sätze von der Erhaltung der Energie und des Impulses. Es ist sicher, daß ein beträchtlicher Teil des theoretischen Systems allen Erfahrungen gegenüber aufrechterhalten werden kann, wenn für den Rest Modifikationen gestattet sind. So existiert in der Praxis der naturwissenschaftlichen Arbeit nicht der schroffe 1
Gegensatz von a priori und a posteriori im Kantischen Sinne, sondern eine reiche Stufenskala der Festigkeit. Die einfache Form und der instinktiv einleuchtende Charakter von Gesetzen zusammen mit ihrer Wichtigkeit für ein großes mannigfaltiges, von ihnen entscheidend beherrschtes Tatsachengebiet, gibt ihnen den Rang von Prinzipien. So hält man an dem einleuchtenden und einfachen Trägheitsgesetz, das zunächst durch die Erfahrungen über die Bewegungen relativ zur Erde hinreichend gestützt erscheint, auch dann fest, wenn feinere Erfahrungen (Foucaultscher Pendelversuch) ihm widersprechen, indem man die „Ausflucht" ergreift, daß es sich nicht um die Bewegung relativ zur Erde, 2
sondern um eine aus den Phänomenen zu ermittelnde „absolute Bewegung" handle. Das Impulsgesetz stützt sich auf die „einleuchtende" Tatsache, daß sich ein zunächst ruhendes Körpersystem nicht aus eigener Kraft in eine einseitig fortschreitende Translationsbewegung versetzen kann; oder genauer: innere Reaktionen in einem isolierten ruhenden Körpersystem sind nicht imstande, zu bewirken, daß nach der Reaktion ein Teil des Systems eine gemeinsame gleichförmige Translationsbewegung ausführt, während der Rest ruhend zurückbleibt. In dem Lachen über die Lügengeschichte Münchhausens, daß er sich an seinem eigenen Zopf aus dem Sumpfe gezogen habe, gibt jeder zu verstehen, wie gut er in- 3
stinktiv um jene Tatsache Bescheid weiß. Weitere Beispiele sind die Regel für die Zusammensetzung von Geschwindigkeiten, die von Galilei fast unbemerkt (Discorsi, 4. Tag) als evident angenommen wird, und das Energieprinzip.

In der besonderen Form, daß die Körper eines Systems im homogenen Schwerefeld sich nicht aus eigener Kraft alle auf ein höheres Niveau heben können, wird es von Galilei und Stevin zur Herleitung der Gesetze der schiefen Ebene, von Huyghens (im Horologium oscillatorium 1673) zur Reduktion des zusammengesetzten Pendels auf das „mathematische" verwendet. Huyghens hat die allgemeine Idee des Energieprinzips bereits gefaßt; er sagt (a. a. O., S. 95): „Und wenn die Erfinder neuer Maschinen, 4
die in vergeblicher Mühe ein perpetuum mobile zu bauen suchen, dieser meiner Hypothese (!) folgen wollten, so würden sie leicht selbst ihren Irrtum erkennen und würden einsehen, daß ihr Ziel vollkommen unerreichbar ist." Leibniz gründet auf das Energieprinzip, das er in die Formel *causa aequat effectum* hineinliest und als eine durch die „Logik der Quantität" geforderte spezielle Folge des Satzes vom Grunde ansieht, sein Maß für die „lebendige Kraft". Viel größeres Gewicht als ein einzelnes bestätigendes

Experiment hat eine unter den wechselvollsten Umständen sich immer von neuem bewährende negative Erfahrung. So ist das Energieprinzip gestützt durch das Scheitern aller Versuche zur Herstellung eines perpetuum mobile, und von gleicher Art sind auch die Grundsätze der Relativitätstheorie: das spezielle Relativitätsprinzip und das Prinzip von der „Konstanz der Lichtgeschwindigkeit". Gegen die scholastische Philosophie gewendet, sagt Newton (Optik, Ed. sec., S. 409): „Wenn man uns sagt, jede Spezies der Dinge sei mit einer spezifischen verborgenen Eigenschaft begabt, durch welche sie wirkt und sichtbare Effekte hervorbringt, so ist damit gar nichts gesagt; wenn man aber aus den Erscheinungen zwei oder drei allgemeine Prinzipien der Bewegung herleitet und dann angibt, wie aus diesen klaren Prinzipien die Eigenschaften und Wirkungen aller körperlichen Dinge folgen, so wäre dies ein großer Fortschritt in der Naturforschung, wenn auch die Ursachen dieser Prinzipien noch nicht entdeckt sein würden."

Die Einfachheit gilt als *sigillum veri*. „Die Natur liebt Einfachheit und Einheit", heißt es bei Kepler (Opp. ed. Frisch I, 113). Vorgebildet ist dieser Grundsatz bei Aristoteles (De coelo I, 4, 271a): *At deus et natura nihil prorsus faciunt frustra*, und es gilt als Axiom: „*frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora.*" Galilei gibt am dritten Tag der Discorsi den Gedankengang wieder, der ihn zu den Fallgesetzen geführt hat; es heißt (Opere XIII, S. 155): „Wenn ich daher bemerke, daß ein aus der Ruhelage von bedeutender Höhe herabfallender Stein nach und nach neue Zuwüchse an Geschwindigkeit erlangt, warum soll ich nicht glauben, daß solche Zuwüchse in allereinfachster, jedermann plausibler Weise zustande kommen? Wenn wir genau aufmerken, werden wir keinen Zuwachs einfacher finden als denjenigen, der in immer gleicher Weise hinzutritt." Er stellt dann die Definition der gleichförmig beschleunigten Bewegung auf, entwickelt daraus zunächst unbekümmert um die Erfahrung die Konsequenzen und findet dann diejenigen, welche mit seinen Mitteln sich beobachten ließen, für die „natürlich beschleunigte" Bewegung der fallenden Körper bestätigt. Unter Newtons Regeln zur Erforschung der Natur lautet die erste: „Als Ursachen zur Erklärung natürlicher Dinge nicht mehr zulassen, als wirklich sind und zur Erklärung jener Erscheinungen ausreichen." Nun kommt es natürlich nicht darauf an (wie Dingler es in seinen „Grundlagen der Physik" fordert), die absolut einfachsten Grundsätze aufzustellen (dann würde man der Welt z. B. nicht 4, sondern nur 1 Dimension beilegen), es muß vielmehr dabei die ganze Breite der gegenwärtigen Erfahrung berücksichtigt und die relativ zu den bekannten Erscheinungen einfachste Erklärung gesucht werden. Oft ist für ein Teilgebiet eine Erklärung A einfacher als eine andere B; aber während bei Ausdehnung des Erfahrungskreises A sich beständig kompliziert, tritt dies bei B nicht ein, so daß schließlich B als die überlegene Theorie erscheint. Ferner ist die geforderte Einfachheit nicht die auf der Hand liegende; sondern die wahre innere Einfachheit zu erkennen, dazu müssen wir uns durch die Natur erziehen lassen.

Das Problem der Einfachheit ist von zentraler Bedeutung für die naturwissenschaftliche Erkenntnistheorie. Man hat versucht, diesen einer objektiven Fassung

schwer zugänglichen Begriff auf den bereits in das mathematische Denksystem bis zu einem gewissen Grade eingefangenen der Wahrscheinlichkeit zurückzuführen. Liegen z. B. 20 zusammengehörige Wertepaare (x, y) eines funktionalen Zusammenhangs $y = f(x)$ bei Eintragung in ein rechtwinkliges Koordinatensystem mit der zu erwartenden Genauigkeit auf einer geraden Linie, so wird man als strenges Naturgesetz vermuten, daß y von x linear abhängig ist. Und zwar um der Einfachheit der geraden Linie willen, oder auch weil es außerordentlich unwahrscheinlich sein würde, daß gerade die 20 herausgegriffenen Beobachtungspaare (nahezu) auf einer Geraden liegen, wenn das zugrunde liegende Gesetz ein anderes wäre. Indem man die gerade Linie nun zur Inter- und Extrapolation benutzt, kommt man zu Voraussagen, die über den Inhalt der Beobachtungen hinausgehen. Aber diese Analyse ist einigermaßen anfechtbar. Man kann unter allen Umständen auf mannigfache Art Funktionen $y = f(x)$ mathematisch definieren, welche den 20 Beobachtungsdaten gerecht werden, darunter solche, die ganz und gar von einer Geraden abweichen. Auch für jede von ihnen könnte man es als außerordentlich unwahrscheinlich hinstellen, daß die 20 Beobachtungspunkte auf ihr sich befänden, wenn sie nicht das wahre Gesetz enthielte. Es ist also doch wesentlich, daß die Funktion oder vielmehr die Funktionsklasse a priori von der Mathematik wegen ihrer mathematischen Einfachheit bereit gestellt sei; die Funktionsklasse darf dabei nicht von so vielen Parametern abhängen als die Zahl der zu befriedigenden Beobachtungen beträgt (so hängt die Klasse der linearen Funktionen $f(x) = ax + b$ von nur 2 Parametern a, b ab, deren Werte den Beobachtungsdaten angepaßt werden können). Eine wichtige Bewährung der Theorie liegt vor, wenn sie mit den Tatsachen, zu deren Erklärung sie ersonnen wurde, auch bei Verschärfung der Beobachtungsgenauigkeit (und Vervielfältigung der Beobachtungspunkte) in Einklang bleibt. Dies ist z. B. der Fall mit der euklidischen Geometrie, die sich durch die geodätischen und astronomischen Präzisionsmessungen als viel genauer gültig erwiesen hat, als man es nach den Erfahrungen vermuten konnte, die zu ihrer Aufstellung geführt haben. Aber sie steht mit solcher Bewährung des Prinzips der Einfachheit durchaus nicht isoliert da; sondern entsprechende Fälle ereignen sich in der Physik immer wieder. Umgekehrt ist es ein sicheres Zeichen dafür, daß man sich auf dem Holzwege befindet, wenn es so geht, wie mit den Ptolemäischen Epizykeln, deren Zahl jedesmal vermehrt werden mußte, wenn die Genauigkeit der Beobachtung stieg. Die drei Keplerschen Gesetze waren viel einfacher und genügten doch den Beobachtungen merklich genauer als das kompplizierteste bis dahin ersonnene Epizykelnsystem; die Entdeckung der Ellipse als einer mathematisch durchsichtigen und einfachen Figur durch die griechischen Geometer mußte aber Keplers astronomischer Entdeckung vorangegangen sein. Newtons Attraktionsgesetz, namentlich in der Formulierung als Nahewirkungsgesetz, ist abermals einfacher als die Keplersche Theorie der Planetenbewegung. Aus jenem gewinnt man diese zurück, wenn nur die Anziehungskraft der Sonne auf einen Planeten, nicht die von den übrigen Planeten ausgehenden „Störungen" berücksichtigt werden. Und wieder liegt eine glänzende Bestätigung für die von Newton vollzogene Tieferlegung der theoretischen Fundamente darin, daß die Berechnung der Störungen nach seinem Gesetz Ergebnisse lieferte, die sich der seit Tycho Brahes Zeit abermals bedeutend gestiegenen Beobachtungsgenauigkeit vollkommen einfügten. — Es kommt hinzu, daß sich das Gravitationsgesetz auch außerhalb des Erfahrungskreises als gültig erwies, für welchen es ursprünglich aufgestellt wurde, nämlich für die Bewegungen der Doppelsterne umeinander.

Hat die Erfahrung eine Hypothese nahegelegt, so gilt es ihre Konsequenzen deduktiv zu entwickeln, immer im Hinblick darauf, zu Folgerungen vorzudringen, welche der Prüfung durch das Experiment zugänglich sind. Huyghens schildert die Methode in der Einleitung zu seinem Traité de la Lumière (1678 verfaßt, 1690 herausgegeben): sie unterscheide sich sehr von der Geometrie, „weil hier die Prinzipien sich durch Schlüsse bewahrheiten, welche man daraus zieht ... Es ist dabei gleichwohl möglich, bis zu einem Wahrscheinlichkeitsgrade zu gelangen, der sehr oft einem strengen

Beweise nichts nachgibt. Dies ist nämlich dann der Fall, wenn die Folgerungen, welche man unter Voraussetzung dieser Prinzipien gezogen hat, vollständig mit den Erscheinungen im Einklang sind, welche man aus der Erfahrung kennt; besonders wenn deren Zahl groß ist, und vorzüglich noch, wenn man neue Erscheinungen sich ausdenkt und voraussieht, welche aus der gemachten Annahme folgen, und findet, daß dabei der Erfolg unserer Erwartung entspricht." Die Wellentheorie des Lichtes bewährt sich ihm u. a. in der Aufdeckung des Gesetzes der Doppelbrechung im Kalkspat. Es ist zu kompliziert, um rein empirisch gefunden zu werden. Macht man aber für die Ausbreitung der Lichtwellen im Kalkspat die einfachste Annahme, welche über die der Kugelwelle hinausgeht, so kommt man zu den gesuchten Brechungsgesetzen, die mit der Erfahrung in Einklang stehen. Es ist als Erfolg einer Theorie zu buchen, wenn sie die komplizierten Abhängigkeiten zwischen den direkt beobachtbaren Größen auf einfache Beziehungen zwischen den Fundamentalgrößen der Theorie zurückführt. Ähnlich war Galilei bei Aufdeckung der Fallgesetze verfahren. — „Die wesentliche Funktion einer Hypothese", sagt Mach (Erkenntnis und Irrtum, S. 237), „besteht darin, daß sie zu neuen Beobachtungen und Versuchen führt, wodurch unsere Vermutung bestätigt, widerlegt oder modifiziert, kurz die Erfahrung erweitert wird." „Der Seemann, in dessen Phantasie durch die an die Küste getriebenen Objekte das Bild des fernen Landes mit sinnlicher Lebendigkeit auftaucht, sucht nach demselben. Ob er es findet oder nicht, ob er auch statt der vermuteten indischen oder chinesischen Küste eine neue findet, auf jeden Fall hat er seine Erfahrung erweitert" (a. a. O., S. 231). — Bei Galilei, bei Huyghens, bei Newton spielt der deduktive Teil noch eine viel größere Rolle als in der neueren Zeit; Galilei ist nicht minder stolz auf die „Fülle von Theoremen, welche er aus einem einzigen Prinzip gewinnt", als auf die Entdeckung dieses Prinzips selber (Ende des 3. Tages der Discorsi). Der empirische Einschlag der Physik hat sich fortschreitend verstärkt; den ersten großen Einbruch bringt die Entdeckung der Elektrizität.

Mit der Einfachheit in enger Beziehung steht die Kategorie der Vollkommenheit. Eine große Rolle nicht nur als methodisches, sondern als Erklärungsprinzip spielt sie in der Aristotelischen Philosophie. So hängt nach Aristoteles die von ihm behauptete Unzerstörbarkeit und Unveränderlichkeit der Himmelskörper an ihrer vollkommenen Kugelgestalt. Galilei bemerkt im Dialogo dazu: erstens ist unter diesem Aspekt eine Abweichung von der exakten Kugelgestalt um Haaresbreite so wenig zulässig wie ganze aufgesetzte Berge; sein Kontinuitätsgefühl sträubt sich dagegen, daß in der Natur, die gar keine absolut genauen Messungen ermöglicht, ein bestimmter exakter Wert einer kontinuierlichen Größe ihrem Träger Eigenschaften verleihen soll, die prinzipiell abweichen von denjenigen, die sich bei beliebig benachbarten Größenwerten ergeben. Zweitens aber wendet er ein, daß ja auch z. B. in einem Tetraëder eine Kugel enthalten sei und daher höchstens die übrigbleibenden Ecken des Tetraëders zerstörbar sein könnten (in die sich freilich abermals Kugeln einbeschrieben ließen). Er beweist dadurch schlagend, daß es für eine solche Eigenschaft wie die Unzerstörbarkeit gar nicht auf die geometrische Gestalt ankommen könne, sondern allein auf die Grenzfläche, über die hinüber die physikalischen Zustandsgrößen (hier die Dichte der Materie) einen Sprung erleiden und die dadurch zum Sitz besonderer Oberflächenkräfte werden kann. (Für die kugelige Gestalt der Regentropfen spielen solche Kapillarkräfte in der Tat eine

Rolle.) Man erlebt hier so scharf wie kaum an einer anderen Stelle im Dialog die radikale Umwendung in der Naturdeutung, die das Galileische gegenüber dem Aristotelischen Denken herbeiführt. Bezeichnend in dieser Hinsicht ist auch das überschwengliche, aus einem gewandelten Empfinden quellende Lob der Veränderlichkeit, das Galilei wider jene kristallene Vollkommenheit anstimmt (Dialogo, Opere I, S. 67): wie doch die zur Blüte sich entwickelnde Pflanze etwas unvergleichlich viel Herrlicheres sei als die starren, allem Geschehen entrückten Aristotelischen Weltkörper. In Keplers Werk nehmen Betrachtungen über Vollkommenheit noch einen breiten Raum ein. Ihn beschäftigt der „Rang der Erde"; da er von der Vollkommenheit des Kreises durchdrungen ist, kostet es ihn einen harten Kampf, die Kreisbahn des Mars aufzugeben, als ihn die Messungen Brahes dazu zwingen. Er haftet zunächst noch ganz am Statischen, in den regulären Körpern will er die Harmonie des Planetensystems entdecken; erst mühsam ringt er sich zu einer mehr dynamischen Auffassung des Weltgeschehens durch. Ja auch Galilei unterliegt noch an einer merkwürdigen Stelle im Dialog dem Zauber der Erklärung durch die geometrische Vollkommenheit, indem er auf sie den kreisförmigen (nicht geradlinigen!) Verlauf der reinen Trägheitsbewegung basiert. Im ganzen hat er aber schon viel entschiedener als Kepler die Wendung vollzogen, Vollkommenheit nicht mehr in den festen Gestalten und in den Einzeldingen zu suchen, sondern in den dynamischen Verknüpfungen, den Naturgesetzen (die einen breiten Spielraum des Zufälligen, der bloßen Faktizität offen lassen), und der Begriff der Vollkommenheit ist ihm nicht mehr sachlicher Bestandteil der Theorie, sondern heuristisches Prinzip und zum Forschen antreibender Glaube geworden. Mit den antiken Pythagoreern teilen Kepler, Galilei, Bruno den Glauben an einen nach höchsten und vollkommensten vernunftmäßigen mathematischen Gesetzen geordneten Kosmos, und an die göttliche Vernunft als den Ursprung des Vernunftmäßigen in der Natur, mit welchem zugleich die menschliche Vernunft verwandt ist. Auf dem langen Erfahrungsweg in den folgenden Jahrhunderten hat dieser Glaube je länger, je mehr immer wieder überraschende Teilerfüllungen in der Physik gefunden (die schönste vielleicht in Maxwells wundervoll harmonischer Theorie der elektromagnetischen Vorgänge im Äther); aber immer wieder erwies sich die Natur noch dem menschlichen Geiste überlegen und zwang ihn, einen voreiligen Abschluß zugunsten einer tieferen Harmonie wieder zu zerbrechen.

Zwei strenge Forderungen sind nach § 19 an jede Theorie zu stellen: 1. die Einstimmigkeit, welche die Widerspruchslosigkeit einschließt, 2. das Fehlen überflüssiger rein dogmatischer Bestandteile, die ohne Einfluß auf die beobachtbaren Erscheinungen sind. — Nie verletzt werden darf ferner der Satz vom zureichenden Grunde; er kann in einfachen Fällen als Symmetrieprinzip zur Aufstellung

von Gesetzen führen. So benutzt ihn Archimedes, wenn er seine Theorie des Hebels mit dem Satze beginnt, daß gleiche Gewichte an gleich langen Hebelarmen sich im Gleichgewicht befinden. Denn die ganze Konfiguration, samt der Schwererichtung, geht in sich über durch Spiegelung an der im Unterstützungspunkt zum horizontalen Hebelarm senkrechten Ebene. Der Begriff der räumlichen Ähnlichkeit ist die Grundlage des Schlusses; geht eine Massen- und Kräfte-Konfiguration oder ein Zustand, der das weitere Geschehen eindeutig determiniert, durch eine ähnliche Abbildung in sich über, so muß das, was geschieht, dieser Abbildung gegenüber gleichfalls invariant sein. Darum kann unter den angegebenen Umständen der Wagebalken sich nicht nach einer Seite neigen. In Verbindung mit dem allgemeinen mechanischen Axiom, daß ein System im Gleichgewicht nicht aufhört, im Gleichgewicht zu bleiben, wenn man ein Teilsystem abspaltet, das für sich im Gleichgewicht ist, leitet Archimedes dann aus jenem einfachsten Fall das allgemeine Hebelgesetz ab. — Derselbe Gedankengang führt zu dem Satz: Gleiche Körper haben gleiche träge Masse; d. h. wenn sie mit entgegengesetzt gleichen Geschwindigkeiten gegeneinander gejagt werden, überrennt keiner den anderen. Ist das dennoch bei zwei gleich aussehenden Körpern der Fall, so schließen wir daraus auf eine innere Verschiedenheit, die sich freilich ungünstigsten Falles in nichts anderem dokumentiert als in der Verschiedenheit der Masse, uns aber immerhin antreiben wird, auch nach anderen Verschiedenheiten im physikalischen Verhalten zu suchen. Häufig ist das Prinzip vom zureichenden Grunde zum Beweise des Trägheitsgesetzes herangezogen worden, indem aus ihm geschlossen wurde, daß der Zustand eines sich selbst überlassenen Körpers unverändert bleiben muß. Aber was ist unter „Zustand" zu verstehen? Die Scholastik interpretierte ihn als Ort und glaubte daher, daß ein Körper im Moment, wo alle Einwirkung auf ihn aufhört, stille stehen bleibt, nach Galilei ist darunter die Geschwindigkeit nach Größe und Richtung zu verstehen. Offenbar kann nur die Erfahrung darüber entscheiden, welche Auffassung recht hat. Sie muß uns auch in den oben angeführten Fällen über die „maßgebenden", die determinierenden Umstände unterrichten. Die Argumentation von Leibniz in der Kontroverse mit Clarke und Newton über die Relativität der Bewegung (S. 67) ist ein typisches Beispiel für die Anwendung des Prinzips vom zureichenden Grunde. Freilich hat Leibniz zweifellos die Tragweite des Prinzips als Quelle von Tatsachenwahrheiten weit überschätzt.

Mach, der das a priori bekämpft, das Bestreben, „aus dem Instinktiven in der Wissenschaft", wie er sich äußert, „eine neue Mystik zu machen und dasselbe etwa für unfehlbar zu halten", weist in seiner Mechanik (7. Aufl. 1912, S. 27) darauf hin, daß „selbst instinktive Erkenntnisse von so großer logischer Kraft wie das von Archimedes verwendete Symmetrieprinzip irre führen können. Mancher Leser wird sich vielleicht erinnern, welche geistige Erschütterung es ihm verursachte, als er zum ersten Male hörte, daß eine im magnetischen Meridian liegende Magnetnadel durch einen über

derselben parallel hingeführten Stromleiter in einem bestimmten Sinne aus dem Meridian abgelenkt wird." Aber dem Symmetrieprinzip geschieht Genüge, wenn wir annehmen, daß durch Spiegelung an der Ebene, in der Strom und Magnetnadel liegen, wohl der Strom, nicht aber der Magnet in sich übergeht, sondern der letztere Nord- und Südpol vertauscht. Diese Ansicht ist freilich nur möglich, weil positiver und negativer Magnetismus untrennbar und wesensgleich sind. Wir bilden eine solche theoretische Vorstellung vom Wesen des Magnetismus aus — er wird durch molekulare elektrische Kreisströme senkrecht zur Nadel verursacht —, daß jene Tatsachen ihr Erstaunliches verlieren und zu Wesensnotwendigkeiten werden.

Ein weiterer Führer des Theoretikers ist das zuerst von Leibniz allgemein ausgesprochene Kontinuitätsprinzip, das auf der Unmöglichkeit eigentlicher Teilung eines einheitlichen Kontinuums beruht. Es ist naturwissenschaftlich verkehrt, den Nullwinkel und den gestreckten, wie Euklid es tut, aus dem Begriffsumfang des Winkels auszuschließen; die Ruhe ist nicht der Bewegung kontradiktorisch entgegengesetzt, sondern ein Grenz- oder Sonderfall der Bewegung. Leibniz sagt, vermöge jenes Prinzips sei „das Gesetz für die ruhenden Körper gewissermaßen nur ein besonderer Fall der allgemeinen Regel für die bewegten Körper, das Gesetz der Gleichheit gewissermaßen ein Fall der Ungleichheit, das Gesetz für das Geradlinige gleichsam eine Unterart des Gesetzes für das Krummlinige", und er bezeichnet Gebilde als „homogon, sofern durch kontinuierliche Veränderung eins in das andere übergehen kann" (In. rer. Math. metaph., Math. Schr. VII, S. 25 und S. 20). Er widerlegt mit Hilfe der *lex continui* die Stoßgesetze, welche Descartes aufgestellt, aber für eine ganze Reihe verschiedener Fälle verschieden formuliert hatte. Galilei leitet (Dialogo, Op. I, S. 162/164) das Trägheitsgesetz ab, indem er die Neigung der schiefen Ebene, für welche er die Fallgesetze kennt, gegen die Horizontale zu 0 abnehmen läßt; die Trägheitsbewegung ist Limes der Fallbewegung. Durch diese Herkunft wird es verständlich, daß Galilei, wie es scheint, das Trägheitsgesetz in seiner klassischen Form nur für Bewegungen als richtig erachtete, die senkrecht zur Schwererichtung erfolgen (eine Ansicht, der man vom Standpunkt der allgemeinen Relativitätstheorie in gewissem Sinne beipflichten kann). Mach (Mechanik, S. 131) gibt die Anweisung: „Hat man für einen speziellen Fall eine Ansicht gewonnen, so modifiziert man allmählich in Gedanken die Umstände dieses Falles, soweit es überhaupt angeht, und sucht hierbei die gewonnene Ansicht möglichst festzuhalten. Es gibt kein Verfahren, welches sicherer zur einfachsten, mit dem geringsten Gemüts- und Verstandesaufwand zu erzielenden Auffassung aller Naturvorgänge führt." Um die Richtigkeit einer gewonnenen Gesamtanschauung zu prüfen, ist es anderseits eine in Mathematik und Physik vielgeübte Methode, die Grenz- und Sonderfälle ins Auge zu fassen, in denen sich die Verhältnisse meist viel leichter überblicken lassen.

In naher Verwandtschaft zum Kontinuitätsprinzip steht das Analogieprinzip, das Newton in der 2. seiner Regeln zur Erforschung

der Natur so formuliert: „Man muß daher, soweit es angeht, gleichartigen Wirkungen dieselbe Ursache zuschreiben." Am großartigsten tritt uns das Analogieprinzip wohl in der Begründung der Atomtheorie entgegen. Die mechanischen Gesetze, die aus dem Verhalten an den grob sichtbaren Körpern abgeleitet wurden und an den größten, den Planeten, ihre genaueste Bestätigung fanden, werden auf die Atome übertragen. Die Tatsachen werden ev. später zu Korrekturen zwingen; aber ohne diesen Ansatz ist überhaupt kein Beginn der atomaren Forschung denkbar. Noch die neueste Quantenmechanik der Atome, die so radikal von dem Herkömmlichen abweicht, daß sie auf jedwedes räumliche Bild der atomaren Vorgänge verzichtet, knüpft doch an die alten mechanischen Gesetze in ihrer durchsichtigsten Form, an die Hamiltonschen Gleichungen an. H. A. Lorentz gewann die elektromagnetischen Grundgesetze der Elektronentheorie dadurch, daß er in den phänomenologischen, der Beobachtung entnommenen Maxwellschen Gleichungen, mit denen der Elektrotechniker arbeitet, alle Größen strich, in denen der Einfluß der Materie durch Materialkonstanten, wie Leitfähigkeit u. dgl., sich kundgibt, nämlich Leitungsstrom, elektrische Polarisation und Magnetisierung. Aus der Annahme, daß das wahre, das „mikroskopische" elektromagnetische Feld diesen vereinfachten harmonischen Gesetzen genügt, konnte er, in Verbindung mit gewissen Vorstellungen über den atomaren Aufbau der Materie, für die der Beobachtung zugänglichen Mittelwerte, das makroskopische Feld, die alten phänomenologischen Gesetze wieder herleiten.

Die exakten Naturgesetze dürfen keine Materialkonstanten enthalten, sondern diese müssen aus jenen auf Grund des Atombaus bestimmt werden können. Da die phänomenologischen Materialgesetze bei Vorgängen zu versagen pflegen, für welche die feinere Struktur der Materie nicht gleichgültig ist, muß die atomistische Theorie zugleich deren Gültigkeitsgrenzen erkennen lassen und diejenigen atomistischen Gesetze liefern, welche jenseits jener Grenzen an die Stelle der phänomenologischen treten, die den Einfluß der Materie nur in Bausch und Bogen berücksichtigen. So hatte Maxwell die elektrische Polarisation der Feldstärke proportional gesetzt; das stimmt für statische und langsam veränderliche Felder, selbst noch für die Felder, mit denen die drahtlose Telegraphie arbeitet und die bereits mehr als eine Million Schwingungen pro Sekunde ausführen. Aber im Gebiet der viel schnelleren optischen Schwingungen haben wir die Tatsache der Dispersion: der von Maxwell als konstant angenommene Proportionalitätsfaktor, die Dielektrizitätskonstante, welche gleich dem Quadrat des Brechungsexponenten ist, erweist sich als abhängig von der Schwingungsfrequenz nach Gesetzen, welche aufs engste mit dem Atombau des brechenden Mediums zusammenhängen und nur von hier verstanden werden können (insbesondere gehen in die Dispersionsformel Ladung und Masse des Elektrons in solcher Weise ein, daß daraus ihr Verhältnis experimentell bestimmt werden kann).

Welches ist letzten Endes der Sinn der Theorienbildung? H. Hertz beschreibt in seinen Prinzipien der Mechanik (S. 1) das Verfahren dahin: „Wir machen uns innere Scheinbilder oder Symbole der äußeren Gegenstände, und zwar machen wir sie von solcher Art, daß die denknotwendigen Folgen der Bilder stets wieder die Bilder seien von den naturnot-

wendigen Folgen der abgebildeten Gegenstände." Unter dem Einfluß skeptischer Erkenntnistheorie war es eine Zeitlang im 19. Jahrhundert, namentlich in der englischen Physik, Mode geworden, nur Bilder, Analogien für beschränkte Tatsachengebiete zu suchen, mechanische Modelle zu konstruieren, die gewisse Züge der abzubildenden Erscheinung wiedergaben, die man aber als „Erklärung" unmöglich ernst nehmen konnte — da man vom „Wahn" befreit war, daß es gelte, eine in sich eindeutig bestimmte Wirklichkeit zu erkennen. Aber die Methode erwies sich als merkwürdig unfruchtbar, sobald man bewußt darauf ausging, nur Bilder und Modelle zu entwerfen. Maxwell erschienen die physikalischen Analogien als ein Ausweg, welcher die Nachteile einer rein mathematisch gefaßten Theorie (die nur schwer die erfahrungswichtigen Folgerungen überblicken läßt) und einer eigentlichen physikalischen Hypothese (welche leicht blind macht gegen die Tatsachen) zugleich vermeidet.

„Unter einer physikalischen Analogie", heißt es bei ihm, „verstehe ich jene teilweise Ähnlichkeit zwischen den Gesetzen eines Erscheinungsgebietes mit denen eines andern, welche bewirkt, daß jedes das andere illustriert." Er erwähnt die Analogie zwischen der Gravitation und dem stationären Wärmezustande eines Mediums — eine Analogie, die darauf beruht, daß für beide Vorgänge die Laplacesche Potentialgleichung gilt — und stellt ihr die Analogie zwischen dem Licht und den Schwingungen eines elastischen Mediums entgegen. Die letztere „erstreckt sich viel weiter, aber obwohl ihre Wichtigkeit und Fruchtbarkeit nicht hoch genug geschätzt werden kann, so müssen wir doch dessen eingedenk bleiben, daß sie nur auf einer formalen Ähnlichkeit zwischen den Gesetzen der Lichterscheinungen und denen der elastischen Schwingungen beruht. Wenn wir sie ihres physikalischen Gewandes entkleiden, so reduziert sie sich auf eine Theorie transversaler Zustandsänderungen, und es bleibt ein System von Wahrheiten übrig, welches zwar den beobachteten Tatsachen nichts Hypothetisches hinzufügt, aber dafür wahrscheinlich sowohl an Anschaulichkeit als auch an Fruchtbarkeit in der Anwendung zurücksteht" (Maxwell, Scient. Pap. I, S. 156). Das Beispiel ist, namentlich im Hinblick auf die von Maxwell ausgehende weitere Entwicklung der Lichttheorie, sehr geeignet, den Vorteil dieser Auffassung, den Schutz vor Dogmen, den sie gewährt, deutlich zu machen.

Mach spricht von einer fortschreitenden „Anpassung der Gedanken an die Tatsachen". Die Rechtfertigung für die Bildung von Theorien erblickt er in der durch sie herbeigeführten Ökonomie des Auffassens und Mitteilens von Tatbeständen und Verfahrungsweisen (vgl. Mechanik, Einleitung). Andere bewahrten sich den Glauben, daß hier die Vernunft nach immanenten Prinzipien am Werke ist, ihr Korrelat, die transzendente Wirklichkeit, symbolisch aufzubauen und darzustellen; ohne diesen Glauben ist ihnen Wissenschaft ein toter Kram. Alle aber sind über das Endziel einig: es gilt, die Ereignisse vorauszusagen. Und inwiefern garantieren die ökonomischen oder Vernunftprinzipien, nach denen eine Theorie zustande kommt, dafür, daß die von ihr gelieferten Voraussagen sich erfüllen? Das ist eine letzte Tatsache, die über das Erkennen hinausweist — Humes Problem: das Vertrauen in die Induktion kann, wenn es begründet werden soll, nur begründet werden durch das Induktionsprinzip selbst. Aber Weltvertrauen

und Selbstvertrauen ist die natürliche, keiner „Rechtfertigung" bedürftige Grundhaltung alles, auch und zu allermeist des in thetischen Vernunftakten sich auswirkenden geistigen Lebens.

Kant hat in seiner transzendentalen Logik den Versuch unternommen, nach einem systematischen Verfahren die apriorischen Prinzipien für den Aufbau der Erfahrungswirklichkeit zu ermitteln. Sein Werk hat das Verdienst, jenen Begriff der Wirklichkeit, welcher seit Galilei die Naturforschung beherrschte, ins philosophische Bewußtsein gehoben, von dem metaphysischen Ballast, mit dem ihn noch das Leibnizsche System belastete, befreit und gegen den aus der Naturforschung emporgewachsenen Sensualismus Humescher Prägung gesichert zu haben. Der Naturwissenschaftler wird aber seinen Versuch dennoch schwerlich als befriedigend anerkennen können; was Kant anführt, ist bei weitem nicht ausreichend und zu sehr gebunden an die besondere Form der zeitgenössischen Physik, anderseits enthält es überflüssige Bestandteile, die nur durch den logischen Schematismus des „großen Chinesen von Königsberg" hineingeraten sind. Als der eigentliche brauchbare Kern schälen sich die Ideen der Substanz und der Kausalität heraus, denen der letzte Abschnitt dieses Artikels gewidmet ist. Neben den beiden auf sie bezüglichen „Analogien der Erfahrung" stellt Kant noch eine dritte, von der Wechselwirkung handelnde auf; vorausgehen die „Axiome der Anschauung", als deren Prinzip er ausspricht: Alle Anschauungen sind extensive Größen, und die „Antizipationen der Wahrnehmung" vermöge des Grundsatzes: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe. Er läßt den drei ersten Gruppen als letzte die „Postulate des empirischen Denkens überhaupt" folgen, welche sich auf die Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit beziehen. Das Kantische Problem, zu dessen Beantwortung hier einige Bruchstücke gesammelt wurden, bleibt für die Zukunft offen — wie ich vermuten möchte, als eine unendliche Aufgabe. Kant freilich betrachtete gerade die Metaphysik, sofern sie auf die Lösung dieses Problems ausgeht, als „die einzige aller Wissenschaften, die sich eine solche Vollendung, und zwar in kurzer Zeit und mit nur weniger, aber vereinigter Bemühung versprechen darf, so daß nichts für die Nachkommenschaft übrigbleibt ..." (Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., Vorrede, S. XX).

Literatur.

Whewell, Philosophy of the Inductive Sciences.
Duhem, La Théorie Physique, son objet et sa structure, Paris 1906.
Mach, Erkenntnis und Irrtum, 1905.
Poincaré, La science et l'hypothèse.
Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff. 1910.
—, Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. 1921.
B. Russell, Our Knowledge of the External World.

III. DAS WELTBILD.

22. DIE MATERIE.

A) DIE SUBSTANZTHEORIE DER MATERIE.

Das 17. und 18. Jahrhundert sind beherrscht von einer Auffassung der Materie, die ich die substantielle nennen möchte. Im körperlichen Ding steckt als Träger der wechselnden sinnlichen Qualitäten, mit denen es uns behaftet erscheint, ein substantieller Kern verborgen, der von all diesen Veränderungen nicht betroffen wird, „der stetig fortbestehende Körper", wie Locke sagt, „der in jedem Zeitpunkt des Daseins derselbe mit sich selbst ist" (On human understanding, 2. Buch, Kap. 27, § 3). Wegen seiner Unveränderlichkeit müssen die wechselnden sinnlichen Erscheinungen Wirkungen auf unsere Sinnesorgane sein, welche durch die Bewegungen der substantiellen Elemente hervorgerufen werden. Diese Ansicht geht in ihren Grundzügen auf Demokrit zurück; in großartiger Abstraktion vom Sinnenschein setzt er als die einzige Unterscheidung, aus welcher alle Mannigfaltigkeit entspringt, den absoluten Gegensatz des „Leeren" und des „Vollen" — das *μὴ ὄν* des leeren Raumes gegenüber dem *παμπλῆρες ὄν* der Materie; er ist das letzte Erklärungsprinzip der Erscheinungen. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts wurde diese Theorie Demokrits von Gassendi erneuert. Aber auch Galilei erklärt: Die Verschiedenheit, welche ein Körper in seinen Erscheinungen darbietet, beruht auf bloßer Umlagerung der Teile ohne irgendwelche Neuentstehung oder Vernichtung ... Die Materie ist unveränderlich und immer dieselbe, da sie eine ewige und notwendige Art des Seins vorstellt. Der entscheidende Zug an diesem Begriff der substantiellen Materie ist der, daß es prinzipiell möglich sein soll, dieselbe Substanzstelle im Laufe der Geschichte eines Körpersystems immer wiederzuerkennen. Zu seiner naturwissenschaftlichen Rechtfertigung gehört also die Angabe von exakten Methoden, durch welche in praxi Substanzstellen im Fluß der Bewegung festgehalten werden können. Das vierdimensionale Weltkontinuum erscheint aufgelöst in lauter Weltlinien, die Weltlinien der einzelnen Substanzstellen. Wo immer in der Physik ein substantielles Medium hypothetisch als „Träger" gewisser Erscheinungen eingeführt wurde, z. B. der Äther der mechanischen Lichttheorie, war dies das Wesentliche; es wurde dadurch die Möglichkeit objektiver Unterscheidung zwischen Ruhe und Bewegung eines Körpers relativ zu jenem Medium gewonnen.

Aber in einer völlig homogenen qualitätslosen Substanz ist die Wiedererkennung derselben Stelle prinzipiell ebenso unmöglich wie der Raumpunkte im homogenen Raum. Darum führt Demokrits Idee

notwendig zur Atomistik und zur Anerkennung des leeren Raumes. Nur mit Hilfe ihrer atomistischen Konstitution kann man auch die verschiedene Dichte der Körper erklären, und ihre Fähigkeit zur Verdünnung und Verdichtung, nämlich dadurch, daß Atome und leerer Raum in verschiedenem Volumverhältnis sich mischen. Als Masse eines Körpers, als Quantum der in ihm enthaltenen Materie ist das Gesamtvolumen des „bedeckten", von Atomen eingenommenen Raumes anzusetzen. Der Raum aber, der hier erfordert wird, ist der euklidische Raum mit seiner starren metrischen Struktur, als Fundament geometrischer Fernbeziehungen. Denn nur im zeitlichen Wechsel solcher räumlichen Relationen zwischen den Atomen besteht die in der Welt mögliche Veränderung. Die Atome sind unteilbar und starr, d. h. sie bleiben beständig zu sich selber kongruent. Und sie sind undurchdringlich; die Raumgebiete, welche von zwei Atomen eingenommen werden, dürfen sich niemals überdecken. Solidität, unter welchem Namen Undurchdringlichkeit und Starrheit zusammengefaßt werden, ist namentlich von Gassendi und von Locke mit aller Schärfe als das Grundwesen der Materie hingestellt worden; im Gegensatz zu Descartes, in dessen Korpuskulartheorie die Elementarkörper sich gegenseitig deformieren, abschleifen und zerreiben. Dabei darf die Solidität nicht sinnlich als Härte aufgefaßt werden; denn dies käme darauf hinaus, die Qualitäten des Tastsinns von der Subjektivität der Sinnesqualitäten auszunehmen. Sie ist aber ebensowenig dynamisch als eine auf gegenseitigen Kräften der Substanzstellen beruhende Festigkeit zu deuten. Sondern sie ist, dem Wortlaut unserer Erklärung gemäß, eine abstrakt-geometrische Eigenschaft. Die elastische Festigkeit der sichtbaren Körper hat diese absolute Eigenschaft der Atome zur Voraussetzung. Das ist der Standpunkt, den Huyghens, der geometrisch-kinematisch und in Prinzipien denkende Mechaniker, in seinem Briefwechsel mit dem anschaulich-dynamisch denkenden Metaphysiker Leibniz vertritt. Huyghens spricht zwar selbst von einem Widerstand gegen das Brechen oder Zusammendrücken. Aber man darf die um des lebendigeren Ausdrucks willen gewählten Termini nicht mißverstehen; denn „man muß", sagt er, „diesen Widerstand als unendlich voraussetzen, weil es offenbar absurd erscheint, einen gewissen Grad desselben anzunehmen, etwa gleich dem des Diamanten oder des Eisens; denn dazu könnte keine Ursache in einer Materie liegen, von der man ja nichts als die Ausdehnung voraussetzt. Die Hypothese der unendlichen Festigkeit scheint mir daher sehr notwendig, und ich begreife nicht, warum Sie dieselbe so befremdend finden, als ob sie ein beständiges Wunder einführe." Vielleicht hätte Huyghens die Bedenken Leibnizens besser verstanden, wenn er sich die folgende Konsequenz seiner „substantiellen" Ansicht klargemacht hätte: selbst wenn die Gestalt eines Atoms nicht ein zusammenhängendes Raumgebiet wäre, wie es die beistehende ebene

Figur andeutet, müßte es zufolge der geometrischen Starrheit beständig zu sich selber kongruent bleiben, der „quadratische" Teil dürfte nicht frei gegen den „kreisförmigen" verschiebbar sein; denn „Gott hat gewollt", daß dies Ganze eine Einheit sei.

Fig. 5. Räumlich nicht zusammenhängendes Atom.

Hinsichtlich der Gestalt der Atome wird zwar im allgemeinen die Kugelgestalt als die einfachste bevorzugt. Doch sind auch hakenförmige Ansätze u. dgl. beliebt, mittels deren die Atome sich verklammern sollen, wenn sie den nur mit Gewalt zu lösenden Verband eines festen Körpers bilden. Die ideale Lösung wäre eine solche Gestalt des Atoms, daß alle Punkte in ihm geometrisch gleichberechtigt wären; dann stünde der Möglichkeit, ein Atom als Ganzes während seiner Bewegung zu verfolgen, die Unmöglichkeit gegenüber, dabei noch Teile des Atoms als mit sich selbst identisch bleibend festzuhalten. Die Kugel wird offenbar gewählt als die relativ beste Annäherung an dieses Ideal. Eine mechanisch-atomistische Erklärung der Erscheinungen, durch welche alle Vorgänge auf Bewegung der Substanzteilchen zurückgeführt werden sollen, ist erst möglich, wenn die Bewegungsgesetze der Atome bekannt sind. Es muß erstens festgestellt werden, wie sich ein Atom frei bewegt, wenn es nicht durch andere Atome an dem Eindringen in die ihm benachbarten Raumteile gehindert ist; und es muß zweitens bestimmt werden, wie die Atome aufeinander „wirken", d. h. wie sie ihre Bewegungen modifizieren, wenn sie im Zustande der Berührung einander im Wege sind. Als freie Bewegung betrachtet Demokrit den Fall „von oben nach unten"; seit Galilei tritt hier natürlich die gleichförmige Translation zufolge des Trägheitsgesetzes an Stelle des Falles im Schwerefeld. Die Wirkung der Atome aufeinander aber geschieht durch „Stoß"; auch dieser wird nicht dynamisch verstanden, sondern die Behauptung meint lediglich, daß bei Berührung zweier Atome die Bewegung unmittelbar nachher aus der Bewegung unmittelbar vorher gesetzlich bestimmt sei. Die Aufstellung der dafür maßgebenden Prinzipien gelang Huyghens: es sind die in der Tat für die ganze Physik fundamentalen Erhaltungssätze von Energie und Impuls. In Verbindung mit der Annahme, daß beim Stoß ein Impulsaustausch nur in der zur gemeinsamen Berührungsebene der Atome senkrechten Richtung geschieht, determinieren sie die Bewegung eindeutig. „Die ganze Naturlehre besteht also darin", heißt es bei Euler (Anleitung zur Naturlehre, Cap. 6, 50.), „daß man bei einer jeglichen vorfallenden Veränderung zeige, in was für einem Zustande sich die Körper befunden, und daß wegen ihrer Undurchdringlichkeit eben diejenige Veränderung habe entstehen müssen, welche wirklich vorgegangen."

Das ist das mechanische Weltbild in reiner Gestalt. Euler (a. a. O., Kap. 1—6) führt als Grundeigenschaften der Materie an: ausgedehnt, beweglich, träge, undurchdringlich. Bei Newton heißt es in

den Schlußbetrachtungen seiner Optik: „Nach allen diesen Erwägungen ist es mir wahrscheinlich, daß Gott im Anfange der Dinge die Materie in massiven, festen, harten, undurchdringlichen und beweglichen Partikeln erschuf, von solcher Größe und Gestalt, mit solchen Eigenschaften und in solchem Verhältnis zum Raume, wie sie zu dem Endzwecke führten, für den er sie gebildet hatte, daß ferner diese primitiven Teilchen, weil sie fest sind, unvergleichlich viel härter sind als irgendwelche aus ihnen zusammengesetzten porösen Körper, ja so hart, daß sie nimmer verderben oder zerbrechen können, denn keine Macht von gewöhnlicher Art würde imstande sein, das zu zerteilen, was Gott selbst bei der ersten Schöpfung als Ganzes erschuf ... Damit also die Natur von beständiger Dauer sei, ist der Wandel der körperlichen Dinge ausschließlich in die verschiedenen Trennungen, neuen Vereinigungen und Bewegungen dieser permanenten Teilchen zu verlegen."

Durch Huyghens hatte die atomistische Substanztheorie diejenige Präzision erreicht, welche es ermöglichte, strenge Folgerungen zu ziehen. Lauter gleichgroße kugelförmige Atome, welche sich nach den von ihm aufgestellten Gesetzen bewegen, bilden, wie sich mit Hilfe der Statistik zeigte, einen Körper, der alle die Eigenschaften aufweist, die wir erfahrungsgemäß an einem Gas konstatieren; die Wärmeerscheinungen kommen dabei auf Rechnung der lebhaften Atombewegung. Über die Erklärung des gasförmigen Zustandes hat jene Theorie aber niemals hinausgeführt, und selbst auf diesem Gebiet erlitt sie in einem entscheidenden Punkte Schiffbruch. Es konnten nämlich aus der Beobachtung in Verbindung mit der mechanischen Theorie ziemlich sichere Werte entnommen werden für die Größe der Atomradien und der trägen Atommassen, welche in die Ausdrücke von Energie und Impuls eingehen; und es zeigte sich, daß für die verschiedenen chemischen Elemente die Atommassen keineswegs dem Atomvolumen proportional sind. Die Grundvorstellung der einen Materie, die Vorstellung eines homogenen Substanzteiges, aus welchem der Schöpfer am Beginn aller Zeiten mit einer Serie von Backformen die kleinen Atomkuchen ausgestochen hat, um ihnen dann absolute Starrheit zu verleihen und sie mit den verschiedensten Anfangsimpulsen in den Raum hinauszuschicken, war damit erschüttert. Hingegen ergaben sich die Verhältnisse der Massen im Einklang mit den relativen Atomgewichten, zu denen die Chemie auf Grund des die chemischen Verbindungen beherrschenden und an einem enormen Erfahrungsmaterial geprüften Gesetzes der multiplen Proportionen führte.

B) DIE FELDTHEORIE DER MATERIE.

Seit Newton dringen dynamische Vorstellungen in die Substanzphysik ein. Den Hauptanstoß zu dieser Entwicklung hat seine Entdeckung der Gravitation gegeben. Er fährt an der oben zitierten Stelle am Schlusse

der Optik fort: „Es scheint mir ferner, daß diese Partikeln nicht nur Trägheit besitzen und damit den aus dieser Kraft ganz natürlich entspringenden passiven Bewegungsgesetzen unterliegen, sondern daß sie auch von aktiven Prinzipien, wie die Schwerkraft oder die Ursache der Gärung und der Kohäsion der Körper sind, bewegt werden. Diese Prinzipien betrachte ich nicht als verborgene Qualitäten, die etwa aus der spezifischen Gestalt der Dinge hervorgehen sollen, sondern als allgemeine Naturgesetze, nach denen die Dinge gebildet sind.“ Bis in die jüngste Zeit kommen nun allerlei Zwitterbildungen zwischen Substanz und Dynamik zustande, aber allmählich verdrängen die konstruktiven dynamischen Eigenschaften der Materie ihre substantiellen und machen sie überflüssig.

Die Masse ist im Grunde schon von Galilei durch das Impulsgesetz als dynamischer Koeffizient eingeführt; dennoch hält sich daneben hartnäckig ihre Definition als „Quantum der Materie“. An Stelle der Härte und Undurchdringlichkeit der Atome tritt die repulsive Kraft, mit welcher sie aufeinander wirken, und das Gesetz, nach welchem die Kraft von der Entfernung abhängt. Newton verwirft die hakenförmigen Atome als eine Erklärung, die nichts erklärt, und fährt fort: „Ich möchte aus dem Zusammenhang der Körper lieber schließen, daß die Teilchen derselben sich sämtlich gegenseitig mit einer Kraft anziehen, welche in der unmittelbaren Berührung selbst sehr groß ist, in kleiner Entfernung die chemischen Wirkungen zur Folge hat, bei weiteren Distanzen jedoch keine merklichen Wirkungen ausübt.“ Die Atome werden zu „Kraftzentren“. Boscovich, Cauchy und Ampère bekennen sich klar zu der Auffassung, daß die Zentren Punkte im strengsten Sinne, ohne Ausdehnung sind. Kant konstruiert in seinen „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ die Materie aus dem Gleichgewicht zwischen anziehender und abstoßender Kraft. An Stelle der rein „mechanischen“ Naturdeutung tritt die Physik der Zentralkräfte[1]). Berzelius faßte zuerst den Gedanken, daß die chemische Affinität elektrischer Natur sei. Heute ist es schon in beträchtlichem Ausmaße gelungen, aus den zwischen den Atomen wirkenden elektrischen Kräften den Aufbau der Körper, ihr elastisches, thermisches, elektrisches, magnetisches, optisches und chemisches Verhalten zu erklären; namentlich in den beiden extremen Zuständen der Materie, dem gasförmigen und dem kristallinen. — Wenn die neuere Physik von einem Radius des Elektrons spricht, dessen Größenordnung sie zu 10^{-13} cm bestimmt, so bedeutet ihr diese Zahl nichts anderes als die (in das Coulombsche Kraftgesetz eingehende) Entfernung, bis zu der sich zwei Elektronen einander nähern können, von denen das eine gegen das andere mit einer der Lichtgeschwindigkeit vergleichbaren Geschwindigkeit abgeschossen ist.

Bei Newton erscheint die Gravitation noch als eine momentane unmittelbare Fernwirkung. Da eine solche als unzulässig empfunden wird, entstehen Äthertheorien der Gravitation, die aber alle noch unter dem

[1]) Gegenüber Kant ist freilich zu bemerken, daß eine Zerlegung der einheitlichen Zentralkraft in zwei Teilkräfte nur dann nicht rein willkürlich wäre, wenn das Entfernungsgesetz der einen und der anderen je einen konstanten Parameter enthielte („anziehende“ und „abstoßende“ Masse), welche von Körper zu Körper unabhängig voneinander variieren; so scheiden sich elektrische und Schwerkraft dadurch voneinander, weil die Ladung durch die Masse nicht bestimmt ist. Da Kant aber nur von einer einzigen „Massendichte“ spricht, die als intensive Raumerfüllung durch das Gleichgewicht von abstoßender und anziehender Kraft determiniert sein soll, hängt seine Theorie der Materie in der Luft.

Druck der rein mechanischen Naturdeutung stehen. Auch Newton war sich der Schwierigkeit natürlich bewußt, gab aber die Entdeckung der Ursache der Gravitation andern anheim. (Offenbar dachte er an eine immaterielle Vermittlung vermöge einer „geistigen Substanz" oder des alldurchdringenden, von der Gegenwart Gottes erfüllten Raumes.) Die Schwierigkeit wurde auf physikalischem Wege überwunden, seitdem Faraday auf dem Gebiete der Elektrizität die Vorstellung des Feldes entwickelte; Maxwell fand, daß das Feld sich von den Erregungszentren aus nicht momentan, sondern mit Lichtgeschwindigkeit ausbreitet. Reine Nahewirkungsgesetze, Differentialgleichungen verknüpfen miteinander die für die Materie und das Feld charakteristischen Zustandsgrößen, Ladungs- und Stromdichte, elektrische und magnetische Feldstärke. Die Kraft, welche bei Newton nicht eine durch einen einzigen Körper k bestimmte, von ihm ausgehende Aktivität ist, sondern eine Wechselbeziehung zweier Körper (k und k'), die sich gegenseitig über einen Abgrund hinüber die Hände reichen, zerlegt sich in eine Aktivität von k (Erregung des durch k allein bestimmten Feldes) und ein Erleiden von k' (durch jenes Feld verursachte zeitliche Änderung seines Impulses). Dazwischen schiebt sich die Ausbreitung des Feldes, die nach eigenen Gesetzen von der durchsichtigsten Einfachheit und Harmonie vor sich geht. Das Feld überträgt von einem Körper zum anderen so gut Impuls wie Energie: ein strahlender Körper verliert nicht nur Energie, sondern erleidet, wenn er Licht in einer Richtung aussendet, einen Rückstoß in der entgegengesetzten Richtung. Im Felde haben wir deshalb räumlich zu lokalisierende Energie und Impuls; skalare Dichte und vektorielle Stromdichte der Energie und der Impulskomponenten sind durch einfache Gesetze aus den beiden Feldstärken zu berechnen. Die ponderomotorische Einwirkung der Körper aufeinander geschieht dadurch, daß sich Feld-Energie und -Impuls in kinetische Energie und Impuls der Materie verwandeln und umgekehrt — wobei aber nach den Erhaltungssätzen für jedes Raumgebiet die zeitliche Zu- oder Abnahme der in ihm enthaltenen Gesamtenergie (bzw. des Impulses) durch den die Oberfläche durchsetzenden Energie- und Impulsstrom gedeckt wird. Bestimmt man den Energiemittelpunkt eines Raumstücks, das Materie und Strahlung enthält, in ähnlicher Weise wie den Schwerpunkt, den Massenmittelpunkt eines „ponderablen Körpers", so stellt sich heraus, daß der in diesem Stück enthaltene Gesamtimpuls $\mathfrak{J}$ mit der Geschwindigkeit $\mathfrak{v}$ des Energiemittelpunktes gleichgerichtet ist; den Proportionalitätsfaktor m:

$$\mathfrak{J} = m\mathfrak{v},$$

wird man auch hier als träge Masse bezeichnen, er steht zu der Energie E in der universellen Beziehung $m = E/c^2$, wo c die Lichtgeschwindigkeit bedeutet. Ein Stück Feld, etwa die in einem Hohlraum enthaltene Strahlung, welche durch eine massenlose Hülle eingeschlossen

ist, besitzt träge Masse wie ein gewöhnlicher Körper. Die Stärke, mit der ein Körper gegenüber ablenkenden Kräften auf der ihm durch das Trägheitsfeld vorgeschriebenen natürlichen Bahn zu beharren bestrebt ist, beruht danach auf der im Körper zusammengedrängten Energie. Die Masse des Elektrons rührt sicherlich zu einem guten Teil von dem mitgeführten elektromagnetischen Felde her. Oder vielleicht vollständig? Wenn alle physikalisch wesentlichen Eigenschaften der materiellen Elementarbestandteile, wie wir gesehen haben, an dem umgebenden Felde und nicht an dem im Feldzentrum steckenden substantiellen Kern hängen, so muß man sich doch fragen, ob denn überhaupt die Annahme eines derartigen Kernes nötig ist, oder ob wir ihn nicht vielmehr ganz entbehren können.

Die letzte Frage beantwortet die Feldtheorie der Materie mit Ja; ein Materieteilchen wie das Elektron ist für sie lediglich ein kleines Gebiet des elektrischen Feldes, in welchem die Feldstärke enorm hohe Werte annimmt und wo demnach auf kleinstem Raum eine verhältnismäßig gewaltige Feldenergie konzentriert ist. Ein solcher Energieknoten, der gegen das übrige Feld keineswegs scharf abgegrenzt ist, pflanzt sich durch den leeren Raum nicht anders fort, wie eine Wasserwelle über die Seefläche fortschreitet; es gibt da nicht ein und dieselbe Substanz, aus der das Elektron zu allen Zeiten besteht. Wie die Geschwindigkeit einer Wasserwelle nicht substantielle, sondern Phasengeschwindigkeit ist, so handelt es sich bei der Geschwindigkeit, mit der sich ein Elektron bewegt, auch nur um die Geschwindigkeit eines ideellen, aus dem Feldverlauf konstruierten „Energiemittelpunktes". Nach dieser Auffassung existiert nur eine einzige Sorte von Naturgesetzen: Feldgesetze jener durchsichtigen Art, wie sie Maxwell für das elektromagnetische Feld aufstellte (die mit so vielen Dunkelheiten behafteten Erregungs- und Wirkungsgesetze fallen fort). Man kann dieses Weltbild kaum als ein dynamisches mehr bezeichnen, weil hier das Feld weder von einem dem Felde gegenüberstehenden Agens erzeugt wird noch auf ein solches wirkt, sondern lediglich, seiner Eigengesetzlichkeit folgend, in einem stillen kontinuierlichen Fließen begriffen ist. Es ruht ganz und gar im Kontinuum; auch die Atomkerne und Elektronen sind keine letzten unveränderlichen, von den angreifenden Naturkräften hin- und hergeschobenen Elemente, sondern selber stetig ausgebreitet und feinen fließenden Veränderungen unterworfen.

G. Mie wies 1912 aus recht zwingenden allgemeinen Anschauungen heraus einen Weg, die Maxwellschen Gleichungen so zu modifizieren, daß sie ev. das Problem der Materie zu lösen imstande sind, nämlich erklären, warum das Feld eine „körnige" Struktur besitzt und die Energieknoten sich im Hin- und Herströmen von Energie und Impuls dauernd erhalten. Die Maxwellschen Gleichungen leisten das nicht, weil ihnen zufolge die in einem Elektron zusammengedrängten negativen Ladungen explodieren würden; ihren Zusammenhalt entgegen den Coulombschen Fliehkräften zu erzwingen, das war der einzige Dienst, der in der Lorentzschen Elektronentheorie von

der Substanz noch gefordert wurde. Die Erhaltung der Energieknoten muß darauf beruhen, daß die modifizierten Feldgesetze nur einen Gleichgewichtszustand oder wenige, durch keinen kontinuierlichen Übergang verbundene Gleichgewichtszustände des Feldes ermöglichen (statische kugelsymmetrische Lösungen der Feldgleichungen). Aus den Feldgesetzen müßten sich so Ladung und Masse des Elektrons und die Atomgewichte der einzelnen existierenden Elemente vorausberechnen lassen. Und in jenem Umstand, nicht aber in dem Gegensatz von Substanz und Feld läge ferner der Grund, warum wir an der Energie oder trägen Masse eines zusammengesetzten Körpers die nicht-auflösbare Energie seiner letzten Elementarbestandteile der auflösbaren Energie ihrer wechselseitigen Bindung gegenüberstellen.

Neben das elektromagnetische Feld wird das in § 16 behandelte Maß- und Gravitationsfeld treten; es entsteht die Aufgabe, beide zu einer Einheit zu verschmelzen, wie das neuerdings auf verschiedenen Wegen von Weyl, Eddington und Einstein versucht wurde. Man konnte der Hoffnung Raum geben, die gesamten physikalischen Erscheinungen auf ein einfaches universelles Feldgesetz (Hamiltonsches Prinzip) zurückzuführen.

Die Geometrie vereinigt sich organisch mit der Feldtheorie, der Raum steht nicht wie in der Substanztheorie den Dingen gegenüber als leeres Gefäß, in das sie sich hineinstellen, und das geometrische Fernbeziehungen zwischen ihnen ermöglicht. Hier existiert kein leerer Raum; die Annahme, daß das Feld ein Raumgebiet ausläßt, ist absurd. Wie im Anschauungsraum Ausdehnung und Qualität aneinander gebunden sind, so sind in der Feldtheorie die Zustandsgrößen des Feldes, die Feldstruktur, und ihr raumzeitliches Medium, das strukturlose vierdimensionale Kontinuum, aufeinander angewiesen. Denn bezieht man das letzte auf Koordinaten, so erscheinen die Zustandsgrößen als Funktionen der Koordinaten; aber der Begriff der unabhängigen Variablen ist korrelativ zu dem der Funktion: soweit das Existenzfeld einer Funktion reicht, erstreckt sich auch das Gebiet der Veränderlichkeit ihrer Argumente. (Man beachte dabei wohl: das Bestehen der Gleichung $\mathfrak{E} = 0$ in einem Raumgebiet bedeutet für das elektrische Feld $\mathfrak{E}$ nicht etwa, daß es in jenem Gebiet unterbrochen ist, sondern nur, daß es sich dort im „Ruhzustand" befindet, der sich stetig in alle übrigen möglichen Zustände einfügt.)

Mit Bezug auf die in einem Kasten enthaltene Substanz konnte man wohl fragen: was geschieht, wenn sie ausgepumpt wird? Das Feld aber kann man nicht auspumpen. Etwas Ähnliches mag Leibniz vorgeschwebt haben, wenn er die Versuche von Guericke und Torricelli nicht als Beweise für das Vakuum anerkennt mit der allerdings in ihrem Wortlaut recht fragwürdigen Begründung, daß „das Glas feine Poren habe, durch welche die Strahlen des Lichtes, des Magnetes und andere sehr winzige Materie (!) hindurchdringen könne" (Streitschr. zw. Leibniz und Clarke, 5. Schreiben).

Wie die Unterscheidung des Vollen und Leeren nach Demokrit die Basis der Substanztheorie bildet, so liegen jeder Feldtheorie gewisse im vierdimensionalen Raumzeitkontinuum ausgebreitete Zustandsgrößen zugrunde. An Stelle der Bewegungsgesetze der Substanz aber treten (einfach gebaute) Differentialgleichungen, in denen neben den Werten der Zustandsgrößen an einer beliebigen Stelle auch ihre Ableitungen nach

den vier Weltkoordinaten daselbst auftreten: die Feldgesetze, welche um ihrer objektiven Bedeutung willen unabhängig sein müssen von der Wahl des Koordinatensystems.

C) DIE AGENSTHEORIE DER MATERIE.

Die Erklärung der ponderomotorischen Wirkungen durch die Ausbreitung von Energie und Impuls im kontinuierlichen Felde hat sich im engsten Anschluß an die Erfahrung herausgebildet, und diese Vorstellungsweise durchdringt heute die ganze Physik. Es scheint kaum wahrscheinlich, daß dies Element aus der Naturbeschreibung wieder verschwinden wird, schon wegen der Unentbehrlichkeit des Raumzeitkontinuums und seiner Maßstruktur. Hingegen ist die reine Feldtheorie Hypothese und Programm; den tatsächlichen Betrieb der physikalischen Forschung beherrscht nach wie vor der Dualismus von Materie und Feld. Ihre Verbindung ist dynamisch: die Materie erregt das Feld, das Feld wirkt auf die Materie. Achtet man weniger auf das vermittelnde Medium des Feldes, so erscheinen Stoff und Kraft als die aufeinander angewiesenen Konstituenten der Welt. „Die Wissenschaft betrachtet", so spricht Helmholtz diesen Standpunkt aus, „die Gegenstände der Außenwelt nach zweierlei Abstraktion: einmal ihrem bloßen Dasein nach, abgesehen von ihren Wirkungen auf andere Gegenstände oder unsere Sinnesorgane; als solche bezeichnet sie dieselben als Materie." Auf der andern Seite legen wir der Materie das Vermögen zur Wirkung bei, nur durch ihre Wirkungen kennen wir sie ja; „eine reine Materie wäre für die übrige Natur gleichgültig, weil sie nie eine Veränderung in dieser oder in unseren Sinnesorganen bedingen könnte; eine reine Kraft wäre etwas, was da sein sollte und doch wieder nicht da ist, weil wir das Da-sein Materie nennen." F. A. Lange in seiner bekannten Geschichte des Materialismus faßt das Verhältnis in mehr kritischer Wendung gegen die Materie so: „Der unbegriffene oder unbegreifliche Rest unserer Analyse ist stets der Stoff."

Wir sahen, daß die Newtonsche Physik ganz und gar von diesem Dualismus beherrscht ist. Der klassische Philosoph der dynamischen Weltvorstellung aber ist Leibniz. Für ihn liegt das Reale an der Bewegung nicht in der reinen Lageveränderung, sondern in der bewegenden Kraft. *La substance est un être capable d'action — une force primitive* — überräumlich, immateriell. „Denn nicht alle Wahrheiten, die sich auf die Körperwelt beziehen, lassen sich aus bloß arithmetischen und geometrischen Axiomen — also aus Axiomen des größer und kleiner, der Gestalt und der Lage abnehmen", heißt es gegen Descartes gerichtet (Math. Schr. VI, S. 241), „sondern es müssen andere über Ursache und Wirkung, Tätigkeit und Leiden hinzukommen, um von der Ordnung der Dinge Rechenschaft zu geben." Das letzte Element ist die Monade, aus welcher die Kraft als eine jenseitige Macht hervorbricht, eine unzerlegbare

ausdehnungslose Einheit; nur mit Rücksicht auf ihre Verteilung im Raume, der selber lediglich ein *phaenomenon bene fundatum* ist, wird der Körper als ein ausgedehntes Agens bezeichnet. Doch bleibt es bei der reinen Aktivität; an Stelle der Wechselwirkung, die für uns durch das Feld vermittelt wird, tritt die prästabilierte Harmonie. Auch Fichte kennt außer den Qualitäten der Empfindung, der Anschauung der Ausdehnung das beide verknüpfende Denken des Dinges als einer Kraft und damit zugleich als der Ursache meines Affiziertwerdens (Bestimm. des Menschen, a. a. O., S. 332, 333).

Aus der modernen Physik der Materie, der Quantentheorie, gewinnt man immer mehr den Eindruck, daß es aussichtslos ist, die da sich enthüllenden, weitgehend von der ganzen Zahl beherrschten Tatsachen von der reinen Feldtheorie aus zu verstehen. Und die Erfahrung spricht mit großer Deutlichkeit für eine andere Form der Kausalität, als sie in den Rahmen der Feldtheorie paßt, nämlich dafür, daß das Feld sich selbst überlassen in einem homogenen Ruhezustand verharrt und nur durch ein Anderes, die Materie, den „Geist der Unruh"", erregt wird. Unser willentliches Handeln muß primär stets an der Materie angreifen. Die Materie ist das felderregende Agens, das Feld ein extensives Medium, das vermöge seiner in den Feldgesetzen zum Ausdruck kommenden Struktur die Wirkungen von Körper zu Körper überträgt. Alle Eigenschaften der materiellen Elementarteilchen können nur an dem umgebenden Felde abgelesen werden; sowohl Ladung wie Masse sind Feldflüsse, welche durch eine das Teilchen umschließende gedachte Hülle im Felde hindurchtreten. Durch das Teilchen ist das Feld in seiner nächsten Umgebung eindeutig bestimmt, wenigstens was seine Natur, seine gegenüber Koordinatentransformationen invarianten Merkmale betrifft: hierin bewährt die „Monade" ihre reine, von nichts Fremdem abhängige Aktivität. Allein hinsichtlich seiner Orientierung, die nur relativ zum einbettenden Gesamtfeld faßbar ist, erleidet es auch Rückwirkungen vom Felde. Denn die mechanischen Bewegungsgesetze ergeben sich daraus, daß sich das Eigenfeld des Elektrons in den außerhalb des Teilchens herrschenden, durch die Feldgesetze geregelten Feldverlauf einpassen muß. Auf diese Weise wird es verständlich, daß die felderregende Ladung und Masse zugleich in passiver Funktion erscheinen, bestimmend werden für die Intensität der Wirkung eines gegebenen Feldes auf das Teilchen. Nicht mehr der Energieinhalt, sondern der Fluß des Gravitationsfeldes, den die Materie durch eine sie umschließende Hülle hindurchschickt, ist der Grund für die schwere und damit nach der allgemeinen Relativitätstheorie auch für die träge Masse. Jene Theorie erlaubt die Vorstellung, daß das raumzeitliche Medium nicht bloß nach dem Unendlichen zu, sondern auch nach innen hinein unerreichbare Säume trägt, das materielle Teilchen also wohl in einer räumlichen Umgebung drin steckt, von welcher seine Feldwirkungen ihren Ausgang nehmen, selber aber

jenseits von Raum und Zeit existiert. Man kann danach niemals sagen: hier ist Ladung, sondern nur: diese im Felde verlaufende geschlossene Fläche umschließt Ladung. Stellt man sich das vierdimensionale Weltkontinuum unter dem Bilde einer zweidimensionalen Fläche vor, so erscheint das Materieteilchen darin als eine schmale ins Bodenlose führende Rinne von eindimensional unendlicher Erstreckung; und es zeigt sich diese topologische Beschaffenheit als die physische Basis für die in unserem an einen materiellen Leib gebundenen Bewußtsein sich vollziehende Spaltung der Welt in Zeit und Raum.

Schelling hat, zum Teil beeinflußt von Leibniz, in seinem Ersten Entwurf der Naturphilosophie (1799, Sämtliche Werke, Cotta 1858, III) die moderne Entwicklung vorahnende Gedanken geäußert. „Es müßte also", heißt es auf S. 21, „in der Erfahrung etwas vorkommen, das, obgleich selbst nicht im Raum, doch Prinzip aller Raumerfüllung wäre." Diese „Naturmonade" ist nicht selbst Materie, sondern Aktion, „für die man kein Maß hat als ihr Produkt selbst." Auf Grund des Satzes, daß „das Streben aller ursprünglichen Tendenzen auf Erfüllung des Raumes geht", kommt es dann zur Konstruktion der gestaltlosen Flüssigkeit, an deren Stelle wir heute das Feld setzen müßten.

D) HISTORISCHE BEZÜGE, INSBESONDERE ZUM PHILOSOPHISCHEN SUBSTANZBEGRIFF.

Die Verbindung der Materie mit dem Substanzbegriff geht deutlich daraus hervor, wie Kant in der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft die erste Analogie der Erfahrung, den „Grundsatz der Beharrlichkeit" formuliert: „Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst und das Wandelbare als dessen Bestimmung, das ist eine Art, wie der Gegenstand existiert." In den Erläuterungen heißt es: „Ein Philosoph wurde gefragt: ‚Wie viel wiegt der Rauch?' Er antwortete: ‚Ziehe von dem Gewichte des verbrannten Holzes das Gewicht der übrigbleibenden Asche ab, so hast du das Gewicht des Rauches.' Er setzte also als unwidersprechlich voraus: daß selbst im Feuer die Materie (Substanz) nicht vergehe, sondern nur die Form derselben eine Abänderung erleide." Die Bezugnahme auf die Quantitätsmessung ist in der 2. Auflage noch verstärkt: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert." Im angeführten Beispiel wird das Gewicht zum Quantum proportional gesetzt, ohne daß das Prinzip gekennzeichnet würde, nach welchem Materie gemessen werden soll. In dieser Form hat Lavoisier den Grundsatz von der Unzerstörbarkeit des Stoffes in die Chemie eingeführt. Wo die einzelnen Substanzstellen nicht mehr verfolgt werden können, gilt als Kriterium der Substantialität die Übertragbarkeit; es muß ein Quantitätsmaß gefunden sein, gemäß welchem das übertragene Quantum sich nicht ändert. In diesem Sinne kann man auch die Energie (Hypothese des Wärmestoffes) als Substanz ansehen, obschon von einer Verfolgung der einzelnen

„Energiestelle“ im Zeitlauf des Geschehens nicht die Rede sein kann. Für Hobbes ist unkörperliche Substanz ein Wort ohne Sinn.

Dennoch ist die Idee der Substanz nicht so eng mit der physischen Materie verbunden, wie es hiernach scheinen könnte. Sie stammt ursprünglich aus der Aristotelischen Logik und Metaphysik, und bei Descartes, bei Spinoza, bei Leibniz tritt sie in metaphysischer Bedeutung auf. Es fällt uns heute schwer, den Sinn dieser Idee einigermaßen klar zu erfassen. Descartes definiert (Princ. I, 51): „Unter Substanz können wir nichts anderes verstehen, als eine Sache, die so existiert, daß sie keiner anderen Sache bedarf, um zu existieren“ und modifiziert dann die Definition, damit auch die „geschaffenen Substanzen“ unter sie fallen, dahin, daß sie „allein der Mitwirkung Gottes zur Existenz bedürfen“. Für die Aristotelische Philosophie ist der Stoff (*ὕλη, τὸ ὑποκείμενον*) das Bestimmbare im Gegensatz zur bestimmenden Form (*εἶδος*). Stoff ist Möglichkeit des Geformtwerdens. In einem mehrgliedrigen Produktionsprozeß erscheint auf jeder Stufe der Stoff „geformter“, der Spielraum der Möglichkeiten weiterer Formung beschränkter. Damit schwindet zugleich der Stoff, die Komponente des nur potentiellen, nicht aktualisierten Seins, immer mehr zusammen. Nicht dem Stoffe, sondern den Formen wird Substantialität zugesprochen. Die Formen sind etwas den Stoff von der Möglichkeit zur Wirklichkeit Hinüberdrängendes; der Übergang selbst geschieht in der „Bewegung“. Die mit Galilei heraufkommende Naturwissenschaft hatte vor allem diese Metaphysik der substantialen Formen niederzukämpfen. Leibniz führt sie wieder ein durch seine Monaden, ohne doch darum die neue „mechanische“ Erklärungsweise preisgeben zu wollen. „So sehr ich indessen in der allgemeinen und, sozusagen, metaphysischen Erklärung der Prinzipien der Körperwelt auf Seiten der Scholastik stehe, so bin ich doch andererseits bei der Erklärung der besonderen Phänomene radikalster Anhänger der Korpuskular-Philosophie“ (an Arnauld; Philos. Schr. II, S. 58). „Meine Meinung geht also dahin, daß die Körper, die man gemeinhin als Substanzen ansieht, nichts sind als reale Phänomene und ebensowenig Substanzen wie die Nebensonnen oder der Regenbogen ... Die Monade allein ist Substanz“ (an de Volder; II, S. 262). Freilich „gibt es kein materielles Teilchen, in dem nicht Monaden vorhanden sind“ (an Bernoulli; Math. III, S. 538). „Ob wir dieses Prinzip nun als ‚Form‘, als ‚*ἐντελέχεια*‘, oder als ‚Kraft‘ bezeichnen, darauf kommt es nicht an“. Das Wesen der Monade verlegt er in das Gesetz: „Daß ein bestimmtes Gesetz beharrt, welches alle zukünftigen Zustände des Subjekts, das wir als identisch denken, in sich schließt: das eben macht die Identität der Substanz aus“ (an de Volder; Philos. Schr. II, S. 264). Damit ist er über Aristoteles hinaus. Vielleicht ist es für eine Naturphilosophie am meisten charakteristisch, wo sie den Heraklitischen Fluß sich „zum Starren waffnen“ läßt: Aristoteles in den immanenten substantialen Formen, Plato in den

transzendenten Ideen, die moderne Naturwissenschaft gleich Leibniz im Gesetz. — Bei Newton finden sich am Schlusse der Principia, unmittelbar nachdem er erklärt hat, es genüge, die Gesetze der Schwerkraft zu kennen, und er wolle keine Hypothese über den Grund dieser Eigenschaften ersinnen, die merkwürdigen Worte: „Es würde hier der Ort sein, etwas über die geistige Substanz hinzuzufügen, welche alle festen Körper durchdringt und in ihnen enthalten ist. Durch die Kraft und Tätigkeit dieser geistigen Substanz ziehen sich die Teilchen der Körper wechselseitig in den kleinsten Entfernungen an und haften aneinander, wenn sie sich berühren, usw.“

Descartes hat die Lehre vertreten, der auch Platon nicht fern stand[1]), die räumliche Ausdehnung sei die eigentliche Substanz der Körper. Sie paßt gut in den Rahmen der Feldtheorie, wenn man den Gegensatz von Substanz und Accidenz als den des „Dies“ und „So“ faßt; das nur durch einen individuellen Hinweis zu gebende, qualitativ nicht charakterisierte Dies ist für sie nicht ein verborgener Träger, dem die Beschaffenheiten inhärieren, sondern das Hier-jetzt, die einzelne Raumzeitstelle. Die Weltbeschreibung besteht nach der Feldtheorie, um einen Terminus von Hilbert zu gebrauchen, aus den Hier-So-Relationen — das Hier vertreten durch die Raumzeitkoordinaten, das So durch die Zustandsgrößen; sind diese als Funktionen jener bekannt, so ist der Weltverlauf vollständig festgelegt.

Descartes' Begriff der Bewegung scheint freilich eine durch die Bewegung hindurch zu verfolgende Substanz im Sinne des Abschnitts A) vorauszusetzen. Seine Physik ist Korpuskulartheorie; seine Korpuskeln dürfen aber keinen leeren Raum zwischen sich lassen und müssen sich daher aneinander zerreiben und deformieren. Nur die mangelnde Beherrschung des Kontinuums läßt ihm die Unstetigkeiten an den Trennungsflächen zur Erfassung der Bewegung als wesentlich erscheinen; in Wahrheit hat er ein den Raum kontinuierlich erfüllendes Fluidum als Träger der Bewegung. Man könnte für dasselbe z. B., wie das in späteren Theorien der Materie tatsächlich geschehen ist, die Gesetze der inkompressiblen reibungslosen Flüssigkeiten ansetzen; nur muß man den der Dynamik entstammenden Druck aus den hydrodynamischen Gleichungen eliminieren. Das bereitet keine Schwierigkeiten. Ist dies geschehen, so kann man sich auch noch des substantiellen Mediums entledigen, indem man sich der Deutung enthält, daß die in jene Gesetze eingehende vektorielle Zustandsgröße $\mathfrak{v}$, die eine Funktion der Raumzeitkoordinaten ist, die an der betreffenden Stelle herrschende substantielle Geschwindigkeit sei. Die konsequente Durchführung des Cartesischen Grundgedankens führt also tatsächlich zu einer Feldtheorie. Sobald man aber einmal von der Vorstellung einer sich bewegenden Substanz zu der des raumzeitlich ausgebreiteten Feldes übergegangen ist, das keines materiellen Trägers bedarf, haben solche noch in Anknüpfung an den Substanzgedanken entsprungenen „hydrodynamischen“ Ansätze keinerlei anschaulichen Vorzug mehr vor der von vornherein damit aufräumenden Maxwellschen

[1]) Vergl. Timaios 48 E ff.: Zwischen das „Urbild“ und seine „Nachahmung“ in der Wirklichkeit, die er schon früher unterschieden habe, müsse man ein Etwas setzen, welches das Werden „wie eine Amme“ aufnimmt. Und dieses Dritte, „das wie eine bildsame Masse zum Abdruck für Jedwedes bereit liegt“, ist der den Sinnen unzugängliche, dem Untergange nicht unterworfene, aber allem Werdenden eine Stätte gewährende Raum.

Feldtheorie, welche sich durch die Erfahrung über die zu verwendenden Zustandsgrößen belehren läßt.

Zwei der wichtigsten Wurzeln des Substanzbegriffs scheinen zu sein: 1. das Ding der Außenwelt, das sich als fester Faktor in unsere Wirkungswelt einfügt, das in allen Erscheinungen und Abschattungen durchhaltende, sich wenig verändernde oder in einem vertrauten langsamen Wechsel begriffene; 2. Ich, der in allem Fluß und allen Erlebniszuständlichkeiten seiner Identität sich bewußte (vgl. Leibniz, Philos. VI, S. 502: „Da ich nun einsehe, daß auch andre Wesen das Recht haben können, ‚Ich' zu sagen, oder daß man es für sie sagen könnte, so verstehe ich daraus, was man ganz allgemein als Substanz bezeichnet.") Descartes stellte sich zuerst klar das philosophische Problem, was denn „das Wachs selber" sei (Ende der 2. Meditation), das verschieden ist von allem, was im Bereich der Sinne liegt, und bei allen Veränderungen, von denen Geschmack, Geruch, Gesicht oder Gefühl Kenntnis geben, dasselbe bleibt; und er findet, daß ich dies nicht in der Einbildung haben, sondern nur denkend erfassen könne. Kritischer klingen schon die Äußerungen Lockes über „unsere Idee der Substanz im allgemeinen" (On human understanding, 2. Buch, Kap. 23, § 2). Hume aber sieht in ihr überhaupt einen Irr-Begriff: „Unser Hang, die Identität mit der Beziehung zu verwechseln, ist groß genug, um den Gedanken in uns entstehen zu lassen, es müsse neben der Beziehung noch etwas Unbekanntes und Geheimnisvolles da sein, das die zueinander in Beziehung stehenden Elemente verbinde." „So sieht sich auch hier die Einbildungskraft veranlaßt, ein unbekanntes Etwas oder ‚eine ursprüngliche Substanz oder Materie' zu erdichten und hierin das die Einheit oder den Zusammenhang der Erscheinungen herstellende Prinzip zu sehen" (Treatise, Teil IV, Abschn. 6, bzw. 3).

E) ERHALTUNGSSÄTZE. ATOMISTIK. ÄTHER.

Wer an einem apriorischen Grundsatz der Beharrung festhalten möchte, pflegt sich bei der heutigen Lage der Physik an den Erhaltungssatz der Energie zu klammern. Nach der speziellen Relativitätstheorie ist die Energie die eine, die Zeitkomponente, eines invarianten objektiven Gebildes, dessen räumliche Projektion der Impuls ist. Die Erhaltungssätze von Energie und Impuls gehören daher unlöslich zusammen.

Den Impuls eines Körpers, der sich mit der Geschwindigkeit $\mathfrak{v}$ bewegt, hatten wir $= m\mathfrak{v}$ gesetzt und m mit Galilei die träge Masse genannt. Es fragt sich, wie diese träge Masse von der Geschwindigkeit des Körpers abhängig ist, wenn die Geschwindigkeit variiert wird, während der innere, d. h. von einem mitbewegten Beobachter zu beurteilende Zustand ungeändert bleibt. Die Antwort ist aus dem speziellen Relativitätsprinzip abzulesen; sie lautet aber verschieden je nach der Annahme über die Kausalstruktur der Welt. Besteht diese nach der alten Auffassung aus der Schichtung $t = \text{const.}$, so ist die Masse von der Geschwindigkeit unabhängig; wird sie aber, wie das fraglos der Fall ist, durch die Lichtkegel determiniert, so gilt

$$m = \frac{m_0}{\sqrt{c^2 - v^2}},$$

wo v der Betrag der Geschwindigkeit ist, c die Lichtgeschwindigkeit und der „Massenfaktor" m_0 nicht von der Geschwindigkeit abhängt. Auf Grund des Relativitätsprinzips folgt der Satz von der Erhaltung der Energie aus dem Impulsgesetz, und zwar ergibt sich als Wert der Energie eines Körpers $E = mc^2$. Erhöht man z. B. den Energieinhalt E eines Körpers durch Erwärmung, so steigt proportional seine träge Masse m. Nicht nur einem massiven Körper, sondern auch einem aus durcheinander wimmelnden Molekülen bestehenden Gas, ja einem beliebigen Feldstück kommt eine bestimmte Energie

E und ein bestimmter Impuls $\mathfrak{J}$ zu; auch hier gelten die Gesetze

$$\mathfrak{J} = m\mathfrak{v}, \qquad E = mc^2,$$

wenn unter $\mathfrak{v}$ die Geschwindigkeit des Energiemittelpunktes des betr. Gebildes verstanden wird. Energie ist hier absolutes Energieniveau eines Raumstücks in einem Moment; sie ist durch den dieses Raumstück erfüllenden physischen Zustand eindeutig bestimmt.

Das phänomenologische Energiegesetz, wie es unabhängig vom Erhaltungssatz des Impulses historisch sich entwickelt hat, handelt zunächst nur von der Differenz solcher Energieniveaus, von den Energiewerten der Zustandsänderungen $Z \to Z'$ eines gegebenen festen Körpersystems. Der Energiewert E des Übergangs $Z \to Z'$ hängt von Anfangs- und Endzustand Z, Z' ab, in solcher Weise, daß allgemein

$$E(Z \to Z') + E(Z' \to Z'') = E(Z \to Z'')$$

gilt. Leibniz bewies das Energiegesetz auf Grund des Axioms *causa aequat effectum* dadurch, daß er jede mechanische Zustandsänderung als Ursache umsetzte in eine „normierte Wirkung", die nur einen Freiheitsgrad besitzt, nämlich in das Emporheben eines gegebenen Gewichts. Die Hubhöhe ist alsdann das Maß für den Energiewert. Der Leibnizsche Gedanke trifft wirklich die Wurzel des Energieprinzips, aus ihm ist auch die Übertragung auf alle Naturvorgänge abzulesen, die erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts vollzogen wurde, wenn man das gehobene Gewicht etwa durch ein Wasserkalorimeter ersetzt; denn nicht-mechanische Zustandsänderungen lassen sich nicht immer in eine mechanische Wirkung wie die Hebung eines Gewichtes, wohl aber in die Erwärmung oder Abkühlung eines gegebenen Normalkörpers vollständig umsetzen. Die Erfahrungstatsachen, welche dem Energiegesetz zugrunde liegen, können danach folgendermaßen formuliert werden: Sei S irgendein Körpersystem, in welchem unter der Einwirkung seiner Teile aufeinander und beliebiger anderer Körper eine Zustandsänderung $\mathfrak{V}$ sich vollzogen hat. Wir können diese Zustandsänderung, wenn wir S mit einem ruhenden Wasserkalorimeter und geeigneten Hilfskörpern verbinden, in der Weise rückgängig machen, daß die Hilfskörper aus dem Prozeß schließlich in gleichem Zustand wieder hervorgehen und nur das Kalorimeter eine Erwärmung (oder Abkühlung) erfahren hat (A_1). Beträgt seine Erwärmung w Kalorien, d. h. besteht sie darin, daß w ccm Wasser unter Atmosphärendruck sich von 15^0 auf 16^0 erwärmt haben (oder, wenn w negativ ist, $-w$ ccm sich von 16^0 auf 15^0 abgekühlt haben), so ist w das Energiemaß der Zustandsänderung $\mathfrak{V}$. Man findet den gleichen Wert w, durch welche Prozesse jene Umwandlung auch geschieht und welche Hilfskörper dabei auch verwendet werden (A_2).

Auf Grund des Relativitätsprinzips ergibt sich daraus: 1. Jedem Körper kommt eine nur von seinem inneren Zustand abhängige Zahl m_0 zu, so daß der Energiewert einer be-

liebigen Zustandsänderung desselben gleich der Differenz der Größe

$$E = \frac{m_0 c^2}{\sqrt{c^2 - v^2}}$$

für Anfangs- und Endzustand ist. (Man kommt also auch hier von Energiewerten der Zustandsänderungen zu Energieniveaus der Zustände.) 2. Es gilt neben dem Energiesatz das Impulsgesetz mit dem Ausdruck

$$\mathfrak{J} = \frac{m_0 \mathfrak{v}}{\sqrt{c^2 - v^2}}.$$

In der systematischen Darstellung hat das Energiegesetz natürlich nichts mehr mit der Annahme zu schaffen, daß jede Zustandsänderung sich in eine Erwärmung oder Abkühlung des Normalkörpers umsetzen läßt. Im Rahmen der allgemeinen Relativitätstheorie stehen die Erhaltungssätze für Energie und Impuls in engstem Zusammenhang mit der Invarianz der Wirkungsgesetze gegenüber beliebigen Koordinatentransformationen, und ihre Geltung ist von der genaueren Form dieser Wirkungsgesetze in weitgehendem Maße unabhängig. Dennoch wird es sich die Physik nicht durch apriorische Machtsprüche verwehren lassen, wenn die Erscheinungen sie dazu drängen, unter Umständen auch die Erhaltungssätze als streng gültig aufzugeben. (In einer allerdings recht kurzlebigen Theorie von Bohr und Slater war das vor kurzem in der Tat geschehen.)

Die Herleitung des Energieprinzips hat dadurch etwas Verblüffendes, daß aus der Annahme allein: es gibt etwas, was sich erhält, das Maß dieses Etwas, die Energie gewonnen wird. Die Aufklärung liegt darin, daß die zugrunde gelegte Erfahrungstatsache (A_1) implicite die Behauptung enthält, daß nur für eine Größe in der Natur überhaupt ein Erhaltungssatz bestehen kann, solange es sich um Veränderungen an einem vorgegebenen Körpersystem handelt. Aber der aus dem Energiesatz selbst folgende Impulssatz straft diese Behauptung Lügen. Wir verstehen dennoch nachträglich, warum (A_1) trotz seiner strengen Ungültigkeit mit der in der Erfahrung erreichbaren Genauigkeit sich bestätigt: wegen der die reagierenden Körper an Masse weit übertreffenden Erde. War nämlich die Zustandsänderung $\mathfrak{B}$ mit dem Zuwachs einer Impulskomponente verbunden, so können wir diesen, wenn wir $\mathfrak{B}$ rückgängig machen, der Erde zuführen, die uns bei den irdischen Experimenten als der ruhende Bezugskörper gilt. Schießt man eine Kugel horizontal in einen Berg hinein, so sehen wir nicht, was aus dem verlorenen Impuls wird; für diesen Vorgang gilt scheinbar, „erfahrungsgemäß" der Impulssatz nicht. Wohl aber sehen wir, daß der durch die Bremsung des Geschosses an ihm eintretende Energieverlust („kinetische Energie") sich in Wärmeenergie umwandelt. Sie ist allerdings auch nicht das volle Äquivalent, sondern es kommt die uns verborgen bleibende kinetische Energie des Übergangs der Erde von der Ruhe auf die kleine ihr durch den Stoß erteilte Geschwindigkeit hinzu; aber sie ist im selben Grade zu vernachlässigen wie die Masse des Geschosses im Vergleich zur Erdmasse. — Eine andere Größe, für welche der Erhaltungssatz gilt, ist die elektrische Ladung. Da sie aber nach der Elektronentheorie an die Materie gebunden ist, schließt bei rigoroser Interpretation die Voraussetzung, daß die Veränderung $\mathfrak{B}$ an einem festen Körpersystem geschehe, elektrische Umladungen aus; diese Bedingung ist aber auch erforderlich, damit (A_1) zu Recht besteht.

Die Feldphysik überträgt die Erhaltungssätze von Energie und Impuls auf die Strahlung; sie befreit sie dadurch von jener Bindung an ein be-

stimmtes Körpersystem und muß statt dessen die in ein abgegrenztes Raumgebiet ein- und austretende Energie durch Ansatz eines Energiestroms berücksichtigen (wie neben der elektrischen Ladung ein elektrischer Strom auftritt). Zerlege ich ein Raumgebiet G in Teilgebiete, so ist die gesamte in G enthaltene elektrische Ladung gleich der Summe der in den Teilgebieten befindlichen Ladungen (Additionsgesetz). Das gleiche gilt für Energie und für Impuls. Es besteht aber nach der atomistischen Auffassung insofern ein Unterschied, als das zwischen den Elementarteilchen sich erstreckende Feld ladungsfrei, aber nicht frei von Energie-Impuls ist. Der „Massenfaktor" (die „Länge" des vierdimensionalen 1
Energie-Impulsvektors) ist weder koordinatenabhängig wie die Energie noch beiderlei Vorzeichens fähig wie die Ladung, sondern koordinatenunabhängig und stets positiv; allein er eignet sich als Quantitätsmaß darum nicht, weil er dem Additionsgesetz nicht genügt. (Wie vielmehr in einem Dreieck die Länge einer Seite nicht gleich, sondern kleiner ist als die Summe der Längen der beiden andern, so ist der Massenfaktor eines Gebietes G größer als die Summe der Massenfaktoren der Teilgebiete von G.)

Die atomistische Theorie ist ursprünglich aus bloßer Spekulation, 2
in engster Verbindung mit erkenntnistheoretischen Forderungen, entstanden. Einen festen Anhalt und eine starke Stütze an der Erfahrung gewann sie erst durch die Chemie, durch das Gesetz der multiplen Proportionen, das Dalton atomistisch deutete. Die Atome eines chemischen Elementes müssen alle untereinander gleich sein, denn sonst wäre die Konstanz der physikalischen Eigenschaften eines Elementes nicht verständlich. In einer solchen Schar gleicher Atome kann die Identität eines Atoms und seine Unterscheidbarkeit von den andern Atomen nicht gewährleistet werden durch seine besonderen inneren Eigenschaften und deren besondere Gesetze, wie Leibniz es von den Monaden behauptet, sondern lediglich durch die Kontinuität der Bewegung zusammen mit der 3
räumlichen Trennung der Atome. Ähnelt es hierin nicht dem Ich, das seine Identität und Unterschiedenheit von andern Ichen als Individuum gleichfalls festzuhalten vermag, unbekümmert darum, ob die andern Iche ihm hinsichtlich ihres Erlebnisgehaltes vollständig gleichen? Geht man von der Substanzvorstellung aus, so ist kein Grund dafür einzusehen, warum aus der kontinuierlichen zweifach unendlichen Schar der Substanzkugeln von allen möglichen Radien und Massen gerade nur die wenigen diskreten Möglichkeiten realisiert sind, welche den chemischen Elementen entsprechen. Hingegen könnte die Feldtheorie und vielleicht auch die Agenstheorie der Materie zu einer Erklärung führen, indem nur diese 4
diskreten Fälle sich als verträglich mit den Naturgesetzen erweisen. Eine überaus gründliche und glänzende experimentelle Bestätigung hat die Atomtheorie in den letzten Jahrzehnten durch die Physik gefunden; sie führte über die Chemie auch dadurch hinaus, daß sie im Elektron

eine Elementareinheit der Materie entdeckte, die in allen chemisch verschiedenen Stoffen die gleiche ist und in den Kathodenstrahlen frei auftritt. Alle Methoden führen mit wachsender Genauigkeit zu denselben Werten der Ladung und Masse des Elektrons und der andern atomistischen Fundamentalgrößen; erst durch diese Einstimmigkeit wird die Atomistik zu einer gesicherten physikalischen Theorie. Darüber hinaus demonstrierte die Brownsche Bewegung feiner suspendierter Teilchen geradezu sinnenfällig die molekulare Wärmebewegung, und in wunderbaren Versuchsanordnungen gelang es, atomare Einzelereignisse in ihren Wirkungen zu isolieren. Die Entdeckung des Elektrons lieferte den festen Ausgangspunkt dafür, den Traum von der Einheit aller Materie zu realisieren, der zunächst durch die chemische Tatsache der getrennten, nicht ineinander verwandelbaren Elemente grausam zerstört worden war, wennschon bereits das „periodische System der Elemente" auf einen einheitlichen Aufbau der verschiedenen Elemente hindeutete. Die Durchführung dieses Gedankens setzt selbstverständlich voraus, daß mehrere jener vermuteten letzten Elementareinheiten — die aus historischen Gründen jetzt nicht Atome, sondern Elektronen heißen — zu einem durch Kräfte zusammengehaltenen, schwer zerreißbaren Verband zusammentreten können, der nach außen wie eine Atomkugel reagiert; die reine Substanztheorie ist zu diesem Schritt unfähig.

Das Bild, das sich aus den Erfahrungstatsachen ergab und dann unter Zuhilfenahme der an der Wärmestrahlung entdeckten „Quantengesetze" in den Händen von Niels Bohr sich durch die Erklärung des Wasserstoffspektrums glänzend bewährte, ist das eines positiven Atomkerns, um den die negativen Elektronen wie die Planeten um die Sonne kreisen. Die verschiedenen chemischen Elemente unterscheiden sich durch die Anzahl der Elektronen, und zwar wächst bei richtiger Anordnung von Element zu Element die Elektronenzahl um 1. Neben dem Elektron scheint als einziger ursprünglicher Baustein das Proton, der Kern des Wasserstoffatoms aufzutreten. In den radioaktiven Erscheinungen sehen wir, wie durch Abspaltung eines α-Teilchens (Heliumkern) ein Element von selber übergeht in ein anderes mit einer um 2 niedrigeren Ordnungszahl. Bei Elementen von niedrigerer Ordnung als den am höchsten rangierenden, unter den irdischen Bedingungen offenbar nicht mehr stabilen radioaktiven, beim Stickstoff z. B., gelang Rutherford durch Bombardieren mit α-Teilchen der künstliche Abbau des Atoms. Aston fand, daß die Massen der Atomkerne ganzzahlige Vielfache der Masse des Wasserstoffkerns sind. Wenn dies in den von den Chemikern ermittelten Atomgewichten nicht zum Ausdruck kam, so liegt das daran, daß zu einer Ordnungszahl verschiedene Atomkonstitutionen, „isotope Elemente" gehören können, so daß, was die Chemiker bisher als Element ansprachen, häufig ein Gemisch von Isotopen ist, das sich auf chemischem Wege nicht trennen läßt. Der Aufbau der materiellen Welt aus zwei Einheiten, die in einer ungeheuren Anzahl völlig gleichbeschaffener Exemplare vorhanden sind, ist sicherlich einer der fundamentalsten und am tiefsten der Deutung bedürftigen Züge in der Natur des Kosmos.

Die Quantenphysik hat an Hand der Spektren die wunderbarsten, auf der ganzen Zahl beruhenden Gesetzmäßigkeiten im Gebiet des atomaren Geschehens aufgedeckt. „Unsere von ganzen Quantenzahlen beherrschten Spektralserien", sagt Sommerfeld (Die Bedeutung der Röntgenstrahlen für die heutige Physik, München 1925, S. 11), „sind im Grunde die sinngemäßen Verallgemeinerungen des uralten Lyradreiklanges,

aus dem die Pythagoreer vor 2500 Jahren die ganzzahlige Harmonie der Naturvorgänge folgerten, und unsere Quanten erinnern wirklich an die Rolle, die bei den Pythagoreern die ganzen Zahlen gespielt zu haben scheinen, nicht als Attribute, sondern als eigentliches Wesen des physikalischen Geschehens." Gerade jetzt scheint es aber zu gelingen (Heisenberg, Born u. a., Zeitschrift für Physik, 1925/26), diese Gesetze aus einer Quantenmechanik zu entwickeln, die an der alten Mechanik nur die Modifikationen vornimmt, welche durch das die Spektralserien beherrschende Kombinationsprinzip durchaus gefordert sind, und die freilich dazu zwingen, auf ein raumzeitliches Bild der Vorgänge im Atom ganz zu verzichten. Viele Tatsachen haben, wie Bohr in einem schönen und allgemein orientierenden Aufsatz über Atomtheorie und Mechanik (Naturwissenschaften 1926, S. 1) ausführt, ihn und andere Physiker zu der Überzeugung gedrängt, „daß es bei dem allgemeinen Problem der Quantentheorie sich nicht um eine auf Grundlage der gewöhnlichen physikalischen Begriffe beschreibbare Abänderung der mechanischen und elektromagnetischen Theorien handelt, sondern um ein tiefgehendes Versagen der raumzeitlichen Bilder, mittels welcher man bisher die Naturerscheinungen zu beschreiben versuchte." Insbesondere vermeidet die neue Quantenmechanik die auf S. 85 erwähnte Diskrepanz, die zwischen den Umlaufsfrequenzen der Elektronen im Atom und den allein beobachteten Frequenzen der ausgesandten Spektrallinien besteht. Während Heisenberg zu dieser neuen Mechanik gelangt durch Abänderung der formalen Rechenregeln, wurde Schrödinger (Annalen der Physik, Bd. **79**, 1926) von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus unabhängig zu mathematisch völlig gleichwertigen Ergebnissen geführt, nämlich auf Grund eines Bildes, das den Bewegungsablauf des mechanischen Systems durch einen Wellenvorgang ersetzt. Aber wenn das mechanische System f Freiheitsgrade hat, handelt es sich um einen Wellenvorgang nicht im wirklichen Raum, sondern in dem f-dimensionalen Raum der möglichen Momentanzustände des Systems. Die klassische Mechanik ergibt sich daraus als Grenzfall, so wie die richtige Wellenoptik in der Grenze in die nur angenähert gültige geometrische Optik übergeht, wenn man die Wellenlänge unendlich klein werden läßt. Der Begriff des Strahls gehört der geometrischen Optik an, er verliert seine Bedeutung, sobald Abmessungen in Frage kommen, welche nicht sehr groß sind gegenüber der Wellenlänge (Beugungserscheinungen). Den Lichtstrahlen korrespondieren in der aufgestellten Analogie die Bahnkurven des mechanischen Systems im Zustandsraum, die nach der klassischen Mechanik möglichen in zeitlicher Sukzession sich abwickelnden Zustandsfolgen des Systems. Die Gesamtheit derselben, nicht aber ein einzelner wirklicher, durch Anfangsbedingungen daraus abzusondernder Bewegungsverlauf ist also nach Schrödinger zu ersetzen durch den Wellenvorgang. Er tritt im Atom, für dessen Abmessungen der Strahlbegriff versagt, an Stelle des ganzen Systems von Bohr's stationären Elektronenbahnen; die Frage, auf welcher jener Bahnen sich das Elektron des Wasserstoffatoms in einem gegebenen Moment befindet und an welcher Stelle der Bahn, verliert ihren Sinn. Aber die durch das Zusammenwirken einer ungeheuren Zahl atomarer Einzelprozesse zustandekommende beobachtbare Erscheinung errechnet die Physik schon seit langem statistisch, indem sie nur von den möglichen Bewegungszuständen der gleichartigen Atome Gebrauch macht und diese sich nach Zufall über die verschiedenen Atome verteilt denkt (vergl. § 23 B). Wenn es nun auch vorläufig in der neuen Quantenmechanik noch einigermaßen unklar ist, wie die atomaren „Energieniveaus" und „Übergangswahrscheinlichkeiten" in das raumzeitliche Feldgeschehen ausfließen, so scheint sich doch etwa folgende Vorstellung herauszubilden: Ein „materieller Vorgang", den man als rein virtuell betrachten mag, ist zu supponieren, der sich in einem vieldimensionalen Medium abspielt und strengen Gesetzen, nämlich partiellen Differentialgleichungen vom Typus der Schwingungsgleichung genügt. Die wirkliche vierdimensionale Welt ist in jenes Medium eingebettet. Durch eine auf statistischen Prinzipien beruhende „Projektion" des supponierten materiellen Vorgangs auf diese

wirkliche Welt ergeben sich die beobachtbaren „Felderscheinungen". Die geschilderte Auffassung verträgt sich gut mit der in C) erörterten Agenstheorie der Materie. Aber außer den Atomen scheinen auch die Strahlungsvorgänge im Äther noch ein eigenes virtuelles Fundament zu besitzen, das in dem bisher herrschenden Kompromiß zwischen klassischer und Quantenphysik als Lichtquant seine Rechte geltend machte. (Erst seit Abschluß des Manuskripts dieses Artikels hat die Quantentheorie die eben kurz gekennzeichnete neue Wendung genommen; darum wolle man die Bemerkungen darüber mit allem nötigen Vorbehalt aufnehmen!)

Zum Schluß sei noch in wenigen Strichen die Geschichte des Ätherbegriffs in der neueren Physik geschildert. Er läßt sich bis in die stoische Philosophie zurückverfolgen. In der Epoche nach Galilei tritt der Äther als substantieller Träger des Lichtes und der Gravitation auf, so namentlich bei Huyghens, auch bei Euler. Die für den Äther charakteristischen Zustandsgrößen sind „Dichte" und „Geschwindigkeit". Da er im ganzen ruht und nur zu winzigen Schwingungen erregt wird, kann er zugleich dazu dienen, Newtons metaphysischen Begriff des absoluten Raumes durch eine (freilich hypothetische) physikalische Realität zu unterbauen. Wie dann die optischen als Teilgebiet in die elektromagnetischen Erscheinungen sich einordnen und durch Faraday und Maxwell die Vorstellung des elektromagnetischen Feldes entwickelt wird, entkleidet sich der Äther seines substantiell-physischen Charakters, und es bleibt nichts weiter zurück denn der absolute Raum als Medium der elektromagnetischen Feldzustände. Er wird jetzt nicht mehr durch die Materie erregt, sondern ist zu einer starr-geometrischen Entität geworden. Dritter Schritt: die spezielle Relativitätstheorie zeigt, daß die raumzeitliche Struktur durch den Begriff des absoluten Raumes falsch beschrieben ist, daß nicht die Ruhe, sondern die gleichförmige Translation eine innerlich ausgezeichnete Bewegungsklasse ist, und sie macht dadurch zugleich dem substantiellen Äther vollends den Garaus. Endlich und viertens läßt die allgemeine Relativitätstheorie diese Weltstruktur wieder zu einer physischen, den Kräften der Materie gegenüber nachgiebigen Wesenheit werden, und so schließt sich in gewissem Sinne der Zirkel. Da das elektromagnetische Feld offenbar einerlei Wesens ist mit dem Strukturfeld, das ja u. a. die Gravitationserscheinungen verursacht, so ist jetzt Äther ein Synonymon von Feld geworden, im Sinne des vereinigten elektromagnetischen und Strukturfeldes. Der Zustand des Äthers ist bekannt, wenn (in einem Koordinatensystem) der quantitative Verlauf der elektromagnetischen Feldkomponenten und der Einsteinschen „Gravitationspotentiale" g_{ik} durch mathematische Formeln gegeben ist. Wenn so der Äther auch seinen physischen Charakter zurückgewonnen hat, so sind doch die für ihn kennzeichnenden Zustandsgrößen ganz andere geworden als im Anfange der Entwicklung, wo er als substantielles Medium auf den Plan tritt.

Literatur.

Kirchberger, Die Entwicklung der Atomtheorie.

Laßwitz, Geschichte der Atomistik, 1890.
Weyl, Was ist Materie? 1924.
Die Naturwissenschaften 1923, Heft 27 (Die ersten zehn Jahre der Theorie von Niels Bohr über den Bau der Atome).

23. KAUSALITÄT (GESETZ, STATISTIK, ZWECKMÄSSIGKEIT).

A) KAUSALITÄT UND GESETZ.

Wennschon das Verhältnis von Ursache und Wirkung unser theoretisches Erkennen wie unser praktisches Handeln innerhalb der Wirklichkeit beherrscht, ist es doch recht schwierig, diejenigen Seiten des Kausalgesetzes klar herauszustellen, durch welche es tatsächlich in die Forschungsarbeit eingreift. Kant formuliert in der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft: „Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt"; ergänzt aber diese zweite noch durch eine dritte Analogie der Erfahrung: „Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft (d. i. Wechselwirkung untereinander)." Hume hat die Kategorie der Kausalität, die bis dahin unbesehen in Physik und Metaphysik benutzt worden war, zuerst einer eingehenden Analyse unterworfen. Er findet zunächst, daß Gegenstände oder Prozesse, welche als Ursache, bzw. Wirkung anderer betrachtet werden, zeit-räumlich mit diesen unmittelbar zusammenhängen. Das ist das Nahewirkungsprinzip; jede Fernwirkung muß durch eine kontinuierliche Wirkungsübertragung vermittelt sein. Die Frage „Warum?" fordert das Zwischenschalten einer stetigen lückenlosen Kausalkette. Dabei läuft die Übertragung Ursache → Wirkung im Zeitsinne Vergangenheit → Zukunft. Ferner müsse zwischen beiden eine „notwendige Verknüpfung" bestehen. Aber diese Erklärung: „Von zwei aufeinander folgenden Ereignissen A und B ist A die Ursache von B, wenn es unmöglich ist, daß A geschieht, ohne daß B darauf folgt" — diese Erklärung gibt keinen empirisch feststellbaren Sinn. Denn wie sollen wir die in ihr ausgedrückte Notwendigkeit erkennen, da wir doch nur éine Welt haben, und in dieser folgt eben B auf A! Hume ersetzt infolgedessen die notwendige durch die beständige, unter allen Umständen sich wiederholende Verbindung. Aber auch damit ist zunächst nichts gewonnen, denn ein Ereignis in seiner vollen Konkretion geschieht nur éinmal. Es müssen also Stetigkeitsforderungen hinzutreten des Inhalts, daß hinreichend wenig voneinander verschiedene Ursachen wenig verschiedene Wirkungen haben, daß allzu entfernte Körper und Ereignisse keinen bemerkenswerten Einfluß ausüben usw. Die Erscheinungen müssen unter Begriffe gebracht, nach typischen Merkmalen in Klassen zusammengefaßt werden; nicht zwischen Einzelereignissen, sondern zwischen Ereignisklassen besteht das Kausalverhältnis. Vor allem aber müssen — und auf diesen Punkt ist Hume noch nicht aufmerksam geworden — allgemein gültige Verknüpfungen isoliert werden durch die (in § 20 ge-

schilderte) Zerlegung des einmaligen Weltablaufs in einfache, immer wiederkehrende Elemente, die nur noch einer durch Zahlen wiederzugebenden quantitativen Abstufung fähig sind. Zwischen ihnen sollen, wenn sie der Messung unterworfen werden, ein für allemal erkennbare einfache exakte funktionale Abhängigkeiten bestehen. Das Naturgesetz tritt damit an Stelle der Kausalbeziehung. Stehen mehrere Größen *a*, *b*, *c* in einer Funktionsbeziehung, so mögen die Werte von *a* und *b* den Wert von *c* bestimmen; aber dasselbe Gesetz kann auch so ausgelegt werden, daß es vermöge *b* und *c* die Größe *a* bestimmt. Die Funktionsbeziehung unterscheidet sich also charakteristisch von der kausalen dadurch, daß sie gegenüber dem Unterschied von Bestimmendem und Bestimmtem indifferent ist. Die Umwendung der metaphysischen Frage nach der Ursache in die naturwissenschaftliche nach dem Gesetz wird von allen großen Naturforschern gepredigt. Die Entdeckung der Fallgesetze durch Galilei ist das erste große Beispiel; er selber sagt (Discorsi, 3. Tag, Opere XIII, S. 160): „Es scheint mir nicht günstig, jetzt zu untersuchen, welches die Ursache der Beschleunigung sei", es käme zunächst darauf an, das Gesetz genau zu erforschen, nach welchem sie vor sich gehe. Oder Newton: „Ich habe noch nicht dahin gelangen können, aus den Erscheinungen den Grund dieser Eigenschaften der Schwere abzuleiten, und Hypothesen erdenke ich nicht. Es genügt, daß die Schwere existiert, daß sie nach den von uns dargelegten Gesetzen wirke, und daß sie alle Bewegungen der Himmelskörper und des Meeres zu erklären imstande ist" (Schluß der Principia). Die Dynamik — so lehren d'Alembert und Lagrange — bedarf keiner Gesetze, welche zu den Ursachen der physischen Phänomene und den Wesenheiten dieser Ursachen hinauslangen; sie ist in sich geschlossen als Darstellung der Regelmäßigkeiten der Phänomene. In neuerer Zeit hat E. Mach besonders heftig den „Fetischismus" des Ursachbegriffs bekämpft. Auch Verworns „Konditionalismus" gehört hierher.

Vielleicht ist es am Platze, über das Verhältnis von Gestalt und Gesetz bei dieser Gelegenheit etwas zu sagen. Noch Kepler erblickte das Vernunftmäßige der Welt in der Gestalt des Planetensystems, die er mit den regulären Körpern in Zusammenhang brachte, also mit gewissen innerhalb der Geometrie a priori ausgezeichneten Idealgestalten. Die Idee der Gestalt und des gestaltlichen Typus spielt eine wichtige Rolle in der Biologie (systematische Morphologie), hier allerdings heute meist verbunden mit dem teleologischen Begriff der Organfunktion. Aber sie ist aus der anorganischen Naturwissenschaft nicht völlig entschwunden; ihr gehört das glänzendste Beispiel eines exakten morphologischen Systems an, die Kristallographie.

Die Symmetrie eines Kristalls — sie wurde zuerst an der äußeren räumlichen Gestalt, später mehr aus den physikalischen Eigenschaften, welche von den Störungen des Wachstums nicht betroffen werden, und ihrer Anisotropie abgelesen

(z. B. Abhängigkeit der Fortpflanzungsgeschwindigkeit eines Lichtstrahls im Kristall von der Richtung) — kommt zum Ausdruck in einer endlichen Drehungsgruppe: nur solche Orientierungen des Kristalls, welche durch eine Drehung der Gruppe auseinander hervorgehen, sind physikalisch ununterscheidbar. Mit einer gewissen Beschränkung, die dem aus der kristallographischen Erfahrung abgeleiteten Gesetz der rationalen Indizes entstammt, ergaben sich rein mathematisch 32 verschiedene Drehungsgruppen, und ihnen entsprechen tatsächlich die 32 vorkommenden kristallographischen Symmetrieklassen. Das Gesetz der rationalen Indizes kann man theoretisch gut nur verstehen aus dem „gitterförmigen" atomaren Aufbau des Kristalls. Diese alte kristallographische Hypothese haben die Beugungsbilder der durch Kristalle hindurchgeschickten Röntgenstrahlen (Lauesche Methode) experimentell bestätigt. Die Atome eines kristallisierten chemischen Elementes bilden ein reguläres Punktsystem, d. h. ein System, das in gleicher Weise um jeden seiner Punkte herum liegt. Dies drückt sich exakt dadurch aus, daß ein solches Punktsystem durch eine Gruppe von Bewegungen in sich übergeht, die gestatten, jeden Atompunkt mit jedem andern beliebig herausgegriffenen zur Deckung zu bringen. Die Bewegungsgruppe beschreibt die verborgene atomare Gestalt, die daraus abzulesende viel weniger differenzierte Drehungsgruppe die sichtbare (räumliche und „physikalische") Gestalt des Kristalls ihrer typischen Struktur nach. Bis hierhin trieb man Morphologie. Aber nachdem die Sache einmal so weit gediehen war, drängte sich von selbst die dynamische Erklärung auf: Wenn gleichartige Atome Kräfte aufeinander ausüben, zufolge deren ein einziger stabiler Gleichgewichtszustand des Atomhaufens möglich ist, so werden die Atome im Gleichgewicht notwendig ein reguläres Punktsystem bilden müssen.

Die dynamischen Gesetze tragen als Nahewirkungsgesetze kontinuierlich-infinitesimalen Charakter, sie verknüpfen nur Zustände in unendlich benachbarten Raumzeitpunkten miteinander; sie und nicht die Gestalten betrachten wir heute in der Physik als das Ursprüngliche. Typische Gestalten aber kommen zustande, wenn diese Gesetze diskrete Lösungen von gewissem ausgezeichneten, insbesondere von statischem oder periodischem Charakter zulassen. Ob dies Verhältnis auch für die Biologie vorbildlich sein kann, ist vor der Hand kaum zu entscheiden.

Ist die Idee des Funktionalgesetzes, auf welches man die Kausalität hat reduzieren wollen, von keiner Problematik bedroht? Die Physik glaubte in ihrer Geschichte zweimal, als Physik der Zentralkräfte und als reine Feldphysik, die Zerlegung der Welt in einzelne Systeme, Einzelereignisse und deren Elemente, die ja immer nur näherungsweise gegeneinander isoliert sind, prinzipiell wieder überwunden zu haben und die Welt erfassen zu können als Ganzes, wo alles ineinander webt. Und das Kausalgesetz nahm hier die Gestalt an: Die Ableitungen der Zustandsgrößen nach der Zeit an einer Weltstelle sind mathematische Funktionen der Zustandsgrößen selbst und ihrer räumlichen Ableitungen daselbst; so daß der Zustand der Welt in einem Moment den Zustand im unmittelbar darauf folgenden durch Differentialgesetze bestimmt. „Willkürlich" oder „zufällig" bliebe so nur ihr Zustand in einem einzigen Augenblick. Aus ihm sollte sich durch Integration der „Laplaceschen Weltformel" ihre ganze Vergangenheit und Zukunft berechnen lassen. Aber hier ist das Kausalgesetz wiederum in Gefahr, in eine Trivialität umzuschlagen. Denn haben wir z. B. nur eine Zustandsgröße, so liefern sie selbst, ihre zeitliche und ihre drei räumlichen Ableitungen zusammen 5 bestimmte Funktionen der 4 Raumzeitkoordinaten; es ist also mathematisch selbstverständlich, daß zwischen ihnen eine die Raumzeitkoordinaten explizit nicht enthaltende funktionale Relation besteht. Die Behauptung der Gesetzmäßigkeit wird sinnlos, wenn beliebige Komplikationen zugelassen werden, wie schon Leibniz in seiner „Metaphysischen Abhandlung" hervorhob (Philos. Schr. IV,

S. 431). Das Entscheidende und Erstaunliche liegt darin, daß die Gesetze so einfachen mathematischen Bau zeigen, während der quantitative Verlauf der Zustandsgrößen im Weltkontinuum unerhört kompliziert ist. Für das Wissen hat dies zur Folge, daß wir jene Gesetze im Gegensatz zum einmaligen quantitativen Ablauf der Geschehnisse aus einer begrenzten Erfahrung heraus erkennen können. Jener Unterschied, der sich für den naiven Realisten nur als der schwankende von einfach und kompliziert ausdrückt, stellt sich aber für den, der in Mathematik und in Physik den intuitionistischen oder konstruktiven Standpunkt einnimmt, wohl doch als ein grundsätzlicher heraus.

Das Kausalprinzip will ferner nicht bloß das Vorhandensein funktionaler Abhängigkeiten überhaupt, sondern auch eine gewisse Dichtigkeit ihres Gewebes postulieren. Das tritt z. B. in der Formulierung hervor: unter gleichen Bedingungen treten immer wieder die gleichen Ereignisse ein. Wo soll der Schnitt zwischen Bedingungen und auf die Bedingungen hin eintretenden Ereignissen gezogen werden? Dies gelingt ohne weiteres, wenn Ursache und Wirkung verschiedenen Existenzsphären angehören; so wenn wir die realen Bedingungen einer immanenten Wahrnehmung aufsuchen und verlangen, daß jede Verschiedenheit innerhalb der Wahrnehmung in einer Verschiedenheit der zugrunde liegenden realen Bedingungen fundiert sein muß. Aber in der Natur liegen Ursache und Wirkung innerhalb der gleichen Ebene. Als Schnitt, der sie voneinander scheidet, kann man einen dreidimensionalen raumartigen Querschnitt $t = const.$ durch die Welt ansetzen, der sie willkürlich in eine „vergangene“ und eine „zukünftige“ Hälfte teilt, und kommt dann zu der Fassung, daß der Inhalt der Vergangenheit den der Zukunft gesetzlich bestimme. Aber das ist nicht das Kausalgesetz selbst, sondern eine besondere Gestalt desselben, die gut in die Feldphysik paßt, aber darum noch nicht unter allen Umständen zu akzeptieren ist. Ein praktisch wichtiger Sonderfall ist der, daß mehrere in bekannter Weise isoliert ablaufende stationäre Vorgänge oder beharrende Gegenstände (z. B. Lichtstrahl und Prisma) bei einer bestimmten zeiträumlichen Anordnung, bei der sie sich durchdringen, einen bestimmten neuartigen Gesamtablauf hervorbringen (das Licht wird durch das Prisma in die Spektralfarben auseinander gebrochen). Die Agenstheorie wird den Gegensatz von Materie und Feld („die Materie erregt das Feld“) in das Kausalverhältnis hineinsehen wollen. Für den Experimentator sind die Bedingungen derjenige Teil des Geschehens, der in seiner Gewalt steht. (Dieser Umstand liegt der methodischen Bemerkung von Mill zugrunde: Wollen wir die Wirkungen einer Ursache kennenlernen, so können wir experimentieren; wollen wir aber von einer Wirkung die Ursache kennenlernen, so sind wir rein aufs Beobachten angewiesen.) Im Willen erleben wir eine von uns ausgehende bestimmende Macht, und wenn wir so nicht handelnd und leidend in den Strom der Natur mit hineingerissen wären (sei es auch nur als Experimentator, der die Bedingungen des Experiments schafft), würden wir sie kaum unter dem metaphysischen Aspekt von Ursache und Wirkung betrachten. (Hume

bestreitet dies; nach ihm ist die in der Reflexion von uns bemerkte Nötigung, von einer Vorstellung zur andern überzugehen, das Urbild der Kraft.) Wie nur das innere Verständnis des Wortes „Ich" mir den Begriff der Substanz erschließt, so ist es nach Leibniz „die Betrachtung meiner selbst, die mir auch andre metaphysische Begriffe wie die der Ursache, Wirkung ... liefert" (Philos. Schr. VI, S. 502).

Das Kausalgesetz, daß „unter gleichen Bedingungen Gleiches geschieht", ist, wie selbst der sonst so empiristisch gesonnene Helmholtz hervorhebt, kein Erfahrungssatz; denn „es sähe mit seinem induktiven Beweis sehr mißlich aus. Den Grad der Gültigkeit würden wir höchstens mit demjenigen der meteorologischen Regeln ... vergleichen können" (Physiolog. Optik III, S. 30). Sondern „das Kausalgesetz trägt den Charakter eines rein logischen Gesetzes auch wesentlich darin an sich, daß die aus ihm geschlossenen Folgerungen nicht die wirkliche Erfahrung betreffen, sondern deren Verständnis, und daß es deshalb durch keine mögliche Erfahrung je widerlegt werden kann." „Es ist nichts anderes als die Forderung, alles begreifen zu wollen" (ebenda, S. 31); eine Norm, deren Geltung wir im Aufbau der Wirklichkeit erzwingen (man denke hier wieder an das Beispiel zweier in der Sinneswahrnehmung gleichen Rot, die durch dasselbe Prisma in verschiedene Spektren auseinander gebrochen werden). Helmholtz' Auffassung der Kausalität als eines methodischen Prinzips deckt sich mit der Kantischen Lehre von den Kategorien.

Als Kontrolle für das gewonnene Verständnis des Kausalprinzips hat man sich häufig die Frage gestellt: Warum ist das Verhältnis von Tag und Nacht, das Muster einer regelmäßigen Aufeinanderfolge, nicht kausal? Die „Nicht-Umkehrbarkeit" der kausalen Beziehung ist ein mißlicher Ausweg, weil dieses Argument durch das Beispiel von der Henne und dem Ei leicht zu entkräften ist. Mill gibt als Kriterien des ursächlichen Verhältnisses an: unabänderlich (immer wieder) und unbedingt (wie auch die übrigen Bedingungen beschaffen sein mögen); die letzte Forderung sei bei der Aufeinanderfolge von Tag und Nacht nicht erfüllt. Dagegen ist zu sagen, daß niemand ausprobiert hat, was geschieht, wenn die wesentliche Nebenbedingung verändert, nämlich die Sonne weggenommen wird! Hume antwortet mit dem aus dem Kontinuitätsprinzip entspringenden „anerkannten Grundsatz": daß ein Gegenstand, der eine Zeitlang fertig existiert hat, ohne einen andern hervorzurufen, nicht dessen einzige Ursache sein kann. Aber bei gewissen chemischen Reaktionen nehmen wir längere Zeit nach dem Zusammenschütten der Reagentien keine Veränderung wahr, bis dann plötzlich der Farbumschlag erfolgt. Allerdings weiß die Theorie in solchen Fällen von stetig fortschreitenden verborgenen Veränderungen zu berichten, die erst eine merkliche optische Wahrnehmung hervorrufen, wenn sie einen gewissen Grad überschreiten. Aber so könnte es auch mit Tag und Nacht bestellt sein: wenn die Helligkeit sich 12 Stunden lang kumuliert hat, schlägt sie in Dunkelheit um, und umgekehrt. Doch nun bemerken wir, daß die Helligkeit immer mit dem Phänomen der Sonne verbunden ist, daß es mit den konstanten 12 Stunden nicht stimmt, sondern daß die Tagesdauer wechselt, daß es auch am Tage dunkler wird, wenn die Sonne hinter Wolken sich verbirgt oder verfinstert ist, daß die dunklen Schatten mit dem Sonnenstande wandern. So werden wir auf die Sonne aufmerksam und konstatieren, daß, wenn wir auf sie Rücksicht nehmen, die sich akkumulierende nächtliche Dunkelheit als Ursachbestandteil des

Tages ganz überflüssig wird. Vor allem ist aber hier die Analogie entscheidend: Ich kann es hell machen, indem ich ein Licht anstecke; ich setze die Sonne in Parallele zu einem solchen in meiner Gewalt stehenden Licht und komme dadurch zu der Vorstellung: Wenn ich die Sonne ausblasen würde wie dieses Licht, würde es dunkel werden. — In seiner induktiven Logik (System der deduktiven und induktiven Logik, Buch III, Kap. VIII) hat Mill die empirische Feststellung des ursächlichen Verhältnisses auf bestimmte Regeln bringen wollen; sie können jedenfalls nur als ein erster grober Anfang zur Beschreibung der Methodik induktiver Forschung gelten und leiden vor allem an dem Übelstand, daß in ihnen nicht erklärt wird, wie sich aus einem einheitlichen Tatbestand die verschiedenen „Instanzen" aussondern, auf welche die Regeln Bezug nehmen.

Außer als methodischer Grundsatz tritt die Kausalität aber in der Physik auch noch auf als ein sachlicher Bestandteil der Theorie, nämlich in der Kausalstruktur, von der schon in § 16 gesprochen wurde. Nach der vorrelativistischen Theorie geschieht die Wirkungsausbreitung momentan; der Stoß, den ich einer starren Stange erteile, ist überall im gleichen Moment längs der Stange zu spüren; die Massenverschiebung, die ich durch Ausstrecken meines Armes hervorbringe, influiert im selben Momente auf die Bewegung der Planeten. Durch die Relativitätstheorie ist aber die Lichtgeschwindigkeit zur oberen Grenze aller Ausbreitungs- und Signalgeschwindigkeiten geworden, so daß hier die Wirkungen an einem entfernten Ort stets wirklich später einsetzen als die auslösende Ursache. Kants dritte Analogie der Erfahrung, das Prinzip der Gemeinschaft des zugleich Existierenden, wird dadurch hinfällig. Subjektiv spielt der in die Zukunft geöffnete Teil des Wirkungs- oder Lichtkegels eine völlig andere Rolle als der gegen die Vergangenheit gerichtete. Denn wir fahren auf der Weltlinie unseres Leibes dahin „mit abgeblendetem Bewußtsein"; nur von dem Inhalt des hinteren Kegels können wir direkte, auf Wahrnehmung zurückgehende Kunde haben. Im Gegensatz dazu gestatten die Feldgesetze keinen derartigen Unterschied zu erkennen. Nach ihnen ist im Raum ebenso eine von einem Zentrum O auslaufende Kugelwelle wie eine gegen dieses Zentrum einlaufende Kugelwelle möglich. Fordert man, daß jene Grundtatsache des Bewußtseins, die Einsinnigkeit des Zeitablaufs, einen physischen Grund habe, so müßte dies in den Gesetzen, nach denen die Materie das Feld erregt, zum Ausdruck kommen.

Wirklich ist die Liénard-Wiechertsche Formel der klassischen Elektronentheorie, nach der die Bewegung des Elektrons das erregte Feld festlegt und welche den Feldgesetzen genügt, von dieser Art. Sie ergibt sich als eine Folge der Feldgesetze nur durch die den ausgezeichneten Zeitsinn bedingende Vorstellung, daß vor einem gewissen Augenblick die Welt leer war (alle Ladungen neutralisiert und das Feld = 0) und erst mit der Trennung und Entstehung der Ladungen auch das Feld zu strahlen beginnt — das dann, auch wenn später die Ladungen durch Zusammentreten wieder verschwinden, niemals wieder erlischt. Aber die klassische Elektronentheorie muß heute durch die Quantentheorie ersetzt werden, die uns in der Frage nach dem Erzeugungsmechanismus des Feldes durch die Materie noch im Stiche läßt. Nach der Grundanschauung Bohrs, die wohl aber durch die Quantenmechanik sich noch modifizieren wird, löst der Sprung eines Elektrons im Atom eine auslaufende und nicht eine ein-

laufende elektromagnetische Kugelwelle aus, deren Frequenz durch den Energieverlust des Atoms bestimmt wird.

B) STATISTIK.

Neben den Bemühungen, die Erscheinungen unter streng gültige Gesetze zu stellen, spielt in der heutigen Physik seit Clausius und Maxwell die Wahrscheinlichkeitsrechnung, die statistische Betrachtungsweise, eine bedeutende Rolle. Pascal und Fermat haben zuerst die Chancen in einem Spiel der mathematischen Analyse unterzogen; es galt, die Forderung der Gerechtigkeit unter den einfachsten Umständen, nämlich in einem durch feste Regeln beherrschten Spiel, exakt zu erfassen. Die früheste Abhandlung darüber rührt von Huyghens her. Auch die ersten Teile von Jakob Bernoullis Ars conjectandi (1713 veröffentlicht) bewegen sich in dem Umkreis der durch die Namen „Hoffnung", „Erwartung", „Vermutung" ausgedrückten Begriffe von subjektiver Natur. Aus ihnen hat sich allmählich die klassische Definition der Wahrscheinlichkeit herausgebildet (Laplace): Quotient aus der Anzahl der günstigen und der Anzahl aller möglichen Fälle. Diese Definition setzt aber ausdrücklich voraus, daß die verschiedenen Fälle gleichmöglich sind; es steckt in ihr also als apriorische Grundlage ein Maßvergleich von Möglichkeiten. Von der konsequent deterministischen Naturauffassung aus, die Laplace in seinem Essai philosophique sur les probabilités vertritt, kann auch er der Wahrscheinlichkeit nur einen subjektiven Sinn unterlegen: sie handelt von Ereignissen, deren Prämissen uns nicht vollständig bekannt sind, und ist „relativ auf diese unsere Kenntnisse und unsere Unkenntnis". Laplace nennt gleich-möglich daher solche Ereignisse, über deren Eintreten wir gleich unentschieden sind. Immerhin läßt sich ein rein mathematischer Teil abspalten, in welchem man aus gegebenen Wahrscheinlichkeiten von Ereignissen die Wahrscheinlichkeiten anderer Ereignisse, die mit ihnen logisch oder kausal (gesetzmäßig) verknüpft sind, berechnet, aber niemals Wahrscheinlichkeiten absolut bestimmt werden. Sind A, B zwei Ereignisse (bzw. die Aussagen, daß sie eintreten), so kann man die logischen Verknüpfungen „A oder B", „A und B" bilden. Ihre Wahrscheinlichkeiten sind gleich der Summe bzw. dem Produkt der Einzelwahrscheinlichkeiten, vorausgesetzt, daß im ersten Fall A und B sich ausschließen, im zweiten voneinander unabhängig sind. Die statistische Unabhängigkeit mag man im Sinne des subjektiven Laplaceschen Standpunktes dahin erklären, daß die Wahrscheinlichkeit von B nicht geändert wird, wenn unsere Kenntnisse, auf Grund deren die Wahrscheinlichkeiten von A und B geschätzt wurden, durch das Wissen um den tatsächlichen Eintritt von A vermehrt werden.

Im 4. Teil der Ars conjectandi hat Jak. Bernoulli mit seinem „Theorem der großen Zahlen" die Brücke von der subjektiven zur objektiven Auffassung der Wahrscheinlichkeit gelegt; ihr zu-

folge dient die Wahrscheinlichkeitsrechnung zur Aufstellung solcher Gesetzmäßigkeiten, die nicht im einzelnen Ereignis, sondern in den Mittelwerten vieler gleichartiger Ereignisse zum Ausdruck kommen. Daniel Bernoulli verwandte sie zur Begründung der kinetischen Gastheorie. Ihre reale Bedeutung tritt außer in der Physik in den biologischen Disziplinen (Mendelsche Vererbungslehre, Biometrik) und im modernen Versicherungswesen zutage. Die Frage, worauf sie beruht, hat eine reiche erkenntnistheoretische Literatur hervorgerufen; von dem oben geschilderten subjektiven Standpunkt aus ist sie nicht gut verständlich. Ein Schema, das zur Illustration aller Wahrscheinlichkeitsaufgaben dienen kann, ist das des Ziehens aus einer Urne, welche m weiße und n schwarze Kugeln enthält. Indem das Ziehen jeder der $m + n$ Kugeln als gleichmöglich angesetzt wird, erhält man als Wahrscheinlichkeit dafür, daß eine weiße Kugel gezogen wird, $\frac{m}{m+n}$. Diese Wahrscheinlichkeit soll sich nun im realen Geschehen, grob gesagt, als relative Häufigkeit der weißen Züge unter allen Zügen bekunden, wenn eine große Reihe von Ziehungen vorgenommen wird; wobei natürlich, um die gleichen Bedingungen zu restaurieren, die gezogene Kugel jedesmal vor der nächsten Ziehung in die Urne zurückgelegt wird. Bernoullis Theorem lautet: Es sei w die Wahrscheinlichkeit eines Ereignisses $\mathfrak{E}$ (etwa des Ziehens einer weißen Kugel aus unserer Urne), ε aber eine beliebig klein vorgegebene positive Zahl, z. B. $\frac{1}{100}$; fallen von N Versuchen einer Serie, bei denen $\mathfrak{E}$ eintreten kann oder nicht (Ziehungen), N' günstig aus, so weicht die relative Häufigkeit $\frac{N'}{N}$ höchstwahrscheinlich von w um weniger als ε ab, sobald die Versuchszahl N hinreichend groß ist. Bernoulli kann nämlich die Wahrscheinlichkeit $W(\varepsilon, N)$ dafür, daß $\frac{N'}{N}$ nicht zwischen $w - \varepsilon$ und $w + \varepsilon$ liegt, in ihrer Abhängigkeit von ε und N so abschätzen, daß man erkennt: sie konvergiert bei festem ε mit unbegrenzt wachsendem N gegen 0 (sie konvergiert gegen einen bestimmten Limes zwischen 0 und 1, wenn $\varepsilon \sqrt{N}$ gegen einen von 0 verschiedenen Grenzwert strebt). Die einzelnen Versuche sind dabei als statistisch voneinander unabhängige Ereignisse angesetzt. Dies Theorem gehört zur reinen Mathematik. Erst dadurch, daß man auf das Eintreten eines Vorkommnisses, dessen Wahrscheinlichkeit von der Gewißheit, sagen wir um weniger als ein Milliontel abweicht, praktisch sicher rechnet, gewinnt es Beziehung zur Wirklichkeit: wir können fast sicher voraussagen, daß in einer Reihe von $N \geqq 200000$ Versuchen die relative Häufigkeit um weniger als $\frac{1}{100}$ von der apriori-Wahrscheinlichkeit abweicht. Wir können mit noch größerer

Sicherheit voraussagen, daß in einer großen Zahl solcher Versuchsreihen von der Länge N diejenigen, in denen die Abweichung mehr als $\frac{1}{100}$ beträgt, einen geringen, sagen wir höchstens den 1000. Teil aller Versuchsreihen ausmachen. Aber immer bleibt doch eine gewisse Unsicherheit, die inexakte Fassung liegt im Wesen der Sache.

Die Wahrscheinlichkeit einer Knabengeburt z. B. kann überhaupt nicht a priori, wie es die klassische Definition verlangt, sondern nur a posteriori auf Grund der beobachteten relativen Häufigkeit ermittelt werden. Aber wenn man die Geburten in einer bestimmten Gegend nach ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge durch willkürliche Einschnitte in Serien zusammenfaßt, so zeigen diese alle Eigenschaften, die Serien von Ziehungen aus einer Knaben und Mädchen in einem bestimmten Zahlverhältnis $m:n$ enthaltenden Urne nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung aufweisen würden.

Es liegt danach nahe, zur objektiven Begründung der Wahrscheinlichkeitsrechnung direkt von den Versuchsreihen auszugehen und die Wahrscheinlichkeit w als relative Häufigkeit zu definieren, oder, da dies doch etwas zu roh ist und zu keinerlei Voraussagen führt, als Limes der relativen Häufigkeit bei unbegrenzt wachsender Zahl der Versuche. Freilich wird dadurch die unmögliche Fiktion eingeführt, daß tatsächlich eine unendliche Anzahl von Versuchen vorgenommen werde, und man geht insofern über den Inhalt der Wahrscheinlichkeitsaussage hinaus, daß man für eine derartige Versuchsfolge nicht nur mit einer „der Gewißheit sich unbegrenzt nähernden Wahrscheinlichkeit", sondern absolut sicher die Übereinstimmung zwischen Häufigkeit und Wahrscheinlichkeit w voraussagt. Es wird behauptet, daß jede unter den gleichen Bedingungen veranstaltete Versuchsfolge zu dem gleichen Häufigkeitswert w führt. Damit die mathematischen Regeln der Wahrscheinlichkeitsrechnung zutreffen, müssen die Versuchsfolgen gewissen Forderungen genügen, deren exakte Fassung bisher kaum restlos gelungen ist und die so etwas wie „Ordnung im großen, Unordnung im kleinen" verlangen. Aber verdeckt diese durch die erkenntnistheoretische Haltung des strengen Empirismus bedingte „objektive Begründung" der Statistik nicht lediglich die apriori-Wahrscheinlichkeit hinter der dogmatischen Fassung eines fingierten Häufigkeitslimes, der an die unsinnige Vorstellung der unendlichen Versuchsfolge geknüpft ist? Ist es nicht vernünftiger, die Wahrscheinlichkeit hinzunehmen als ein nicht weiter zu reduzierendes Element der Natur, bzw. ihrer theoretischen Konstruktion? Wirklich scheint die moderne Physik diesem Standpunkt, der auch die statistische Unabhängigkeit zu einem Urbegriff erhebt, recht zu geben: für die atomaren Einzelvorgänge bestehen apriori-Wahrscheinlichkeiten, die im allgemeinen nicht durch reines Denken zu finden sind, sondern durch Naturgesetze bestimmt werden. Aber genau wie im Gebiete der Einzelgesetzmäßigkeiten gibt es besondere Fälle, wo sie allein aus dem Prinzip vom zureichenden Grunde abgeleitet werden können (Gleichgewichtsgesetz des gleicharmigen Hebels — gleiche Wahrscheinlichkeit der 6 Seiten eines homogenen Würfels); und nur auf diese Fälle ist die klassische Definition der Wahrscheinlichkeit anwendbar.

Man hat versucht, die apriorische Maßbestimmung der Wahrscheinlichkeiten aus den Grundlagen der Statistik zu eliminieren durch eine genauere Analyse des „Zufalls". Ein solcher Versuch, der auf die Formel „kleine Ursachen, große Wirkungen" gebracht werden kann, möge an dem Beispiel des Schießens auf eine in mehrere Sektoren eingeteilte, in rascher gleichförmiger Rotation begriffene Scheibe illustriert werden. Die Ursache ist der Zeitmoment t des Abdrückens, die Wirkung die Nummer y

desjenigen Sektors, welcher getroffen wird. y ist eine diskontinuierliche Funktion von t, $y = f(t)$. Für den Zufall wesentlich sind die beiden folgenden Umstände: 1. Innerhalb desjenigen Spielraums Δt, auf den der Moment des Abdrückens bei aller subjektiven Sorgfalt eingestellt werden kann, nimmt die Funktion $f(t)$ bereits alle ihre Werte an; die einzelnen Intervalle der t-Achse, auf denen $f(t)$ konstant bleibt, sind klein gegenüber Δt. 2. Nehmen wir ferner auf der t-Achse eine willkürliche Wahrscheinlichkeitsverteilung vor, so daß die Wahrscheinlichkeit des Abdrückens in dem unendlich kleinen Zeitintervall von t bis $t + dt$ gleich $\varphi(t)dt$ gesetzt wird, so läßt sich daraus die Wahrscheinlichkeit der verschiedenen y mathematisch berechnen. Diese Wahrscheinlichkeiten sind fast unabhängig von der angenommenen Verteilungsfunktion $\varphi(t)$, wenn $\varphi(t)$ nur einigermaßen regelmäßigen Verlauf zeigt, nämlich innerhalb der Spielräume Δt sich wenig ändert. Durch diese Analyse, die sich auch auf das Würfeln anwenden läßt, wird das genaue Maß der Wahrscheinlichkeit (im Gebiete der y) darauf zurückgeführt, daß (im Gebiete der t) eine Wahrscheinlichkeitsvergleichung wenigstens der Größenordnung nach möglich ist.

In einem würfelförmigen Kasten K von 1 ccm Größe mögen sich $N = 10^{20}$ punktförmig gedachte Moleküle befinden, jedes von der Masse $1/N$, so daß die Gesamtmasse des im Kasten befindlichen Gases $= 1$ ist. Wegen der Gleichberechtigung aller Orte setzen wir die Wahrscheinlichkeit dafür, daß ein einzelnes Molekül sich in einem Augenblick in einem beliebig vorgegebenen Teilbereich G des Würfels befindet, gleich dem Volumen von G. Wir grenzen nun innerhalb K in Gedanken einen kleineren Würfel k ab, etwa von der Ausdehnung eines tausendstel ccm. Wir fragen nach der Wahrscheinlichkeit dafür, daß in einem Moment die Dichte des Gases in k (d. h. Masse der in k befindlichen Moleküle dividiert durch das Volumen $\frac{1}{1000}$ von k) vom Gesamtwert 1 um mehr als 0,01 % abweicht. Wir finden auf Grund des Bernoullischen Theorems, daß diese Wahrscheinlichkeit durch einen Bruch angegeben wird, in dessen Zähler 1 und in dessen Nenner eine Zahl mit wenigstens einer Million Stellen steht! Darum erwarten wir, daß im „thermodynamischen Gleichgewicht" ein Gas sich über das Innere eines Kastens „makroskopisch" gleichdicht verteilt; merkliche Abweichungen (etwa das spontan eintretende „Wunder", daß sich das ganze Gas in einer Ecke des Kastens sammelt) sind möglich, aber ganz außerordentlich unwahrscheinlich. Eine vielleicht anfangs bestehende ungleichmäßige Verteilung geht, wenn das System keiner Einwirkung von außen unterliegt, durch die Bewegung der Moleküle rasch in die Gleichverteilung über. Aus demselben Grunde erhält man in einer Tasse, in welcher man Kaffee und Milch miteinander mischt, durch Umrühren bald eine Flüssigkeit von gleichmäßiger Farbe.

Hiernach wird man verstehen, daß die meisten physikalischen Begriffe, namentlich alle diejenigen, welche die atomistisch gebaute Materie betreffen (z. B. Dichte eines Gases) keine exakten sind im Sinne einer reinen Gesetzesphysik, sondern statistische, mit einem gewissen Grad der Unbestimmtheit behaftete Mittelwerte, und die meisten der geläufigen physikalischen „Gesetze", namentlich alle, welche die Materie betreffen, nicht als streng gültige Naturgesetze, sondern als statistische Regelmäßigkeiten aufzufassen sind. Zur Statik (enthaltend die im thermodynamischen Gleichgewicht gültigen Gesetze) und zur Dynamik (enthaltend die Gesetze, welche den Übergang von einem gestörten in den Gleichgewichts-Zustand regeln) tritt die Schwankungslehre, welche die Schwankungen um den statistischen Mittelwert und die damit verbundenen physikalischen Ef-

fekte untersucht. Die spontanen Dichteschwankungen der Luft sind es z. B., welche durch Abbeugung des Sonnenlichts das diffuse Tageslicht hervorrufen, das den Himmel nicht schwarz, sondern blau erscheinen läßt. Sie haben also, so geringfügig jede einzelne von ihnen ist, doch einen wahrnehmbaren Effekt; aus Farbe und Intensität des Himmelsblau kann man geradezu die Avogadrosche Zahl, die Zahl der Gasmoleküle in der Volumeinheit bei normalem Druck und Temperatur, berechnen und kommt zu einem Resultat, das mit den auf andern Wegen gewonnenen übereinstimmt. Solcher kontrollierbarer Schwankungserscheinungen sind heute schon eine ganze Reihe bekannt. — Die Berechtigung der statistischen Physik liegt offenbar darin, daß die im Verborgenen sich abspielenden komplizierten Molekularvorgänge keine direkte Beziehung zu unsern Wahrnehmungen haben; für diese sind vielmehr gewisse Mittelwerte maßgebend, deren Bestimmung die Statistik lehrt. Das Bewußtsein gibt die Erscheinungen nicht in ihrer molekularen Krausheit wieder, sondern übt eine auf Raum und Zeit sich erstreckende integrierende Funktion aus, welche die scheinbare Homogenität und Stetigkeit der Phänomene zur Folge hat. Für die statistischen Mittelwerte können sich Abhängigkeitsbeziehungen ergeben, welche Nachwirkung der ganzen Vorgeschichte eines Systems (Hysterese, verbleibende Dispositionen, „Gedächtnis“) anzeigen, obwohl die exakten Naturgesetze Differentialgleichungen sind, die nur unendlich benachbarte Raumzeitpunkte miteinander verknüpfen. Solche Vorgänge treten, wenn sie auch der anorganischen Natur durchaus nicht fremd sind, besonders häufig auf im Gebiet des Organischen, können aber nicht, wie das zuweilen geschehen ist, als ein Beweis dafür ausgespielt werden, daß sich die organischen Vorgänge nicht „mechanisch“ erklären ließen.

Es mag sein, daß die Wahrscheinlichkeitsrechnung nur ein abgekürzter Weg ist, zu gewissen Konsequenzen der exakten Kausalgesetze zu gelangen. So kann man für ein punktförmiges Molekül, das von den Wänden des würfelförmigen Kastens K exakt nach dem gewöhnlichen Reflexionsgesetz zurückgeworfen wird, beweisen, daß seine relative Verweilzeit für irgendein Teilgebiet G des Kastens, mit der Wahrscheinlichkeit, dem Volumen dieses Teilgebiets übereinstimmt. (Verweilzeit t_G ist die Gesamtdauer derjenigen in die Beobachtungszeit t hineinfallenden Zeitintervalle, während welcher sich das Molekül in dem Gebiete G befindet, relative Verweilzeit der Limes des echten Bruches t_G/t für unendlich lange Beobachtungszeit t.) Und das Analoge kann man beweisen für eine große Anzahl simultan betrachteter Moleküle. Indem die Wahrscheinlichkeitsurteile als solche über Verweilzeit gedeutet werden, wäre natürlich auch die reale Bedeutung der Wahrscheinlichkeitsrechnung im Rahmen einer von exakten Gesetzen durchwalteten Welt restlos aufgeklärt.

Freilich macht hier die Einsinnigkeit der Zeit ernste Schwierigkeiten; in den thermodynamischen Erscheinungen (Diffusion, Wärmeleitung, Mischung von Kaffee

und Milch beim Umrühren, nicht Entmischung) tritt sie besonders hervor und findet im allgemeinen Gesetz von dem ständigen Wachstum der Entropie ihren Ausdruck; während doch die molekularen Vorgänge zeitlich umkehrbar sind, weil die mechanischen Gesetze durch Verwandlung der Zeit t in $-t$ nicht alteriert werden. Nun ist es zwar richtig, daß in einem abgeschlossenen System mit derselben großen Wahrscheinlichkeit, mit welcher auf einen vom statistischen Gleichgewicht merklich abweichenden Zustand nach Ablauf von 10 Sekunden ein solcher eintreten wird, der dem Gleichgewicht näher ist, darauf geschlossen werden kann, daß auch 10 Sekunden vorher der Zustand des Systems dem Gleichgewichte näher war, und in den beobachteten Schwankungserscheinungen ist demgemäß auch nichts von einem ausgezeichneten Ablaufssinn der Zeit zu spüren. Smoluchowski meint daher: „Würden wir unsere Beobachtung unermeßlich lange Zeit hindurch fortsetzen, so würden uns sämtliche Vorgänge als reversibel erscheinen." (Vorträge über die kinetische Theorie der Materie und der Elektrizität, 1914.) Den Spekulationen über den „Wärmetod der Welt", die sich an das Entropiegesetz geschlossen hatten, und der damit verknüpften Hypothese, daß die Organismen diesem Absturz der Materie in den Schlund des Todes sich durch eine gegenläufige Bewegung („Ektropie", „*élan vital*") entgegenstemmten, ist durch die statistische Deutung des Entropiegesetzes der Boden entzogen. Das Entropiegesetz sagt aus, daß eine einmal vorliegende geordnete Bewegung in einem molekularen System immer mehr in ungeordnete übergeht („Entwertung der Energie"). Doch werden im Verlaufe seiner Geschichte, wenn auch mit geringer Wahrscheinlichkeit, d. h. äußerst selten, immer wieder einmal ganz unwahrscheinliche Zustände geordneter Bewegung vorkommen. „Wenn wir uns daher die Welt nur als groß genug denken", sagt Boltzmann (Populäre Vorträge, S. 362), „so werden nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeitsrechnung bald da, bald dort Stellen von den Dimensionen des Fixsternhimmels mit ganz unwahrscheinlicher Zustandsverteilung auftreten." Daß wir gerade einer solchen beiwohnen, könnte man schließlich dadurch zu erklären versuchen, daß an einen derartigen exzeptionellen Zustand die Möglichkeit des Lebens gebunden sei. Treten zwei bis dahin isolierte Systeme in Berührung und Wechselwirkung miteinander, so erachten wir es als außerordentlich unwahrscheinlich, daß sie in diesem Augenblick gegeneinander in thermischem Gleichgewicht sind. Der Vorgang der Vereinigung geht durch Umkehrung der Zeitrichtung über in den Vorgang der Trennung, und hier urteilen wir gerade umgekehrt: im Moment der Trennung ist es außerordentlich wahrscheinlich, daß sich die beiden Systeme im Gleichgewicht befinden. So prägt offenbar der in der Kausalität liegende Gedanke, daß das Frühere als das fertig Gegebene der Grund des Folgenden ist und nicht umgekehrt, unserm Wahrscheinlichkeitsurteil eine ausgezeichnete Zeitrichtung auf. Ob man hierfür allein den Umstand verantwortlich machen kann, daß wir in einem Weltgebiet leben, das weit vom thermischen Gleichgewicht entfernt ist, in der Nähe der heißen lebenspendenden Sonne, scheint mir (im Gegensatz zu der eben angeführten Äußerung von Smoluchowski) recht zweifelhaft. Natürlicher ist es, die Ungleichsinnigkeit der Zeit — die für den Entwicklungsgedanken offenbar von entscheidender Bedeutung ist — in die ersten Ursprünge zurückzuverlegen, in die Art, wie die atomaren Prozesse in das Feld auslaufen, sei es daß diese Kopplung durch strenge Gesetze, sei es daß sie nur statistisch geregelt ist.

Im tatsächlichen Betrieb der physikalischen Forschung spielt heute die Statistik eine ebenso wichtige Rolle wie das strenge Gesetz, sie hat sich immer selbständiger gemacht, und die Versuche, sie auf das Gesetz zurückzuführen, sind allmählich aufgegeben worden. Halten wir uns an die Methodik, wie sie sich aus zwingenden Motiven herausgebildet hat, so müssen wir die statistischen daher als wahrhaft ursprüngliche neben den Gesetzes-Begriffen anerkennen. Vielleicht haben gerade Raum und Zeit, wie das obige Beispiel der in einen Kasten eingesperrten Gasmoleküle

nahelegt, für die Physik lediglich die Bedeutung eines Wahrscheinlichkeitsfeldes. Nach der neuen Quantenmechanik scheinen die Dinge so zu liegen, daß durch exakte Gesetze nach Art der alten Mechanik gewisse das Atom betreffende Wahrscheinlichkeiten bestimmt werden. Aber sie determinieren das beobachtete raumzeitliche Geschehen nur so, wie eben a-priori-Wahrscheinlichkeiten für statistische Mittelwerte maßgebend sind — mit einem stets verbleibenden Unsicherheitsfaktor. Nur die Physik kann offenbar die endgültige Aufklärung über den realen Sinn der Wahrscheinlichkeitsrechnung bringen. Man hat wohl früher ihre Notwendigkeit mit der Unmöglichkeit begründet, ein physikalisches System vollständig zu isolieren; die Statistik sollte also den Einfluß des ganzen unendlichen Universums auf das nahezu isolierte Teilsystem in Bausch und Bogen zu berücksichtigen gestatten. Wichtiger aber als die Offenheit gegen die unendlichfernen Weltsäume hin ist wohl die Unendlichkeit nach innen, gegen die Atome. Leibniz sagt (Hauptschr., hg. v. Cassirer II, S. 503) in einer Schrift über die Freiheit in ähnlichem Sinne: „daß es Wahrheiten geben kann, ja muß, welche sich durch keine Analysis auf die identischen Wahrheiten oder das Prinzip des Widerspruchs zurückführen lassen, die vielmehr eine unendliche Reihe von Gründen als Stütze brauchen: eine Reihe, die allein für Gott durchsichtig ist. Und dies ist eben das Wesen alles dessen, was man als frei und zufällig bezeichnet.“ Die Philosophen sind ungeduldige Leute; als Naturwissenschaftler hat man den Eindruck, daß etwas Vernünftiges über Kausalität, Gesetz und Statistik sich erst wieder wird äußern lassen, wenn einmal das Quantenrätsel gelöst ist.

C) FREIHEIT. ZWECKMÄSSIGKEIT.

Von Hobbes stammt die erste durchgeführte moderne Theorie des Determinismus. Descartes hielt noch an der Freiheit des Willens fest und mußte es, wenn die Selbstgewißheit des Denkens, wie es das Prinzip seiner Philosophie verlangt, Wahrheit sein soll; freilich erklärt er es für unbegreiflich, daß sie mit der aus Gottes Allmacht notwendig entspringenden Vorbestimmung sich vereinigen lasse. Dadurch daß er die Freiheit an den theoretischen Akten des Bejahens und Verneinens demonstriert, schält er den entscheidenden Punkt im Freiheitsproblem mit besonderer Klarheit heraus: Wenn ich mit klarer Vernunft urteile $2 + 2 = 4$, so macht sich dieser reale Urteilsakt in mir nicht nur so durch blinde Naturkausalität — diese Ansicht höbe das Denken, als Denken, für welches man einstehen kann, auf —, sondern etwas rein Geistiges, der Umstand, daß wirklich $2 + 2 = 4$ ist, übt hier bestimmende Gewalt über mein Urteilen. Es handelt sich also weder darum, daß die bestimmenden Gründe für mein Handeln (zum Teil) in mir als seiendem Naturwesen und nicht außer mir liegen — darüber spottet Kant (Kritik der praktischen Vernunft), solche Freiheit sei nicht besser „als die Freiheit eines Bratenwenders, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet“ — noch um die Möglichkeit völlig grundloser blindwillkürlicher Entscheidungen; sondern es handelt sich darum, daß das Reich des Seins seinen Bestimmungsgründen nach nicht geschlossen ist, sondern im Ich, dort, wo Sinn und Sein sich zum erkenntnismäßig nicht auflösbaren Knoten schürzen, offen ist gegen den Sinn. Es muß aber, wenn diese Überzeugung nicht trügt, innerhalb der Natur und ihrer Wissenschaft diese offene Stelle, eine Grenze des Gegenständlichen sichtbar werden. Weil dies in der Naturwissenschaft nicht der Fall

war, wie sie sich seit Galilei aus zwingenden Motiven und mit dem Anspruch, alles Natürliche zu umfassen, entwickelte, darum wurde sie zu der Macht, die im modernen Kulturbewußtsein den naiven Glauben an die Selbständigkeit des Ich erschütterte. Alles spricht dafür, daß die willensbegabten lebenden Wesen die exakten Naturgesetze nicht durchbrechen: auch Ich kann meinem Körper einen Impuls nur erteilen, indem ich mich von andern Körpern abstoße, die in summa den entgegengesetzten Impuls aufnehmen. Descartes suchte sich damit zu helfen, daß er der Seele, welche die gesamte Bewegungsgröße nicht ändern kann, eine Art richtende, „weichenstellende" Funktion zuschrieb. Auch heute werden gelegentlich im Anschluß an das Energiegesetz ähnliche Meinungen geäußert — als ob die ganze Physik nur aus dem einen Gesetz von der Erhaltung der Energie bestünde! Leibniz sagt in der „Monadologie", Art. 79: „Die Seelen handeln gemäß den Gesetzen der Zweckursachen durch Begehrungen, Mittel und Zwecke. Die Körper handeln gemäß den Gesetzen der wirkenden Ursachen oder der Bewegungen. Und diese beiden Reiche, das der wirkenden und das der Zweckursachen, stehen in Harmonie untereinander." Mit am klarsten hat Laplace den Determinismus formuliert: *Une intelligence qui pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée, et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule, les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome: rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé, serait présent à ses yeux. L'esprit humain offre dans la perfection qu'il a su donner à l'astronomie, une faible esquisse de cette intelligence.* (Essai philosophique sur les probabilités, 2. Aufl., 1814, S. 3/4.) Kant, der für die Erscheinungswelt in Raum und Zeit dieser Ansicht, entsprechend der wissenschaftlichen Situation seiner Zeit, durchaus beipflichtet, versucht, sinnliche und intelligible Welt unterscheidend, eine transzendente Lösung des Widerstreits von Naturkausalität und Willensfreiheit zu geben, die sich aber kaum zu Ende denken läßt[1]) und jedenfalls ihm selber so unklar blieb, daß er die Veränderungen im Charakter eines Menschen nicht begreifen konnte. Sie bekommt wohl nur dann im Rahmen der Laplaceschen Physik einen faßbaren Sinn, wenn man an die Existenz des Individuums von Ewigkeit zu Ewigkeit glaubt, als Leibnizscher Monade oder, wie die Inder und Schopenhauer, vermöge der Seelenwanderung. Dann nämlich wird es von jedem Querschnitt $t = const.$ getroffen und ist infolgedessen nicht durch einen Weltzustand vollständig determiniert, der sein Dasein gar nicht berührt, weil er ihm vorausgeht (oder nachfolgt).

Jene Antinomie betrifft in ihrer schneidendsten Form das Verhältnis von Wissen und Sein. Nehmen wir mit Laplace und der Feldphysik an, daß der Zustand der Welt in einem Augenblick, in einem dreidimensionalen Querschnitt $t = const.$, nach streng gültigen bekannten mathematischen Gesetzen den künftigen Geschehensverlauf bestimmt. Dann, meinte man schließen zu dürfen, ließe sich ja aus dem, was ich in einem Weltpunkt O weiß (oder wissen kann), aus dem der Wahrnehmung in O geöffneten Weltteil die Zukunft vorausberechnen! Diese Antinomie bestand früher, besteht aber in der Relativitätstheorie nicht mehr. Denn nicht der durch O laufende Querschnitt $t = const.$ grenzt das Bekannte vom Unbekannten ab, sondern der hintere Lichtkegel; und es ist eine mathematische Tatsache, daß nach den Feldgesetzen durch den Verlauf der Zustandsgrößen in jenem Kegel der Rest der Welt nicht deter-

[1]) Vgl. dazu F. Medicus, Die Freiheit des Willens und ihre Grenzen, 1926. Medicus unternimmt es als Erster, zu dem gewandelten Begriff von Kausalität, welchen die Physik unserer Tage entwickelt, philosophisch Stellung zu nehmen.

miniert ist. Immer erst unmittelbar nach der Tat kann ich alle kausalen Prämissen meiner Tat kennen. Ferner ist daran zu erinnern, daß die Gegenwart vollständig erst aus ihren Folgen, die sie bis ans Ende aller Zeiten aus sich entläßt, erkannt werden kann. Faßt man freilich die Determination als Seins-Problem und besteht auf der Möglichkeit der freien Tat, so verlangt man, daß der Inhalt des von O sich erstreckenden vorderen Kegels durch den übrigen Teil der Welt nicht gesetzlich bestimmt sei. Dies würde der reinen Feldphysik widerstreiten. Aber ihr Ideal liegt heute so gut wie das Laplacesche in Trümmern. Aus allem Vorhergehenden wird deutlich sein, wie wenig die heutige halb gesetzliche, halb statistische Physik imstande ist, sich noch zum Verteidiger des Determinismus aufzuwerfen. Sie ist niemals eine Stütze des eigentlich philosophisch allein konsequenten Determinismus gewesen, der die Notwendigkeit von allem, was geschieht, schlechthin behauptet. Auch in der Laplaceschen Welt gibt es eine „offene Stelle", die nach Belieben in den einen oder andern Querschnitt $t = const.$ verlegt werden kann. Nach der Quantentheorie erfährt dieser Ansatz gewiß eine einschneidende Abänderung; es fragt sich, ob ihr zufolge die offenen Stellen notwendig zum Teil in das Leben jedes erkennenden und wollenden Individuums hineinfallen. Nach der neuen Quantenmechanik von Heisenberg-Born treten z. B. an Stelle der willkürlichen Amplitude (oder Energie) eines Pendels und seiner Phase (Moment, in welchem es die Ruhelage passiert) unendlich viele willkürliche Phasen, während die zugehörigen unendlich vielen Energiestufen nicht willkürlich, sondern gesetzlich festgelegt sind. Die Raumzeitwelt ist offen gegen die unräumliche Materie: zu dieser Position scheint die Entwicklung hinzuführen. Wie wenig abgeklärt auch noch die Frage nach dem genauen Verhältnis zwischen dem verborgenen unräumlichen atomaren und dem beobachtbaren raumzeitlichen Feldgeschehen ist; jedenfalls erscheint heute die Welt durch die strengen Naturgesetze viel weniger gebunden als zu Laplaces Zeiten. Sie sind kaum viel einschneidender als die Gesetze der euklidischen Geometrie in der alten Physik, während die eigentlichen Wirkungsgesetze zu statistischen geworden sind.

In der Biologie spielt neben Kausalgesetz und Statistik die Kategorie der Zweckmäßigkeit eine wichtige Rolle. Leibniz hob hervor, daß sie auch für die Physik von Bedeutung ist. So sei es Teleologie, wenn man das allgemeine Gesetz der Lichtbrechung mit Fermat dahin formuliere, daß das Licht, um in einem inhomogenen Medium von örtlich wechselndem Brechungsindex (Fortpflanzungsgeschwindigkeit) von einem Punkte A nach einem andern B zu gelangen, denjenigen Weg einschlage, auf dem es in der kürzesten Zeit ankomme. Solche Variationsprinzipe, namentlich das Hamiltonsche Wirkungsprinzip, spielen in Mechanik und Physik in der Tat eine bedeutsame Rolle; sie sind aber mathematisch den Differentialgesetzen, die nur Unendlichbenachbartes miteinander verknüpfen,

äquivalent, und wir sehen daher heute in ihnen nur eine andere mathematische Form der Kausalgesetze. Es ist auch nicht immer richtig, daß die Wirkungsgröße unter den gestellten Bedingungen den kleinsten Wert annimmt, sondern nur, daß sie bei unendlichkleiner Abänderung der in sie eingehenden unabhängigen Zustandsgrößen selber ungeändert bleibt. Die gerade Linie kann man durch das Differentialgesetz definieren, daß die Fortschreitungsrichtung auf ihr von Punkt zu Punkt eine infinitesimale Parallelverschiebung erfährt, oder durch das Integralgesetz, daß sie kürzeste Verbindungslinie irgend zweier ihrer Punkte ist; für ihr inneres Gesetz ist es gleichgültig, ob wir sie durch Anfangs-Punkt und -Richtung oder durch End-Punkt und -Richtung oder schließlich durch Anfangs- und Endpunkt bestimmt denken. Zwischen „Kausalität" und „Finalität" läßt sich aus der Gesetzmäßigkeit selber heraus kein Unterschied etablieren; er betrifft nicht die naturwissenschaftliche Erkenntnis, sondern die metaphysische Deutung mittels der Idee des bestimmenden Grundes. Und hier mag die Teleologie neben der Kausalität ihr volles Recht bewahren.

In einem andern Sinne als Leibniz erblickt Newton das Walten der Zweckmäßigkeit, der „Weisheit und Intelligenz eines mächtigen, ewig lebenden Wesens" in jenen Zügen der Natur, welche vom Naturgesetz nicht betroffen werden, z. B. in der Anordnung des Planetensystems; denn „niemals könnte ein blinder Zufall bewirken, daß alle die Planeten nach einer und derselben Richtung in konzentrischen Kreisen gehen" (Schluß von Newtons Optik; hierfür versuchen dann Laplace und Kant zuerst eine naturwissenschaftliche Erklärung zu geben). „Eine solche wundervolle Gesetzmäßigkeit im Planetensystem muß einer bestimmten Sorgfalt und Auswahl entsprechen. Und ebenso die Gleichförmigkeit in den Körpern der Tiere."

Eine Seite der Zweckmäßigkeit der Organismen ist die, daß in ihnen das Zustandekommen gewisser konstanter oder nahezu konstanter Endeffekte von morphologischer oder funktioneller Art gesichert ist, selbst wenn die kausalen Vorbedingungen weitgehenden Störungen unterworfen werden. Kant erklärte die Zweckmäßigkeit für ein bloß regulatives Prinzip der Beurteilung von Naturwesen. Wenn wir wissen, daß das Auge zum Sehen dient, so werden wir gedrängt, danach zu forschen, durch welche Einrichtungen das Auge vermöge der auch in ihm waltenden funktionalen Gesetzmäßigkeiten zu dieser Leistung befähigt wird. Kepler freilich urteilte: „Nicht die Einrichtung des Auges bestimmt die eigentümliche Leistung des Geistes, quantitative Verhältnisse aufzufassen, sondern umgekehrt fordert diese Grundbeschaffenheit des Denkens die ihm entsprechende Einrichtung des Auges." Eine solche Äußerung hat ihren guten Sinn innerhalb einer metaphysischen Deutung der Welt, wie sie z. B. Fichte versucht hat, unter dem teleologischen Gesichtspunkt, daß sie zum Bewußtsein ihrer selbst kommen solle; für den Idealisten ist dieses Telos durch ihr Wesen selbst gesetzt.

An die Stelle der Zweckmäßigkeit setzten Schelling und neuerdings Driesch den Begriff des Ganzen. Der Vitalismus möchte zeigen, daß die organischen Vor-

gänge „mechanisch“ oder „physikalisch“ nicht verstanden werden können; doch gründen sich die Argumentationen dafür durchweg auf einen viel zu naiven Begriff der physikalischen Methode. Und sie nehmen als Maßstab nicht die anorganische Natur, sondern die grob-makroskopischen Vorgänge an einer zur Hauptsache aus Metall hergestellten Maschine. Aber damit zeigt schon das eigentliche physikalische Geschehen nur eine sehr geringe Ähnlichkeit. Kolloidale Substanzen verhalten sich ganz anders als Maschinenteile. Es ist nicht abzusehen, warum die theoretisch-symbolische Konstruktion vor den Tatsachen des Lebens und der Psyche haltmachen soll. Es mag sein, daß die hierauf sich beziehenden Wissenschaften im Augenblick für diese Stufe noch nicht reif sind; daß die Abgrenzung aber keine prinzipielle und dauernde sein wird, zeigt meines Erachtens schon die Psychoanalyse. An der Einheit der gesamten Natur und darum auch an der Einheit der naturwissenschaftlichen Methode sollte man festhalten; es liegen keine Gründe vor, daran zu zweifeln. Freilich gibt es Grenzen des gegenständlichen Erkennens, der erkennbaren Notwendigkeit; aber auf sie stoßen wir schon im Anorganischen, wie es scheint, schon in jedem Atom. Verhält sich die anorganische Materie so, wie es die Statistik ergibt, wenn man die kausal voneinander unabhängigen atomaren Einzelvorgänge auch statistisch als unabhängig behandelt, so könnte im Gebiet des Organischen die Potenz des Lebens in einem lebendigen Ganzen als unräumlicher Faktor sich theoretisch dadurch auswirken, daß sie statistische Korrelationen zwischen jenen Elementarvorgängen begründet. Immerhin ist zu bemerken, daß sich bisher auch die statistisch-thermodynamischen Naturgesetze in den Lebewesen als gültig erwiesen haben. Wir besitzen gegenwärtig nur ganz primitive, für präzise Formulierung und exakte Forschung ungeeignete Kriterien des Lebens. Alle diese Fragen nach dem Wesen des Lebens, nach der Möglichkeit der Urzeugung usw. sind verfrüht und werden erst diskutierbar sein, wenn uns einmal die Gesetze des Lebens in viel weiterem Umfang bekannt sein werden. Dahin gehört auch das Leib-Seele-Problem. Ich glaube nicht, daß es ernsthafte Schwierigkeiten bieten wird, wenn man ohne Voreingenommenheit darauf ausgeht, die gesamte Wirklichkeit, die zweifellos psychophysischer Natur ist, der theoretischen Konstruktion zu unterwerfen, — sofern man unter Seele lediglich den Inbegriff des realen psychischen Geschehens in einem Individuum versteht. Es liegt wohl doch an einer allzu mechanisch-maschinellen Auffassung der Kausalität, wenn man in der Wechselwirkung von Leib und Seele eine solche Paradoxie erblickt, daß man lieber wie Descartes zur occasionalistischen Einwirkung Gottes auf beide oder wie Leibniz zu einer am Anfang aller Zeiten gestifteten Harmonie greift.

Das eigentliche Rätsel liegt, wenn ich recht sehe, nicht hier, sondern in der Doppelstellung des Ich: es ist nicht bloß daseiendes, reale psychische Akte vollziehendes Individuum, sondern zugleich „Gesicht“, sich durchdringendes Licht (sinngebendes Bewußtsein, Wissen, Bild, oder wie man es nennen will); als Individuum fähig zur Wirklichkeitssetzung, sein Gesicht offen gegen die Vernunft; „Kraft, der ein Auge eingesetzt ist“, wie Fichte sagt. In Schellings Erstem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (a. a. O., S. 148) findet sich der Satz: „Jede Organisation ist nur Organisation, insofern sie gegen zwei Welten zugleich gekehrt ist“, und von hier aus unternimmt er den Versuch, eine dritte Ansicht über dem Gegensatz der chemisch-physiologischen und der vitalistischen zu finden. Aber dies Geheimnis liegt seinem Wesen nach jenseits der Erkenntnismittel der Naturwissenschaft.

Zum Schluß muß ich noch einmal hervorheben, daß ich nicht eine Geschichte der philosophischen Gedankenarbeit innerhalb der Naturwissenschaft schreiben wollte; dafür bedürfte es umfassender historischer Studien, wie sie z. B. Laßwitz für seine Geschichte der Atomistik, Cassirer für sein Werk „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit" angestellt haben. Mir mangelt es dazu an Zeit und Liebe, die vor allem der mathematischen Forschung gehören.

Je mehr ich in die philosophische Literatur hineinschaue, um so deutlicher tritt mir daraus die Übereinstimmung in den wesentlichsten naturphilosophischen Einsichten entgegen bei allen denjenigen, die ernsthaft und in selbständiger freier Gedankenarbeit, nicht bloß nach überlieferten Schemen an die Probleme herantraten, — und wenn nicht Übereinstimmung, so doch ein Zug einsinnig gerichteter systematischer Entwicklung. Ob man wie heute Husserl in der Sprache der Phänomenologie oder, wie Helmholtz es tat, „physiologisch" vom Raume redet, ist gegenüber den sachlichen Konkordanzen nicht so wichtig, wie es den auf Formeln eingeschworenen „Standpunkts-Philosophen" erscheint.

Die exakte Naturwissenschaft ist, wenn nicht das wichtigste, so doch das auszeichnendste Faktum unserer Kultur im Vergleich zu anderen Kulturen. Es ist Aufgabe der Philosophie, dieses Faktum in seiner Eigenart und Einzigartigkeit zu verstehen. Darum bemühen sich auch die hier gesammelten Ideen, die ihre feste Stütze an dem ersten, dem mathematischen Teil finden — wenn ich auch freilich glaube, daß die Aufgabe gegenwärtig noch recht unvollständig gelöst ist.

Literatur.

Hume, Treatise on human nature.
—, Enquiry concerning human understanding.
Kant, Kritik der Urteilskraft.
E. Koenig, Die Entwicklung des Kausalproblems, 1888/90.
E. Wentscher, Geschichte des Kausalproblems in der neueren Philosophie. 1921.
J. St. Mill, System der deduktiven und induktiven Logik (deutsche Übersetzung von Gomperz 1872).
H. Poincaré, Der Wert der Wissenschaft, deutsche Ausgabe 1910 (auch die Zusätze von H. Weber über Kausalität kommen in Betracht).
E. Mach, Analyse der Empfindungen, 3. Aufl. 1902, Kap. V.
F. Exner, Vorlesungen über die physikalischen Grundlagen der Naturwissenschaften. 1919.
W. Schottky, Das Kausalproblem der Quantentheorie als eine Grundfrage der modernen Naturforschung überhaupt. Die Naturwissenschaften 9, (1921), S. 492—496; 505—511.
W. Nernst, Zum Gültigkeitsbereich der Naturgesetze. Die Naturwissenschaften 10 (1922), S. 489—495.
G. Boole, An investigation of the Laws of Thought, 1854.
Venn, Logic of chances.
Meinong, Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. 1915.
J. v. Kries, Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung.
M. v. Smoluchowski, Über den Begriff des Zufalls und den Ursprung der Wahrscheinlichkeitsgesetze in der Physik, Die Naturwissenschaften 6, 1918, S. 253ff.
P. und T. Ehrenfest, Begriffliche Grundlagen der statistischen Auffassung in der Mechanik, Enzyklopädie der mathematischen Wissenschaften IV (Mechanik), Art. 32.
Köhler, Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand. 1920.

Allgemeine Biologie in: Kultur der Gegenwart, 1915: O. zur Strassen, Die Zweckmäßigkeit. Wo. Ostwald, Die allgemeinen Kennzeichen der organisierten Substanz. W. Roux, Das Wesen des Lebens.
Driesch, Philosophie des Organischen. 1909.
J. Schaxel, Grundzüge der Theorienbildung in der Biologie.
M. Heidenhain, Formen und Kräfte in der lebendigen Natur. 1923.
K. Faigl, Ganzheit und Zahl. 1926.
J. Reinke, Das dynamische Weltbild. 1926.
F. Medicus, Die Freiheit des Willens und ihre Grenzen. 1926.

E. Becher, Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften. 1906.
—, Naturphilosophie (Die Kultur der Gegenwart). 1914.
E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit (3 Bände; 1911—1920).
B. Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft. Eine Einführung in die moderne Naturphilosophie, 2. Aufl. 1921.

METAPHYSIK DER NATUR

VON

HANS DRIESCH

I. RICHTLINIEN DER UNTERSUCHUNG

Für den Abschnitt dieses Handbuches, welcher die Metaphysik der Natur behandeln soll, ist es mehr als für jeden anderen von Bedeutung, daß er sich streng an den programmatisch festgelegten Plan des gesamten Werkes hält. Denn auf keinem anderen philosophischen Gebiete hat kritiklose Phantasie, welche vielleicht für ihren Besitzer viel, für die Nachwelt aber sicherlich wenig oder gar nichts bedeutete, so üppige Blüten getrieben wie gerade hier.

So soll denn in unserer geschichtlich behandelten Metaphysik der Natur wirklich nur das zur Darstellung kommen, was entweder dem für ihre Erörterung erwählten Verfasser selbst „bei der eigenen philosophischen Arbeit in der Vergangenheit lebendig und bedeutsam geworden ist", oder von dem er mit Bestimmtheit weiß, daß es auf andere Denker der Vergangenheit und Gegenwart, welche er für fruchtbare Denker hält, einen solchen Einfluß gehabt hat oder noch hat.

Und auch gerade hier, in der Metaphysik der Natur, soll jener andere Gesichtspunkt der allgemeinen Programmlegung scharf hervortreten, daß „Alles-‚Historische' im engeren Sinne, alles notizenhaft Tatsächliche fortfallen" soll, daß nur das „dem Bearbeiter unter systematischem Gesichtspunkt unvergänglich Erscheinende" Beachtung findet, wobei „die historischen Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den Systemen wie zwischen den Personen mehr im Hintergrunde bleiben können".

Der Gegenstand der Untersuchung wird immer der Inhalt der Lehren als solcher sein, also nicht ihr Abwandlungsgesetz im geschichtsphilosophischen Sinne, sei dieses Gesetz als autonomes überpsychologisches Prinzip oder sei es als Ergebnis personalpsychologischer Elementargesetzlichkeit gefaßt. Denn es soll ja eben Philosophiegeschichte unter systematischem Gesichtspunkt, aber nicht Geschichtsphilosophie im Hinblick auf den Verlauf der Philosophiegeschichte getrieben werden.

II. METAPHYSISCHE MÖGLICHKEITEN

Metaphysik oder, in eigener Sprache, Wirklichkeitslehre definieren wir als Lehre vom Wirklichen oder Absoluten oder An-sich, wobei uns diese drei Ausdrücke soviel wie „Nicht nur Erscheinung" oder „Mehr als

Für-mich" bedeuten, und wobei wir voraussetzen, daß es sinnvoll sei, von einem An-sich oder einem Wirklichen in diesem Sinne zu reden.

Metaphysik der Natur ist also die Lehre von der Natur, insofern sie für die Erkenntnis des Wirklichen nutzbar gemacht wird. Metaphysik der Natur behandelt die Bedeutung des empirisch gegenständlichen Wissens um das, was „Natur" heißt, für die Erfassung des Wirklichen. Der Begriff „Natur" brauchte dabei im Grunde gar nicht einmal scharf definiert zu werden, da jeder mehr oder weniger deutlich weiß, was er unter diesem Wort zu verstehen hat, ganz abgesehen von jeder sog. erkenntnistheoretischen Frage. Natur ist für jeden „äußere" empirische Wirklichkeit. Die Natur wird wissenschaftlich studiert, insofern der Typus ihrer Ordnung bis ins letzte erforscht wird, sie wird metaphysisch betrachtet, insofern etwas gesucht ist, was mehr ist als sie selbst, und auf das sie in der unmittelbaren Besonderheit ihrer Struktur nur hinweist.

Ein flüchtiger erster Blick auf alle Metaphysiken der Natur, welche die Geschichte der Philosophie gezeitigt hat, zeigt nun freilich, daß sie gerade unter „erkenntnistheoretischem" Gesichtspunkte in zwei große Gruppen zerfallen, so daß dieser Gesichtspunkt denn doch von Anfang an mit ins Spiel treten muß, mochte er auch für eine vorläufige Festlegung des Begriffs „Natur" überflüssig sein.

Alle historisch vorliegenden Metaphysiken nehmen nämlich entweder Natur so, wie sie empirisch vorliegt, selbst schon als „wirklich" und unterscheiden sich von philosophisch naiver Naturwissenschaft nur dadurch, daß sie den Bereich der Natur, als des schon empirisch gekannten Naturwirklichen, hypothetisch erweitern, meist nach der Seite eines sog. „Sinnes" oder einer „Bedeutung" hin; oder aber sie sehen Natur als „Erscheinung" einer Seite des Wirklichen an, welche anders „ist", als sie erscheint, welche wohl gar nur in Bruchstücken erscheint, womit nun freilich schon von selbst die Möglichkeit gegeben ist, daß auf metaphysischem Gebiete der ersten Aufgabe, d. h. der bloßen Übertragung der Erscheinung ins Metaphysische, als zweite Aufgabe die hypothetische Erweiterung des Übertragungsergebnisses im soeben erörterten Sinne folgen kann. Denn das, was wir „erweitern" genannt haben, ist metaphysisch immer die Hauptsache.

Unter den Philosophen überhaupt gibt es nun freilich noch eine dritte Gruppe von Denkern: die grundsätzlichen Leugner der Möglichkeit von Metaphysik oder doch wenigstens von erweiternder Metaphysik. Diese Gruppe von Denkern gliedert sich in drei Sondergruppen: Die radikalste Sondergruppe leugnet, daß das Wort „an sich" überhaupt sinnvoll sei; sie muß, wenn sie konsequent ist, auf dem Boden einer rein solipsistischen „Ordnungslehre" stehen bleiben. Die zweite gibt das Dasein eines Wirklichen zu, leugnet aber jede Möglichkeit der Erforschung seines Soseins. Die dritte versucht zwar Erscheinung ins Meta-

physische zu „übertragen", lehnt aber jeden Versuch zu einer „Erweiterung" ab, so daß sie etwa bei Zulassung „primärer Qualitäten" stehen bleibt. Mit der dritten Hauptgruppe der Philosophen überhaupt können unsere Betrachtungen selbstverständlich nichts zu tun haben, allenfalls gelegentlich mit ihrer dritten Sondergruppe, den Erweiterungs-Leugnern.

Die erste Gruppe der metaphysischen Philosophen, die der naiven Erweiterer, umfaßt die gesamte Antike mit Ausnahme der Sophisten, Materialisten und Skeptiker, die zweite, die der kritischen Erweiterer, beginnt in Klarheit mit Descartes und Locke, also mit den ersten modernen Erkenntnistheoretikern, wenn man nicht etwa auch den Satz des Thomas, daß das Erkannte im Erkennenden *per modum cognoscentis*, d. h. gemäß der Art des Erkennenden, vorhanden sei, hierher rechnen will. Jedoch decken sich nicht etwa ohne weiteres die Begriffe des modernen Erkenntnistheoretikers und des Metaphysikers als deutenden Erscheinungserweiterers, weil unter den modernsten Erkenntnistheoretikern gerade recht viele zu unserer dritten Gruppe der Philosophen überhaupt, also zu den Leugnern der Möglichkeit einer erweiternden Metaphysik, gehören, indem sie entweder schon den Begriff „an sich" als sinnvollen Begriff, oder doch jede „Übertragung" von Erscheinungssosein in wirkliches Sosein ablehnen, oder zum mindesten jede Möglichkeit einer erweiternden Metaphysik leugnen.

Zu sämtlichen Abschnitten dieses Aufsatzes findet man Material, vollständige Literatur und Erörterungen der wichtigsten Streitigkeiten der Auffassung in der jeweils neuesten Auflage von Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, 4 Bände (5. in Vorbereitung).

Eine gute kurze, nach Problemkreisen geordnete Darstellung gibt Wilhelm Windelbands Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Ferner ist nicht genug zu empfehlen, gerade für die Zwecke einer Geschichte der Metaphysik der Natur: E. von Hartmann, Geschichte der Metaphysik, 2 Bände. Dieses Werk, leider ohne Literaturnachweise und in manchen Teilen, wie das bei einem selbstschöpferischen Philosophen unausbleiblich ist, subjektiv gefärbt, ist wohl die tiefste Metaphysikgeschichte, welche es gibt; es berücksichtigt gerade das Naturwissen der behandelten Denker besonders eingehend.

Was insbesondere die Geschichte der Metaphysik der organischen Natur angeht, so findet man reiches, gut durchgearbeitetes Material bei Em. Rádl, Geschichte der biologischen Theorien in der Neuzeit (1. Band in 2. Aufl., 1913, 2. Band in 1. Aufl., 1909). Auch meine eigene Geschichte des Vitalismus (2. Aufl. 1922) bringt in konkreter Form das Wesentlichste.

III. VON DEN ANFÄNGEN BIS GALILEI

1. DIE VORSOKRATIKER.

A) DIE ANFÄNGE.

Unserem Plane gemäß, nur das für die Zukunft Bedeutsame darzustellen, können wir über die sog. Vorsokratiker nur ganz kurz berichten. Sie alle nämlich haben zwar der Naturwissenschaft unver-

gängliche Anregungen gegeben, nicht jedoch einer erweiternden Metaphysik der Natur. Wenn die ersten von ihnen, zum Beispiel, den von ihnen gesuchten Urstoff, aus dem alles „besteht", zugleich als seelisch und göttlich ansehen, also theologische Hylozoisten sind, so kann das nicht als besonders tiefe metaphysische Deutung der Natur gelten, mag sich die gleiche Deutung auch, in tieferer Form, bei Bruno und, aber diesmal nicht in tieferer Form, bei manchem sog. „Monisten" der neueren Zeit wiederfinden. Aber den Grundstoff zu suchen ist eine gute und klare wissenschaftliche Problemstellung. Thales, den wir ja durch Aristoteles gewöhnt sind als ersten „Philosophen" des Westens anzusehen, ob mit Recht bleibe dahingestellt, Thales glaubte ihn bekanntlich im Wasser, Anaximenes in der Luft, Heraklit, der freilich nicht nur in diese Gruppe gehört, im Feuer gefunden zu haben, während Anaximander das ἄπειρον, d. h. einen nicht durch bekannte Eigenschaften gekennzeichneten Urstoff annahm. Übrigens ist uns von Thales gar nichts, von Anaximander und Anaximenes nur je ein kurzer Satz wirklich überliefert worden. Es ist üblich, Anaximander der Unbestimmtheit seines Urstoffes wegen besonders zu loben, wobei aber, wie mir scheint, nicht vergessen werden darf, daß gerade die neueste Wissenschaft im Elektron, also in einem in seiner Sonderheit bekannten „Stoffe", eines der wenigen letzten Elemente alles Materiellen gefunden hat. So hat denn, logisch betrachtet, die Lehre des Anaximander keinen Vorzug.

Alle diese Denker sind natürlich naive Metaphysiker, d. h. solche unserer ersten Art, welche das Empirische als das Wirkliche nehmen und es nur hypothetisch weiter zergliedern wollen.

B) MATHEMATISIERENDE UND DYNAMISIERENDE DENKER.

Ganz dasselbe gilt von den ersten, metaphysisch erheblich tiefer grabenden mathematisierenden und den ersten dynamisierenden Naturphilosophen.

Unter jenen nimmt die nach Pythagoras benannte Schule, wie man weiß, eine ausgezeichnete Stelle ein.

Daß die Welt aus Zahlen, oder besser wohl aus geometrischen Gebilden „bestehen" soll, ist das Naive an dieser ersten mathematisierenden, von Platon später weitergebildeten Naturerfassung. Den Begriff des mathematisch geformten Gesetzes, demgemäß Geschehnisse und Zustände sich im Einzelfalle verwirklichen, hat man sicherlich noch nicht in klarer Weise. Immerhin aber hat man die Bedeutung der Quantität erfaßt; und man hat insofern eine solide Grundlage für alles, als man die Beziehungen zwischen Tonhöhe und Saitenlänge wirklich empirisch kennt.

Als dynamisierende Denker möchten wir diejenigen Philosophen bezeichnen, welche Rechenschaft davon abzulegen sich bemühen, wie denn, bei gegebenem Urstoff, die vielen verschiedenen Einzelzustände der empirischen, von ihnen selbst für das Wirkliche gehaltenen Welt

in der Tat zustande kommen. Wir werden sehen, daß sich an diese dynamischen Versuche metaphysische Spekulationen von der höchsten Art anschließen.

Anaximenes ist hier der erste: Gerade deshalb setzt er die Luft als Urstoff, weil er in ihrer empirisch bekannten leichten Beweglichkeit zugleich ein dynamisches Prinzip an der Hand hat, freilich ein Prinzip sehr einfacher und durchaus ungenügender Art.

Es war ein Fortschritt, als Heraklit den schlichten Gesetzesbegriff, als λόγος, oder unter anderen Namen, einführte, wenn auch durch die weitere Lehre, daß der πόλεμος, der Streit, der „Vater aller Dinge" sei, dieser Fortschritt zum mindesten wieder aufgehalten, wenn nicht rückgängig gemacht wird. Denn, ganz abgesehen von seiner Unbestimmtheit, bezeichnet dieser Begriff doch gerade Etwas, was das Gegenteil von λόγος, von Vernünftigkeit, ist. Auch können wir der Lehre, daß nur das Nichtsein, das Werden, beharrlich, also sozusagen Substanz sei (πάντα ῥεῖ), deshalb eine endgültige Bedeutung nicht zusprechen, weil wir meinen, daß alles Werden wesensmäßig ein Sein fordere, an dem es geschieht.

Man hat versucht, den λόγος auf das Ganze der Welt, den πόλεμος auf das Verhältnis der Einzeldinge zueinander zu beziehen und des Heraklit Lehre in dem Sinne zu deuten, daß für den, der den Blick auf das Ganze richtet, alle die Widersprüche wegfallen, die sich aus bloßen Einzelbetrachtungen ergeben. „Λόγος" wäre dann von λέγειν im Sinne von Sammeln abzuleiten: Wie der Satz die einzelnen Worte zum Sinn sammelt, so verleiht das Ganze allem scheinbar in sich widerspruchsvollen Einzelnen Sinn[1]). Man muß sich aber doch wohl davor hüten, auf der einen Seite den Begriff des modernen Naturgesetzes, auf der anderen die Hegelsche Widerspruchsaufhebung in einem irgendwie strengen Sinn in Heraklit hinein zu interpretieren.

Sehr ernst zu nehmen ist aber der Begriff des νοῦς, der Vernunft, bei Anaxagoras, denn er wird nicht, wie bei Heraklit, durch einen Widerspruch wett gemacht. Er ist restlos ein dynamisches Ordnungsprinzip ganzheitlicher Art, wobei es freilich im Dunklen bleibt, ob Anaxagoras, gleichsam deistisch, seinen νοῦς nur den ursprünglichen Ordner und Beweger der Weltmaschine oder ob er ihn, gleichsam vitalistisch oder übervitalistisch, den dynamischen Lenker aller einzelnen oder wenigstens vieler Weltvorgänge sein ließ. Die Materienlehre des Anaxagoras nimmt bekanntlich das Dasein sehr vieler qualitativ verschiedener Atomarten an, von Aristoteles „Homoiomerien" genannt. Die Atome selbst sollen unendlich klein sein und den Raum kontinuierlich füllen. Der Satz, daß „in Jedem Alles" sei, ist schwer damit zu vereinigen und bedeutet im Grunde einen ganz anderen Gedanken.

C) RAUM- UND ZEITPROBLEME.

Eine echt metaphysische Erweiterung der empirischen Wirklichkeit bedeutet die Lehre von den Weltphasen, überhaupt aber alles, was

[1]) Ich verdanke den Hinweis auf diese Auffassung wie überhaupt eine kritische Durchsicht dieses ersten Abschnittes meiner Darstellung meinem Kollegen Professor Leisegang.

sich auf die Fragen nach dem räumlichen und zeitlichen Sein des Ganzen der Wirklichkeit bezieht. Am bekanntesten ist ihre Ausgestaltung bei Heraklit geworden; wir wollen aber die Erörterung hier zunächst auf breiten Boden stellen, dabei schon Späteres zum Teil vorwegnehmend.

Es gibt, wenn wir die gesamte antike Philosophie überschauen, drei grundsätzlich verschiedene metaphysische Lehren über das raumzeitliche Dasein der Welt.

Bei den Ioniern, bei Heraklit, Pythagoras, Empedokles und den Stoikern ist die Welt endlich im Raum, und zwar besitzt sie die Form einer Kugel, auf deren Kreisen alles Geschehen immer wieder in sich zurückläuft, was ganz realistisch zu nehmen ist. Die zur Verfügung stehende Zeit wird als unendlich gefaßt, und so gibt es, um mit Nietzsche zu sprechen, eine „ewige Wiederkehr". Vom Einen geht es zum Vielen, vom Vielen wieder zum Einen und so fort, ebenso wie es vom Samen zum Baum, vom Baum zum Samen geht. Aus der Weltkugel aber kann nichts hinein, und aus ihr kann nichts heraus; es gibt nur eine (kuglige) Welt.

Bei Anaxagoras, Demokrit, Epikur und allen Materialisten, z. B. Lukrez, hat die Welt einen zeitlichen Anfang, aber kein zeitliches Ende; raumhaft ist sie unendlich. Es mag viele, ja unendlich viele Welten, d. h. relativ selbständige Weltbezirke geben. In jedem gibt es einseitig fortschrittliche Entwicklung ohne Ende, wobei zwar das Wort Entwicklung, von Anaxagoras abgesehen, nicht im engen Sinne, also nicht als „Evolution" im Gegensatz zur bloß zufälligen „Kumulation" zu nehmen ist.

Nach Aristoteles ist die Welt zeitlich unendlich, aber raumhaft endlich. Die ewige Wiederkehr lehrt er nicht.

Platon, Philon und die frühchristliche Spekulation endlich nehmen mehr oder weniger entschieden den endlichen Zeitanfang und das endliche Zeitende einer räumlich endlichen Welt an.

Ethisches spielt nicht nur bei der dritten, sondern seltsamerweise auch bei den ersten dieser drei Lehren hinein, wobei man schwer verstehen kann, wie die Weltauflösung zum Einen hin eine Strafe für den Bösen soll bedeuten können, wo doch erstens Alles gesetzlich festgelegt und zweitens das Eine das eigentlich Vollendete ist.

Wirksam für die Zukunft sind alle diese Spekulationen sicherlich gewesen, wirksam noch auf den deutschen Idealismus im Sinne der Lehre von der Wiederkehr. Ob fruchtbar wirksam, stehe aber dahin. Es handelt sich unseres Erachtens um Probleme, die für den Gewissenhaften in jeder Hinsicht grundsätzlich unlösbar sind. Ganz sicherlich können sie nicht durch reines Denken entschieden werden. Philosophie aber ist keine Dichtung.

Wir widmen nun der Wiederkehrlehre des Heraklit noch einige besondere Worte:

Es wechseln ewig miteinander ab Evolution und Involution, die κάτω ὁδός und die ἄνω ὁδός, wobei wir die von uns gebrauchten Ausdrücke ganz wörtlich als „Auswicklung" und Wieder-„Einwicklung" verstehen können. Zuerst geht es, vom Urfeuer her, den „Weg hinab", d. h. zu den bekannten einzelnen Dingen hin; dann aber kehrt alles wieder zur Urmutter zurück. Und das in ewigem Wechsel. Die ersten moralisierenden Zusätze zu dieser Lehre finden sich bereits bei Anaximander, bei welchem freilich der zurückgerichtete Prozeß wohl mehr eine Weltzerstörung als eine magische Weltinvolution bedeuten soll, eine Zerstörung, welche eben Strafe für das Unrechttun der Geschöpfe ist. Nur in diesem Sinne hätte ja auch, wie schon angedeutet, die Verquickung der Wiederkehrlehre mit Moralischem logische Berechtigung.

D) DIE MATERIALISTEN.

Über die Stofflehren der sog. jüngeren Naturphilosophen sagen wir nur Weniges: Empedokles lehrt das Dasein der noch heute populären vier elementaren Stoffarten oder, besser, Aggregatzustände: Feuer, Wasser, Luft und Erde. Die Kräfte „Liebe" und „Haß" (φιλία καὶ νεῖκος), welche sich an ihnen betätigen sollen, mag man als Anziehung und Abstoßung deuten. Ein Plan der Welt wird geleugnet; das Erhaltungsfähige blieb aus der Fülle des durch Zufall Entstandenen — (beinahe darwinistisch!) — übrig. Anaxagoras, in anderem Zusammenhange schon von uns gewürdigt, nimmt, wie dort erwähnt wurde, unbegrenzt viele Elementararten des Stoffes an.

Wissenschaftlich wird die Lehre vom Stoff erst bei Leukippos und Demokrit. Demokrit ist, neben dem Sophisten Protagoras, außerdem der Entdecker des Unterschiedes der *qualitates primariae et secundariae* des Mittelalters, welche später, in englischer Terminologie, durch Locke so populär geworden sind. Die Welt der Farben, Töne usw., kurz der „Qualitäten" im engeren Sinne ist „Erscheinung". Die wirkliche Welt hat nur geometrische und mechanische Eigenschaften, und zwar in atomistischer Struktur, wobei freilich die Atome alle möglichen elementaren Eigenformen besitzen, obschon sie, im Gegensatz zu früheren Lehren, qualitativ einander gleich sind. Demokrit ist, wie man sieht, vornehmlich als Naturlogiker, und zwar in hohem Maße, weit weniger aber als eigentlich erweiternder Naturmetaphysiker historisch bedeutsam, abgesehen vielleicht von seiner in unserer allgemeinen Zusammenfassung erwähnten Lehre vom endlosen Fortschritt der einen Welt. In seiner Lehre von den Seelenatomen bewahrt er einen Rest des Hylozoismus.

Die Lehre Demokrits, daß von den Dingen abgegebene „Bilderchen" (εἴδωλα) die Vermittler der Wahrnehmung seien, enthält als brauchbaren Kern den Gedanken, daß zwischen Ding und wahrnehnendem Subjekt eine Vermittlung nötig ist. Soweit ist seine Lehre bis heute in Geltung geblieben. Im einzelnen freilich ist sie höchst dunkel: Gibt etwa ein Pferd lauter kleine Pferdebilder oder einzelne Atome ab? Im ersten Fall müßte das Ding „Pferd" wohl im Laufe der Zeit sozusagen aufgebracht werden, im zweiten sieht man nicht ein, wie es zur Wahrnehmung des Pferdes als eines Ganzen kommen kann.

2. PLATON.

A) ALLGEMEINES.

Platon ist, trotz der Ideenlehre, den Metaphysikern unserer ersten Gruppe zuzuzählen, das heißt denen, welche das empirisch Erfaßte als wirklich nehmen und es metaphysisch nur vervollständigen wollen, wenn er auch von verschiedenen Graden des Wirklichseins redet, das Wort „wirklich" also gewissermaßen kompariert, und der empirischen Welt des Geschehens (γένεσις) nur den zweiten, niederen dieser Grade zuerkennt.

Die Eleaten, um auch diese, auf logischem Felde bedeutenden, Denker im Vorbeigehen zu erwähnen, hatten sich die Aufgabe bequemer gemacht; sie „erklärten" die Welt des Geschehens, indem sie ihr Dasein überhaupt leugneten, das heißt: für Schein erklärten, um den es sich nicht lohne sich weiter zu kümmern. Mit Recht hat man ihre Lehre als „Akosmismus" bezeichnet, d. h. kurz gesagt, als Lehre, welche die empirisch wirkliche Welt theoretisch einfach abschafft. Die große logische Schärfe, welche in den eleatischen Antinomien steckt und schließlich zur Infinitesimalrechnung geführt hat, soll mit diesem kurzen Urteil über die Eleaten ganz und gar nicht geleugnet werden. Aber mit einer Metaphysik der Natur hat sie nichts zu tun, und was damit zu tun hat, die Lehre vom kugligen, denkenden, seienden Weltkörper, das geht über die allerersten Anfänge metaphysischen Philosophierens nicht hinaus.

Bei Platon ist die empirische Welt und insonderheit die Natur nicht nur nicht ein täuschender „Schein", sondern nicht einmal, im Sinne der Modernen, „Erscheinung", das heißt Wirklichkeit in der Form des Erfaßtseins durch ein Subjekt, das ihr seine Eigentümlichkeiten gleichsam umhing. Die Natur ist vielmehr nach Platon, so wie sie erfaßt wird, auch „wirklich", nur eben „weniger wirklich" als das Reich der Ideen, für das die reine Seinswelt der Eleaten allerdings wohl das Vorbild gestellt hat. Hatten die Eleaten doch gleichsam den Begriff und den Identitätssatz entdeckt, und sind doch die Ideen normativ gefaßte verdinglichte Begriffe.

Man könnte versucht sein, das berühmte Höhlengleichnis, welches das siebente Buch des Werkes vom Staat einleitet, gegen die hier vorgetragene Ansicht und für eine „Erscheinungs"-lehre des großen Denkers zu verwerten. Aber ich glaube nicht, daß sich solche Meinung würde durchführen lassen.

Der natürliche Mensch, sagt Platon, stehe der Welt gegenüber wie jemand, der in eine Höhle gebannt und in ihr in einer Weise gefesselt sei, welche ihm verbietet, sich zu bewegen und, namentlich, den Kopf nach rückwärts zu wenden. So muß der Angeschmiedete immer die Wand der Höhle anschauen und sieht nichts als die durch ein Feuer an die Wand geworfenen Schattenbilder dessen, was sich außerhalb der Höhle abspielt. Nur etwas, das solchen Schattenbildern vergleichbar ist, erfaßt also vom Wirklichen der natürliche Mensch.

Daß dieses Gleichnis nun nicht bedeuten soll, der natürliche Mensch erlebe nur „Erscheinungen", durch seine Subjektivität entstellt oder zum mindesten gefärbt, scheint

mir daraus hervorzugehen, daß nach Platon der Unterschied des natürlichen Menschen vom Philosophen auf den Unterschied von Bildung (*παιδεία*) und Unbildung (*ἀπαιδευσία*) zurückgeht. Im ungebildeten Menschen nämlich sind nur die Vermögen der Sinneswahrnehmung und des kombinierenden Verstandes ausgebildet, nicht jedoch das Vermögen der Vernunft, das auf die unmittelbare Erfassung der Ideen geht und welches auch er der Anlage nach besitzt. Auf das „Wirkliche" nun aber gehen alle diese Vermögen, nur das letzte freilich geht auf das Wirklichste.

Und sogar die im Timäus entwickelte Lehre von den Elementardreiecken, aus denen der Weltbaumeister die Welt gezimmert habe, läßt die Dinge der empirischen Welt, so wie sie natürlich erfaßt werden, als „wirklich" bestehen und besagt nur, daß wir bei schärferen Sinnen noch mehr Einzelheiten im Rahmen dieses Wirklichen zweiten Grades erfassen würden.

B) DIE NATURMETAPHYSIK DES TIMAIOS.

In der frühen und mittleren Zeit seines Philosophierens hatte Platon bekanntlich gar nichts von einem Zusammenhang zwischen seinem Ideenreich und dem Reiche des Werdens verlauten lassen und sich damit begnügt zu sagen, daß zwischen ihnen ein Verhältnis des Teilhabens (*μέθεξις*) oder der Nachahmung (*μίμησις*) stattfinde. Diese scharfe Spaltung (*χωρισμός*) zwischen den beiden Reichen des Wirklichen rügte Aristoteles.

Sein Vorwurf zerfällt aber angesichts der im Timaios dargestellten Lehre des alten Platon. Nur hier freilich wird so etwas wie ein dynamischer Zusammenhang zwischen den beiden Reichen des Seins gelehrt, nur hier also auch kann von einer eigentlichen „Metaphysik der Natur", und zwar, wie wir nun ja im allgemeinen wissen, im Sinne einer Erweiterung gegenüber der eigentlichen Naturwissenschaft die Rede sein.

Platon selbst sagt (Tim. 48 E. ff.), daß er früher nur zwei Typen von Grundbegriffen unterschieden habe: das Urbild in Form eines Beispiels (*παραδείγματος εἶδος*) und seine Nachahmung (*μίμημα παραδείγματος*). Jetzt brauche er aber einen dritten Begriff, nämlich den eines Etwas, welches das Werden „wie eine Amme" aufnimmt (*πάσης γενέσεως ὑποδοχὴν οἷον τιθήνην*); wir können auch sagen, den eines Etwas, worin etwas wird (*ἐν ᾧ γίγνεται*). Dieses Dritte ist der Raum, oder vielmehr es sind gewisse einfachste Figuren in ihm, nämlich Dreiecke. Diese Dreiecke können als Urmaterie bezeichnet werden; aus ihnen entstehen und bestehen die empirischen Dinge; Worte wie *τὰ σώματα μεμηχάνηται* und *ξύνστασις* werden dafür verwendet. Anfänge mathematischer Naturbetrachtung mag man hier sehen; aber der Aufbau der Dinge aus Dreiecken ist recht realistisch gedacht: mit besseren Sinnesorganen würden wir diese nach Platon, so scheint mir, sehen können. Mit Kantischen Gedanken darf man hier, und bei Platon überhaupt, gar nicht kommen; auch scheint mir der neuestens geäußerte Gedanke, daß die Ideen letzthin geometrische Formen seien, doch kaum Platons eigene Meinung zu treffen; allenfalls das sinnliche Ausdrucksbild einer Idee könnte, so scheint mir, eine bestimmte geometrische Form sein.

Zur Antwort auf die Frage aber, wer denn die empirischen Dinge aus der Urmaterie bildete, führt Platon den Begriff Gottes als des Baumeisters (*δημιουργός*) ein (Tim. 28 A.). Er fand im Uranfang alles in Unordnung vor und bildete dann die Welt — und zwar eine Welt, obwohl mehrere möglich gewesen wären — als einen Organismus, welcher freilich nicht bis ins einzelne vollendet ist, da eben der Baumeister manches den „notwendigen Ursachen" überließ (Tim. 48). Während seiner Tätigkeit aber war Gott in den Anblick der ewigen, das heißt zeitlosen Ideen versenkt und formte die Welt nach ihrem Vorbild.

Dunkel ist hierbei noch der Begriff der „notwendigen" (*ἀναγκαῖον*) im Gegensatz zur göttlichen (*θεῖον*) Ursache. Er klärt sich durch die Lehre, daß die Urmaterie schon von sich aus ein Kausalitätsgetriebe darstellte, und daß sich durch dieses allein schon auf zufällige Weise (*τύχῃ*) gewisse Materien zweiter Art, die aber nur uneigentlich als „Wasser", „Feuer" usw. zu bezeichnen seien, gebildet hätten (Tim. 69f.). Gott, als er die zusammengesetzteren Gebilde der empirischen Wirklichkeit bildete, arbeitete mit dieser zweiten Materie und nahm dabei, zwar auch bei ihrer Gestaltung aus der ersten noch gleichsam gelegentlich nachhelfend, doch gewisse ihrer Zufälligkeiten mit in den Kauf.

Diese Lehre, so ungeklärt sie noch sein mag, ist doch bemerkenswert als der erste bewußte Versuche, des Dualismus der empirischen Wirklichkeit, ihrer Spaltung in Ordnung und Unordnung, in Ganzheit und Unganzheit, Herr zu werden: Der Demiurg ist das Ganzheits-, die Urmaterie mit ihren „notwenigen Ursachen" ist das Unganzheits-, das Zufallsprinzip.

Übrigens kommt ein gewisser Anteil an Dualismus auch wohl auf Rechnung des Umstandes, daß Gott (*ὁ θεός*), nachdem er die Lebewesen, sterbliche und unsterbliche (*θνητὰ ἀθάνατά τε*), gebildet hatte, den unsterblichen, also gewissermaßen seinen Dienern geistiger Art, selbst noch manches an der Ausgestaltung der Welt überließ. Insbesondere wird ihnen der Aufbau der sterblichen Seele überlassen; und da sie unvollkommen arbeiteten, war Zwiespältigkeit der Seelen das Ergebnis.

Ich finde nicht, daß diese Lehre in dem letzten von Platons Werken, dem über die Gesetze (*νόμοι*), verbessert ist.

Hier ist von dem Seelischen die Rede, welches, wie ja schon aus dem Timäus hervorgeht, alles durchtränkt — denn Gott ist seelisch. Wenn nun aber gleichsam zwei solche Weltseelen, eine fördernde und eine hemmende, unterschieden werden, von denen die erste sich mit der Vernunft, die zweite aber mit der Unvernunft verbinde, so will uns das als ein Rückschritt gegenüber dem im Timäus viel tiefer, nämlich als Zwiespalt zwischen Ordnung und schlichtem Zufall, erfaßten Dualismus erscheinen. Es sei denn, daß hier nur von verschiedenen Typen menschlicher Seelen die Rede sein soll.

Vergessen wir endlich nicht, daß Platons Naturmetaphysik ihm nie die Hauptangelegenheit seines Philosophierens gewesen ist. Die Hauptsache waren ihm Ethik und ethische Politik.

C) ERGEBNIS.

Das eigentlich Fruchtbare an Platons Naturphilosophie ist, wie schon scharf betont wurde, einmal die klare Erkenntnis des Naturdualismus und der Versuch, ihn zu verstehen; zum anderen ist es die Einsicht, daß die Natur geistdurchtränkt und nicht durchaus ein Spiel des Zufalls ist, wie das etwa Empedokles und wohl auch die strengen Atomistiker gelehrt hatten.

Daß man aus seinen Darstellungen so etwas wie eine, freilich durchaus

theologisch gefärbte, Deszendenztheorie herauslesen kann, in welcher Hinsicht er übrigens in Anaximander und, aber in mechanistischem Sinne, in Empedokles Vorläufer hat, ist historisch nicht von unmittelbarer Bedeutung geworden. Sind doch auch die dahinabzielenden Bemerkungen bei allen bis jetzt betrachteten Denkern allzusehr ein phantastisches Spiel, das übrigens weit mehr die Naturwissenschaft als die Metaphysik der Natur angeht.

Die Bedeutung eines Denkers im Rahmen der Geschichte bemißt sich stets nach der Wirkung, welche er mit seinen wahrhaft tiefen Leistungen stets hat, sei es auch erst nach seinem Tode. In diesem Sinne ist Platon als erster Verkündiger des geistdurchtränkten Wesens der Natur und als erster, der das dualistische Problem klar gesehen hat, historisch von Bedeutung, durch seine pseudo-deszendenztheoretischen Erwägungen aber nicht.

Man wird uns vielleicht tadeln, daß wir in den vorstehenden, den Voraristotelikern gewidmeten Abschnitten unserer Darstellung der echten Materialisten, also zumal Demokrits, nicht eingehender gedacht haben. Aber wir halten unser Vorgehen für gerechtfertigt und werden es dem echten Materialismus gegenüber in dieser Schrift stets befolgen. Denn wir wollen eine Geschichte der Metaphysik der Natur schreiben. Metaphysik der Natur nun heißt, wie wir wissen, auf jeden Fall eine Erweiterung des empirisch Gegebenen, sei es selbst als wirklich oder als Erscheinung eines Wirklichen gedacht. Der echte Materialist — nicht der teleologische „Erscheinungs"mechanist, wie wir später sehen werden — sagt aber zu der Frage, wie denn eine Erweiterung des unmittelbaren Weltbildes, das für ihn eben das materialistische ist, gedacht werden könnte, kurzerhand: „Gar nicht". Er sagt das selbst dann, wenn er insofern immerhin Metaphysiker ist, als er die unmittelbar erfahrene Natur Erscheinung eines Wirklichen sein läßt, das nur primäre Qualitäten besitzt. Mit dem bewußten Erleben pflegt er sich bekanntlich im Sinne des sogenannten Epiphänomenalismus abzufinden. Daß die Gesamtheit des Materiellen ihm eine zufällige, d. h. nicht-ganzheitliche Gesamtheit ist, ist die Hauptsache, und eben dieser Umstand schließt ihn von einer eigentlichen Erweiterungs-Metaphysik der Natur aus.

3. ARISTOTELES.

A) ALLGEMEINE KENNZEICHNUNG.

Platons Naturmetaphysik besitzt noch eine Tönung, die man als halb-mythologisch bezeichnen kann; diese Tönung wird bekanntlich später, bei den ersten sog. Neuplatonikern, zumal bei Philon, weiter ausgestaltet und weicht erst in der letzten Periode, bei Plotinos, echter mythologiefreier Mystik, wird also erst hier ganz reine „Philosophie".

Ganz anders Aristoteles, bei welchem selbst der Gottesbegriff von durchaus rein philosophischem Wesen ist und erst recht alles, was ihm vorangeht. Aristoteles hat die europäische Philosophie geschaffen; jedenfalls würde sich ohne ihn die griechische Philosophie von der indischen und ostasiatischen nicht eigentlich wesentlich unterscheiden.

Aristoteles ist so recht der Typus des Metaphysikers erster Art. Erkenntnistheoretisch ist er Realist in viel unmittelbarerer Art noch

als Platon, ja sogar als die sog. Naturphilosophen der Vorzeit. Er kennt nicht einmal jenen primitivsten Schritt in die Erkenntnistheorie, welcher zur Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten führt; er nimmt die Dinge und Vorgänge des Empirisch-wirklichen ganz so, wie sie erfahren werden, als wirklich. Aber er nimmt sie zugleich als die Anzeiger eines Mehr an Wirklichkeit, das nicht unmittelbar erfahren werden kann und doch da ist.

Das Meiste an seiner Naturlehre ist Naturwissenschaft, und kann von uns daher nur kurz erwähnt werden. Freilich ist es von Anfang an so verquickt mit echter Metaphysik, daß es immerhin erwähnt werden muß und nicht etwa als ein ein für allemal erledigter Vorläufer des echt Metaphysischen gelten darf. Denn einerseits erwächst dem Aristoteles seine Metaphysik aus seiner Wissenschaft, anderseits forscht er wissenschaftlich unter der Voraussetzung seiner Metaphysik, abgesehen allein von seinen zoologisch-systematischen Leistungen.

B) GRUNDBEGRIFFE DER ALLGEMEINEN METAPHYSIK DES ARISTOTELES.

Eben wegen dieser wechselseitigen Verquickung wollen wir mit ein paar Worten über die allgemeine Metaphysik des Aristoteles beginnen, wenigstens soweit sie sich auf Natur bezieht, jedenfalls stets mit besonderem Hinblick auf Natur. Es sind aber zwei Dinge, die da im Vordergrund der Betrachtung stehen müssen: die Lehre von Form (*εἶδος*) und Stoff (*ὕλη*) und die Lehre von Möglichkeit (*δύναμις*) und Wirklichkeit (*ἐντελέχεια*). Die berühmte Lehre von den vier Arten des Ursächlichen (*τὸ αἴτιον*) hängt von beiden ab.

Wir wollen mit der Betrachtung der Lehre von der Ursächlichkeit beginnen: „Vom Ursächlichen redet man in vierfachem Sinne: erstens meint man das Wesen, zweitens den Stoff oder das Zugrundeliegende, drittens das, woher der Anfang einer Veränderung stammt, viertens das Gegenteil dazu, nämlich das, weswegen etwas geschieht und das Gute".

(Τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι . . ., ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν). (Met. *Λ*. 983 a, 26.)

In diesen Definitionen sind alle Begriffe der aristotelischen großen Metaphysik, wenn auch zum Teil nur implicite, enthalten.

Wir beginnen mit dem Wesen (*οὐσία*), der *essentia* der mittelalterlichen Philosophie. Wesen ist begriffliches Sosein; es ist das, als was Etwas definiert ist, also der es meinende Begriff, wobei aber der Inhalt dieses Begriffs als ein Sein besitzend gedacht ist, so daß die *οὐσία* dem Platonischen *εἶδος* entspricht und auf deutsch auch mit den Worten „Form" oder „Urbild" wiedergegeben werden kann. Aber nicht ganz und gar dasselbe sind trotzdem Form und Wesen, sondern die *οὐσία* ist die Form, insofern sie das Sosein eines Einzelnen bestimmt und gleichsam in ihm (*in re* in der

mittelalterlichen Terminologie) darin steckt. Denn reine Form hat, mit Ausnahme Gottes, nach Aristoteles, im Gegensatz zu Platon, keine Sonderexistenz, sie ist stets mit Stoff (ὕλη) verkettet.

Schwierigkeiten für das Verständnis kann es nun anfangs bereiten, daß Aristoteles das Wort οὐσία noch in einem anderen Sinne als zur Bezeichnung für „Wesen" verwendet, nämlich um das sprachlich auszudrücken, was seiner Ansicht nach, wenigstens für den das Wirkliche auffassenden Menschengeist, das unmittelbar Wirkliche ist. Das ist das Einzelwesen als solches (τὸ ἴδιον). Auch dieses als solches heißt also οὐσία, gelegentlich freilich mit dem Zusatz „die erste" (ἡ πρώτη), in welchem Falle dann die der Form Platons entsprechende Usie „die zweite" (ἡ δευτέρα) heißt.

Die wirkliche Welt, so wie sie ist, ist also eine Gesamtheit von Einzelwesen. Jedes Einzelwesen ist in einen Stoff (ὕλη) eingepreßte Form. Formlosen Stoff gibt es nur für das reflektierende Denken, ebenso, mit Ausnahme Gottes, stofflose Form.

Stoff, ὕλη, wird als das gefaßt, was wir heute „Material" nennen, und was z. B. für den Schuhmacher das Leder, für den Tischler das Holz ist. Ganz ausdrücklich wird uns das von Aristoteles gesagt, während bei Platon die seltsame Urmaterie nur mit dem Material der Handwerker analogienhaft verglichen, aber nicht ausdrücklich mit dem Wort ὕλη geradezu bezeichnet wird.

Soweit liegt eine rein statische Naturlehre bei Aristoteles vor. Sie wird dynamisch und damit geeignet, das Geschehen in der empirischen Wirklichkeit zu erklären, durch Hineinspielen der Begriffe Vermögen (δύναμις) und Wirklichkeit (ἐντελέχεια) (Met. Buch Θ). Hier nun liegen große Schwierigkeiten für das Verständnis vor. Die griechischen Worte haben nämlich bei Aristoteles je zwei verschiedene Bedeutungen, und wir müssen uns sehr hüten, in moderner Weise etwa Dynamis nur als aktives Vermögen zu verstehen, wie etwa in den Ausdrücken „potentielle Energie", „Potential", „embryonale Potenz", oder Entelechie schlechthin als vollendetes Ergebnis eines Vermögens.

Dynamis nämlich ist das Vermögen, etwas zu leisten (τοῦ ποιεῖν), und das Vermögen, etwas zu erleiden (τοῦ παθεῖν), meist sogar, ganz und gar im Gegensatz zum heutigen Sprachgebrauch, das Zweite. So hat z. B. ein Marmorblock die „Dynamis", eine Statue des Apollon aus sich hervorgehen zu lassen. Wir würden das Wort „Vermögen" hier nur auf den Bildhauer anwenden; denn das „passive Vermögen" eines Marmorblocks ist offenbar unendlich mannigfaltig.

Entelechie, anderseits, ist gewiß einmal die Vollendung, das Fertigsein des geformten Stoffes. Sie ist, dann oft auch Energie (ἐνέργεια) genannt, aber auch die Form (εἶδος) als formend, also im allgemeinsten Sinne des Wortes als „Kraft", neutraler gesprochen, als Naturfaktor, Naturagens, Werdebestimmer gedacht; ein Begriff, dem freilich, wie wir sehen werden, manche Dunkelheiten anhaften.

C) DIE NATURMETAPHYSIK.

Um zu einem richtigen Verständnis der Naturdynamik des Aristoteles im einzelnen zu gelangen, müssen wir davon ausgehen, daß unser Denker nur einen einzigen großen Gegensatz im Bereich aller wirklichen Dinge kennt. Das ist der Gegensatz zwischen dem Geistigen (νοῦς) und allem Anderen! Im Bereich des „Andern" aber ist der Unterschied erstens zwischen Seelischem und im biologischen Sinne Vitalem, dann aber auch der Unterschied zwischem Belebtem und Unbelebtem überhaupt nur von gradhafter Art. Aristoteles ist Panvitalist: Er kennt die Kluft zwischen Mechanischem und Vitalem, zwischen Unbelebtem und Belebtem (einschließlich des Nieder-Seelischen) nicht, und zwar nicht etwa deshalb, weil er, wie manche Modernen, „Mechanist" ist,

sondern ganz im Gegenteil, weil er den Begriff des Mechanischen nicht kennt!

Denn es gibt ja keinen Stoff ohne Form. Die Form aber als dynamische, als Entelechie im zweiten Sinne des Wortes, wirkt stets auch nach der vierten Kausalitätsart, nach dem *οὗ ἕνεκα*, d. h. zielbezogen. In der dritten Form des Ursächlichen, dem „Anfang der Veränderung", steckt stets auch die vierte darin. Freilich in verschiedener Höhe. Und hier wird es nun bedeutsam, daß Aristoteles den Begriff des Stoffes, der Hyle, relativiert. Absolute Hyle gibt es praktisch gar nicht; ein Wenig von Form gibt es schon bei dem, was wir letztes Material nennen, Leder, Holz, Eisen, Stein. Aber nun kann niedergeformter Stoff wieder Material für höhere Formtätigkeit, sei es seitens des Menschen oder seitens der dynamischen Naturformen, sein.

So wird denn die isoliert nicht bestehende Ur-hyle von Schichten des Formhaften der Reihe nach gleichsam umkleidet, eine Lehre, welche die Scholastik später durchaus übernommen hat.

Wie nun aber Form auf Material wirkt, wissen wir immer noch nicht; wir wissen nur, daß alles Material stets nur „Material" in bezug auf sie, nämlich stets schon selbst irgendwie geformtes Material ist.

Dieser wichtigste Punkt muß denn leider auch dunkel bleiben; wenigstens sehe ich keine Möglichkeit, ihn angesichts der Texte restlos aufzuklären.

Der Grund aber dafür, daß man außerstande ist, festzustellen, wie kurz gesagt die Form es macht, den Stoff zu gestalten und seine Gestaltungen fortgesetzt zu verändern, liegt darin, daß Aristoteles das nicht besitzt, was wir heute „Mechanik" nennen, ja nicht einmal einen Ansatz dazu. Wir werden diesem Mangel an viel späterer Stelle unserer Betrachtung, nämlich bei Schelling und Hegel, in gewissem Grade auch schon bei Spinoza, wieder begegnen.

Die Grundfrage ist offenbar die, ob die Materie, die Hyle, für sich genommen schon gewisse Gesetzeseigentümlichkeiten habe, welche die Form benutzt. Erst wenn man das weiß, kann man vernünftigerweise fragen, wie es geschieht. Aber man erfährt das erste nicht, und damit gar nichts. Platon hatte uns hier in seinem Begriff der „notwendigen" im Gegensatze zur „göttlichen" Ursache etwas mehr gegeben.

Und dazu kommt eine gewisse Zwiespältigkeit in den Darlegungen unseres Denkers an den verschiedenen Stellen.

Kein Zweifel, daß es oft so scheint, als lasse er die dynamische Form als Entelechie eine die Materie in ihrer Bewegung richtende Kraft sein. Aber ganz und gar entgegen stehen dem jene Stellen, in welchen, bildlich gesprochen, von einem Sehnen der Materie nach Gott, also nach der reinen Form hin, die Rede ist.

Die nach Zwecken gestaltende höchste Ursache, heißt es, bewege unmittelbar wie etwas, das geliebt wird, und durch das, was sie so bewegt habe, bewege, d. h. verändere sie das übrige. (*Κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινουμένῳ δὲ τἆλλα κινεῖ*). (Met. Buch *Λ*. 1072 b.)

Hier ist also die oberste Ursache, welche auch ausdrücklich als obwohl verändernd selbst unverändert bleibend (*κινοῦν οὐ κινούμενον*) bezeichnet wird, als Vorbild hingestellt, dem der Stoff nacheifert. So wäre also der Stoff aktiv? Das würde auf eine Art von Hylozoismus hindeuten: Stoff und Form wären, wenigstens im Rahmen der Natur, nicht nur tatsächlich, sondern dem eigentlichen Wesen nach stets vereint, die Form wäre dem Stoff wahrhaft immanent. Doch paßt, wie gesagt, diese Auffassung des zwölften Buches der Metaphysik nicht zum übrigen.

D) DAS ORGANISCHE INSBESONDERE.

Wenn wir nach diesen Erörterungen der Grundbegriffe von Aristoteles' allgemeiner Metaphysik und Naturmetaphysik nun noch auf einige seiner besonderen Lehren zur Metaphysik der Natur eingehen, so können wir, angesichts der Absichten dieses Buches, nur das für die Zukunft Fruchtbare zu behandeln, seine Lehre vom Unbelebten ganz kurz abmachen, denn sie hat sich im Verlauf der Wissenschafts- und Philosophiegeschichte letzthin geradezu als ein Hemmnis erwiesen, so sehr sie auch anfangs, und zwar nicht weniger als 1800 Jahre hindurch, das westliche Denken beeinflußt hat.

Daß Aristoteles Allvitalist ist, haben wir schon gesagt. Die Lehre von den Formen gilt nach ihm auch im Reiche des Unbelebten, und so sucht er denn nicht einmal nach einer echten Mechanik, wozu Ansätze, z. B. bei Demokrit, sehr wohl vorhanden gewesen wären. Die „Formen"-lehre also hemmt hier geradezu. Und was es nun bei Aristoteles im Rahmen dessen gibt, was man vielleicht Dynamik nennen konnte, also etwa die Lehre, daß jeder Körper „seinen" Ort suche, welcher eben für den einen „oben", für den anderen „unten" sei, das mag man ja allenfalls als eine Ahnung dessen, was wir heute Gravitation und spezifisches Gewicht nennen, gelten lassen, aber es ist wirklich allenfalls nur eine Ahnung. Dasselbe gilt in noch höherem Grade vom Astronomischen.

Ganz und gar anders steht es nun aber auf dem Felde der Biologie, und hier ist der eigentliche Wesensblick des Meisters so tief, daß seine Lehre noch heute lebt, ja sogar in einer Gestalt, die, obwohl neu und viel gesicherter gegründet, in den allerletzten Fundamenten die seine ist. Wie stets bei ihm ist auch hier Naturwissenschaft und Metaphysik der Natur eng verknüpft.

Mit tiefem Blick erkennt Aristoteles im embryologischen Prozeß das biologische Ur-geheimnis. Und hier wird nun die Lehre von der Entelechie als der dynamischen Form praktisch angewendet. Der männliche Same ist Träger dieser Form, das Weib liefert den Stoff, die Hyle.

Die dynamische Form als biologisches Agens heißt Seele (*ψυχή*) und äußert sich der Reihe nach in verschiedenen Weisen, ohne daß dabei etwa an verschiedene Seelenwesen gedacht wäre. Zuerst tritt sie als erzeugende (*γεννητική*) auf, sodann als Wachstumsseele (*αὐξητική*) und als Ernährungsseele (*θρεπτική*), endlich ist sie die Grundlage des Empfindens und Gedächtnisses (*αἰσθητική*).

Die Empfindungsseele eignet aber nur den Tieren, nicht den Pflanzen, was jedoch, da ja alles auf eine Seele zurückgeht, nur einen Grad-, nicht einen Wesensunterschied bedeutet. Ein solcher tritt erst beim Menschen auf, indem die Vernunft (*νοῦς*) als ein durchaus Neues „zur Tür herein" (*θύραθεν*) tritt.

Hier liegt die verhängnisvolle Wurzel aller künftigen reinen Bewußtseinspsychologie, die später von Descartes wissenschaftlich scharf ausgebildet wird und erst seit E.v. Hartmann auf dem Wege ist überwunden zu werden. Hier liegt auch die Wurzel alles westlichen Anthropomorphismus: der Mensch soll sich dem Wesen, nicht nur dem Grade nach von allen übrigen Lebewesen unterscheiden.

Wir haben oben gesagt, daß das Wort Entelechie doppelsinnig sei; es bezeichne die als dynamisch wirksam gedachte Form und ihr vollendetes Produkt. In einem Punkte aber kommen doch beide Bedeutungen zusammen: nach beiden nämlich handelt es sich um das eigentlich, jedenfalls das höchst Wirkliche gegenüber dem Stoff. Man könnte virtuelle und realisierte Form unterscheiden und die erste dem embryonalen Keim, modern gesprochen dem Ei, die zweite dem vollendeten Organismus zusprechen. Aber „höchste" Wirklichkeit sind beide, und in diesem Sinne ist das Hühnerei schon das Huhn. Und das virtuell Wirkliche, also die Entelechie als bloß dynamischer Faktor, ist auch als Wirkliches.

E) ZUSAMMENFASSUNG.

Mit dieser Erörterung der wesentlichsten Grundzüge von Aristoteles' Naturmetaphysik müssen wir uns, dem Plane des Werkes entsprechend, begnügen[1]).

Beseelt, d. h. „form"-durchtränkt ist Alles. Das ist, wie bei Platon, die Grundeinsicht, wenn auch nicht, wie in des letzteren halbmythologischer Kosmogonie, die planmäßige Einheit des Allbeseeltseins so stark zur Geltung kommt. Im Gegensatz zu der Lehre Platons wird aber von Aristoteles versucht, logische Klarheit in die Formenlehre zu bringen, und gerade deshalb fehlt bei ihm wohl die Behandlung der eben genannten äußerst problematischen kosmogenetischen Dinge, die im Timäus noch dazu kommen. Die Lehre von den Formen wird nun aber nicht bloß als allgemeiner Einfall hingesetzt, sondern Aristoteles versucht, sie in Einzelfällen durchzuführen, sie, wenn man so sagen will, anzuwenden, und die Anwendung auf die Embryologie ist das zugleich wichtigste und am klarsten durchgeführte Beispiel. Den eigentlichen Beweis, daß die Lebensvorgänge unter dem Form- und Entelechieprinzip erfaßt werden müssen, daß mechanistische Zufallserklärung hier unmöglich sei, erbringt Aristoteles zwar nicht. Er behauptet nur und spricht in Analogien, so z. B. wenn er richtig sagt, daß durch Wärme oder Kälte zwar weiches oder hartes Eisen, aber kein Schwert entstehe. Aber echte Beweise haben hier bekanntlich lange auf sich warten lassen, und es ist das Zeichen des Genies, daß es das Richtige *in rebus* erschaut, ohne sich eigentlich analytische Rechenschaft von seiner Schau zu geben.

4. EPIKUR UND STOA.

Den naturmetaphysischen Lehren des Aristoteles gegenüber be-

[1]) In meiner „Geschichte des Vitalismus", 2. Aufl. 1922, findet der Leser Näheres über des Meisters vitalistische Biologie.

deuten die Theorien Epikurs einen Gegensatz recht primitiver Art, diejenigen der Stoiker eine Verwässerung und einen logischen Rückschlag.

A) EPIKUR.

Bei Demokrit, dem klassischen Materialisten, waren zwar auch die empirischen Dinge durch ein zufälliges Zusammentreffen der Atome entstanden, aber alles ging doch zurück auf die unbekannte Urkonstellation der empirischen, d. h. hier der restlos materiellen Wirklichkeit. Nach Epikur dagegen fallen alle Atome anfangs mit gleicher Geschwindigkeit „nach unten", dann kommen „zufällig" einige aus ihrer Bahn, und so gibt es denn Kollisionen und damit zusammengesetzte Dinge. Ganz ungewöhnlich roh gedacht ist hier die „Zufälligkeit" des Herauskommens aus der ursprünglichen Bahn, wo es sich doch um Dinge wie etwa Willensfreiheit der Sache nach gar nicht handeln kann. Die Verwendung des Wortes „zufällig" ist hier nur ein Zeichen mangelnder Überlegung der möglichen Sachverhalte und weiter nichts. Zufällig bedeutet hier weder unganzheitlich noch seelenhaft frei noch grundsätzlich unerfaßbar (kontingent), sondern eigentlich — gar nichts.

B) STOA.

Die Naturmetaphysik der Stoa ist gegenüber der des Aristoteles insofern ein Rückschritt, als sie wieder, wie die ersten Anfänge des Naturphilosophierens, ein wenn auch nicht gerade naiver Hylozoismus ist. Ganz und gar hatte sich ja freilich jener große Denker selbst, wie wir sahen, noch nicht überall von den Banden des Hylozoismus befreit.

War doch übrigens das eigentliche Ziel der stoischen Philosophie die Ethik, und hat sie daneben ja doch auch im Herausarbeiten des Evidenzbegriffes (*φαντασία καταληπτική*) und des Begriffs des „Gegenstandes" Hervorragendes geleistet, so umstritten der Begriff des *λεκτόν* auch sein mag.

Grund alles Wirklichen ist nach der stoischen Naturphilosophie die befruchtende Vernunft (*λόγος σπερματικός*), welche zum Wesen des kugelförmig gedachten Weltkörpers gehört und anfangs im feurigen Urzustande des Universums ungegliedert vorhanden war. Später sonderte sie sich in einzelne vernünftige Faktoren dynamischer Art, und diese sind die Triebkräfte der Welt, welche wir kennen (*λόγοι σπερματικοί*): aus dem Singular wird der Plural. Im Sinne der Lehre von den periodischen Weltphasen geht dann alles wieder ins Feuer zurück und der Kreislauf beginnt von neuem. Die Lehre vom Urfeuer geht deutlich auf Heraklit zurück, und die *λόγοι* sind aufs klarste die dynamischen „Formen" des Aristoteles, also die Entelechien in der einen Bedeutung des Wortes. Auch die Lehre vom ewigen Wechsel der Evolution und der Involution wird von Heraklit übernommen. Die Lehre vom Weltenrhythmus wird von den Stoikern ganz unmittelbar in Analogie zum Rhythmus der organischen Generationsabfolge gestellt: aus dem Samen entsteht der Mensch und der Mensch produziert Samen. Überhaupt stehen Makro- und Mikrokosmos in strengster Wechselbeziehung. Eine Ordnung umspannt beide. Daher auch die Theodizeeversuche und die Mantik in der stoischen Schule.

5. DER NEUPLATONISMUS.

A) ALLGEMEINE KENNZEICHNUNG.

Der sog. Neuplatonismus bildet bekanntlich den Abschluß der antiken Philosophie des Westens. Er ist nicht, was er sich nennt; das heißt, er ist nicht eine einfache Erneuerung der Lehren des mittleren und alten Platon — der junge Platon kommt von vornherein nicht in Frage —, sondern vielmehr eine systematische Verarbeitung alles dessen, was die großen Meister der Vorzeit an Wesentlichem geleistet hatten, und zwar unter ausgesprochen theologischem, religiösem Gesichtspunkt, wobei freilich an den *amor intellectualis* des Spinoza, nicht an eine im engeren Sinne gefühlsmäßige Religiosität zu denken ist.

Wir betrachten den Neuplatonismus nur in seiner wissenschaftlichen, in seiner am wenigsten mythologischen Form, also in der, welche Plotinos, der letzte große wissenschaftliche Systematiker der westlichen Antike, ihm gegeben hat.

Und auch hier können wir kurz sein; denn Plotins Lehre ist Metaphysik ganz großen Stiles, in welcher die Metaphysik der Natur als solche ihren Sonderproblemen nach keine irgendwie ausgezeichnete Rolle spielt, obwohl ihrer natürlich gedacht wird.

B) DIE ALLGEMEINE METAPHYSIK DES PLOTINOS.

Die heutige Welt ist das Ergebnis eines nur der Schau, nicht eigentlich dem Verstande, zugänglichen zeitlosen Prozesses, bestehend in der Gliederung eines ursprünglich Ungegliederten, also das Ergebnis dessen, was man üblicherweise als „Emanation" bezeichnet.

Im „Anfang" war das *Eine* (ἕν.). In ihm war alles noch ungeschieden, auch die erfassende und die erfaßte Seite der Welt, also Subjektivität und Objektivität (*νοοῦν καὶ νοούμενον*). Nun kommt es zur Gliederung des Einen, welche zur zweiten und dritten Stufe der Wirklichkeit führt. Als Erfolg der ersten Gliederung entsteht das Subjekt, der *νοῦς*, und dieses hat als Erfaßtes sich gegenüber das Objekt, den Gegenstand, nämlich das inhaltliche Reich aller Ideen als eine ungeschiedene Gesamtheit. Es folgt auf der subjektiven Seite die Weltseele (*ψυχὴ τοῦ κόσμου*), welche jedoch nur ideell eine, realiter aber von Anfang an in viele einzelne Seelensubjekte verschiedenen Grades zerspalten ist; und auch die gegenständliche Welt, das objektive Korrelat der *ψυχή*, ist auf dieser Stufe sogleich als Gesamtheit alles Einzelnen da. Der Gegenstand der zweiten Stufe, d. h. das Ideenreich als Eines, hat sich hier auf der dritten Stufe des zeitlosen Weltprozesses also zerlegt, aber sogleich in Einzelwesen, denn aus Ideen des Einzelnen bestand schon auf der zweiten Stufe das Eine Reich der noch ungeschiedenen Ideen. Gattungsideen platonischer Art gibt es nach Plotinos nicht; es gibt nur (auf zweiter Stufe) die ungeschiedene Ideengesamtheit

und (auf der dritten) die Gesamtheit alles Einzelnen. Jedes Einzelne ist beseelt mit einem Teil der Seele der Welt. Hier treffen wir platonisch-aristotelische Lehren wieder: der jeweilige Weltseelenanteil ist nichts anderes als die dynamische Form, die Entelechie.

Eine der tiefsten Erörterungen des Denkers ist der Frage gewidmet, wie das seelenartige Viele zugleich Eins sein könne. Er erläutert das an einem Bilde und führt aus, daß die vielen einzelnen Wissenschaften ja doch alle zusammen die Wissenschaft seien. Dabei macht er eine logische Entdeckung von größter Bedeutung: „Man könnte entgegnen, in der Wissenschaft sei der Teil doch nicht das Ganze. Nun ist ja allerdings ein einzelner Begriff der Wissenschaft, den man je nach Bedürfnis unter Ausschluß der anderen vornimmt, der Wirklichkeit nach nur ein Teil; er umfaßt aber der Möglichkeit nach in sich verborgen auch alle anderen Begriffe; in diesem Sinne sind alle Begriffe in jedem einzelnen Teil der Wissenschaft enthalten und ist jeder einzelne Teil die ganze Wissenschaft: denn was der Wirklichkeit nach nur ein Teil ist, ist der Möglichkeit nach das Ganze." „Man darf nicht glauben, daß ein einzelner Begriff von den anderen gänzlich entblößt sei; widrigenfalls wäre er nicht mehr Glied eines Systems oder Teil einer Wissenschaft." „Ist der Begriff wirklich wissenschaftlich, so enthält er alle anderen Begriffe der Wissenschaft der Möglichkeit nach in sich, und der Mann der Wissenschaft versteht es, alle anderen Begriffe aus dem einen durch logische Folgerung zu entwickeln". (*"ἀλλ' ἐν τῇ ἐπιστήμῃ, εἴποι τις ἄν, τὸ μέρος οὐχ ὅλον· ἢ κἀκεῖ ἐνεργείᾳ μὲν μέρος τὸ προχειρισθὲν οὗ χρεία καὶ τοῦτο προτέτακται, ἕπεται μέντοι καὶ τὰ ἄλλα δυνάμει λανθάνοντα καὶ ἔστι πάντα ἐν τῷ μέρει· καὶ ἴσως ταύτῃ ἡ μὲν ὅλη λέγεται τὸ δὲ μέρος· ἐκεῖ μὲν οὖν ἐνεργείᾳ ἅμα πάντα· ἕτοιμον οὖν ἕκαστον, ὃ προχειρίσασθαι θέλεις"*. *"ἕρημον δὲ τῶν ἄλλων θεωρημάτων οὐ δεῖ νομίζειν· εἰ δὲ μή, ἔσται οὐκέτι τεχνικὸν οὐδὲ ἐπιστημονικόν". "εἰ οὖν ἐπιστημονικόν, ἔχει δυνάμει καὶ τὰ πάντα· ἐπιστήσας γοῦν ὁ ἐπιστήμων, ἐπάγει τὰ ἄλλα οἷον ἀκολουθίᾳ."* Ennead. IV, 9. 5.)

Setzen wir hier an Stelle der Worte „logische Folgerung", welche zu eng sind, „ontologische Nötigung", so haben wir vor uns eine der tiefsten Einsichten aller Zeiten.

C) DIE NATURMETAPHYSIK.

Die Lehre von der Materie (Enn. II, 4.) ist der dunkelste Teil der Philosophie des Plotinos, weit dunkler noch als die Hyle-Lehren bei Platon und Aristoteles. Als eigentlicher Naturbegriff kommt der Begriff „Materie" nämlich überhaupt gar nicht in Frage, und nichts würde falscher sein, als mit modernen Anschauungen an die Neuplatonische Materienlehre heranzutreten. So handelt es sich denn bei Plotin eigentlich stets durchaus um „höchste" Metaphysik, und unsere Metaphysik der Natur kann ganz kurz sein: Die Hyle stammt zwar auch vom *Einen* her, ist aber durchaus Mangel (*στέρησις*), nämlich an seiner und des *Nous* Formengeistigkeit, ja, ist eigentlich nichts. Sie muß aber, obwohl nie isoliert angetroffen, gesetzt werden, weil die Form ein Substrat braucht (*ὑποκείμενον*); dem Denken ist sie jedoch ganz ebensowenig zugänglich wie das Eine, nur in entgegengesetztem Sinne. Hat sie doch gar keine Eigenschaft, auch nicht Ausdehnung oder Größe! Das sind vielmehr schon „Formen". In diesem Sinne, der eigentlich kein „Sinn" mehr ist, eignet nun freilich „Materie" als Grundlage allem: auch, obschon in anderer Weise als im Rahmen der Sinnenwelt, der unzerlegten Ideengesamtheit, die dem *Nous* gegenübersteht.

Man wird sich diesen seltsamen Materienbegriff vielleicht am besten vergegenwärtigen, wenn man den ganz unbestimmten Begriff des „logischen Mediums" einführt, so wie man etwa sagen kann, daß die einzelnen Zahlen im Medium des Soviel, die einzelnen Töne im Rahmen des Mediums Ton-heit stehen, wobei wir uns freilich bewußt bleiben müssen, daß schon hier — und eben deshalb wählen wir gerade diese Gebiete als Analogien — jede „Anschaulichkeit" des Mediums für sich genommen fehlt, während eine solche z. B. für das Medium der geometrischen Figuren, als Raum, vorhanden ist.

Der wesentlichste, für die Folgezeit sehr bedeutsame, Unterschied der neuplatonischen Lehre vom Aristotelismus betrifft das Verhältnis des Geistes (*νοῦς*) zur Seele (*ψυχή*) und, was damit zusammenhängt, das Verhältnis Gottes zur Welt. Bei Aristoteles ist, wie wir sahen, der Geist etwas, das bei einigen Seelenwesen, den Menschen, zur Seele hinzukommt; bei Plotinos ist Seelisches eine besondere Stufe (*ὑπόστασις*) des Wirklichen, die zeitlos aus dem Geiste stammt, wie alles, was es gibt, auch die qualitätenlose Hyle. Das Göttliche aber, das bei Aristoteles neben der Welt steht, hat sich bei Plotinos in die Welt zerlegt. Was Platon betrifft, so enthält, wie der Leser bemerkt haben wird, der „Timaios" bereits sehr vieles von den neuplatonischen Lehren im Keim: auch beim alten Platon trat ja, wenn schon nicht das *Hen*, so doch Gott als Weltenbaumeister auf und vermittelte zwischen dem Reich des *ὄντως ὄν* und der *γένεσις*, während die Ideen beim jungen und mittleren Platon freilich ein Reich voneinander getrennter mystischer Dinge gebildet hatten, das in gar keiner klar faßbaren Weise auf die Welt des Geschehens bezogen war. Wenn das spätere Mittelalter platonisch zu denken behauptet, ist stets der Platonismus des „Timaios" gemeint, aber nie der Platon der „klassischen" Dialoge. Der eigentliche Neuplatonismus entfaltet erst in der Renaissance seine Wirkung.

6. DAS MITTELALTER.

Über die mittelalterliche Philosophie kann eine Metaphysik der Natur ganz kurz sein, wenigstens wenn sie sich, wie die unsere, nur an das bedeutungsvolle nachhaltig wirkende Neue halten will.

Übernommen wird die Formenlehre bald in der aristotelischen, bald in der neuplatonischen Form; übernommen wird auch die Lehre von der Hyle als der *prima materia*, der gänzlich formlosen.

Auch der „Nominalismus" ist in seiner Ausprägung als sog. „Terminismus" ebenfalls Formenlehre, nur daß Gott hier nicht, wie nach den Lehren des „Realismus", die allgemeinen Formen, sondern sogleich das Besondere, aber als „Form", denkt. Von den modernen Begriffen des Gesetzes überhaupt und der Mechanik ist auch hier keine Rede. Diese haben den radikalen Nominalismus historisch zur Voraussetzung, d. h. den Bruch mit der gesamten Formenlehre; wenigstens gilt das für die unbelebte Natur, womit nicht gesagt sein soll, daß nicht am Ende wieder Mechanik und Formenlehre zueinander kommen könnten; sie haben das bei Leibniz getan. —

Bei der Frage nach dem letzten Grunde der Besondersheiten der empirischen Ausgestaltungen, nach dem *principium individuationis*, spielt in der einen Schule der Scholastik die Materie eine große Rolle, in der anderen nicht. Bei den Thomisten nämlich gehen bekanntlich die Formen, freilich nicht bei den Engeln, nur bis zu den Gattungen (*quidditas*) und ist das Individuelle — wie, erfährt man nicht — materiell bedingt, während bei den Scotisten auch die Einzigkeitsbesonderung (*haecceitas*), z. B. eben dieses Hundes, noch Form ist.

Der Geist (*intellectus*) wird von den Orthodoxen aristotelisch, also als der Seele gegenüber Neues aufgefaßt, — was im Rahmen der katholischen Tierpsychologie noch heute bedeutsam ist — während die mystisch-ketzerischen Denker einen Wesensunterschied hier nicht kennen.

So subtil und ertragreich, auch für uns, die logische Arbeit des Mittelalters gewesen ist; einen Fortschritt in Sachen einer Metaphysik der Natur gibt es hier grundsätzlich nicht. Alles ist Aristoteles oder der späte Platon oder Plotinos in christlicher Gewandung, d. h. bestimmt durch die Aussagen eines bestimmten, als offenbart geltenden Buches. Dieses Buch aber enthält, in dogmatischer Form, die am meisten anthropozentrische Metaphysik, welche es gibt. Alle orientalischen Religionen und Metaphysiken sind „kosmischer" als die jüdisch-christliche. So kommt denn in der christlichen Metaphysik ein schon im Griechentum angelegter Keim — denn auch dieses neigte stark zum Anthropozentrischen — zur vollen Entfaltung, und alle spätere westliche Philosophie hat sich mit wenigen Ausnahmen (Francesco d'Assisi, Schelling, Schopenhauer, Hartmann) von der hier festgelegten Einschränkung nicht frei zu machen gewußt. —

Es waren ganz neue wissenschaftliche Einstellungen zu begründen, auf daß eine neue Metaphysik der Natur möglich werden konnte; auf Grund des eigentlich wissenschaftlichen Apparates, den das Altertum zu beherrschen verstand, war in der Tat eine Metaphysik, wie sie in den Lehren des späten Platon, des Aristoteles und des Neuplatonismus ihre höchste Ausbildung erfahren hatte, das letzte Wort. Das Mittelalter hat hier nur, in christlicher Gewandung, weiter ausgestaltet in Einzelheiten.

7. ÜBERGÄNGE ZU NEUEM.

A) ALLGEMEINE KENNZEICHNUNG.

Um das Neue, das nun kam, richtig einzuschätzen, müssen wir uns klar darüber werden, was das Altertum in rein wissenschaftlich-logischer Hinsicht, also ganz abgesehen von allem Metaphysischem, nicht besaß.

Es besaß drei Dinge nicht: einen echten, von Vermengungen mit anderem freien Kausalitätsbegriff, den Begriff des dynamischen Naturgesetzes oder der „Werderegel", und das Hilfsmittel des auf Vorgänge gerichteten Experimentes.

Aristoteles hatte ja freilich hier vieles gesehen, als er von der vier Formen „des Ursächlichen“ (*τὸ αἴτιον*) sprach (S. 14). Aber sein Begriff bringt Wesen, Substrat, Zweck und eigentliche Ursache (*ἀρχὴ τῆς κινήσεως*) durcheinander, und gerade der letzte Begriff, das naturwissenschaftlich Wichtigste, kommt zu kurz. Dasselbe gilt von Thomas, dem gründlichsten mittelalterlichen Denker in dieser Hinsicht. Man erfährt bei keinem antiken und mittelalterlichen Denker etwas darüber, von was für bestehenden Zuständen und bereits erfolgten Geschehnissen es eigentlich abhänge, daß nun dieses Geschehnis A jetzt statthabe. Nicht als ob wir etwa einer Allmechanisierung der Natur hier das Wort reden wollten; auch unter Verwendung des Formbegriffs wäre eine klare Kausalitätslehre möglich und ist sie sogar im Biologischen unseres Erachtens allein denkbar. Aber es muß gesagt werden, welches denn die Zustandsbedingungen in der Umwelt und im betroffenen Substrat sein müssen, auf daß eine dynamische Form sich kausal äußere, und wie sie das mache. Was wir von den antiken Denkern erfahren, ist immer nur, daß Form irgendeine Rolle spiele, irgendein *αἴτιον*, „Grund“, im ganz unbestimmten Sinne des Wortes, sei. Und das genügt eben gar nicht; es genügt weder wissenschaftlich, noch genügt es für eine Metaphysik der Natur, die mehr sein will als eine ganz unbestimmte Erwägung alleroberster Wirklichkeitsprinzipien. Es ist ja ganz schön zu wissen, daß „Geistiges“ das letzte Wesen von allem sei; aber nur das zu wissen, ist nicht viel mehr, als wenn man im Bereiche der Erfahrung etwa weiß, daß Leben „Veränderung“ sei. Der deutsche Idealismus ist seltsamerweise in den unverschuldeten, weil auf ein Noch-nicht-Wissen gegründeten Fehler der Antike, gar zu unbestimmt allgemein zu sein, wieder zurückgefallen, diesmal aber verschuldet, denn er konnte „wissen“; und erst E. Hartmann hat die Gedankengänge dieses Idealismus wirklich fruchtbar gemacht. Denn es gibt doch nun einmal das erfahrungshafte Reich des zeitlichen Geschehens, der platonischen *γένεσις*, und dieses muß zu den letzten Wesenheiten des Wirklichen in ganz klare einsichtliche Beziehung im einzelnen gebracht werden.

Zweitens, sagten wir, habe Antike und Mittelalter den Begriff des dynamischen Naturgesetzes nicht gekannt. Ich sage ausdrücklich des „dynamischen“. Denn in statischem Sinne impliziert die biologische Systematik des Aristoteles und des Theophrast allerdings den Begriff des Gesetzes, d. h. der für die „Fälle“ geltenden Klassenaussage, und im Bereich der unbelebten Natur sind statische Gesetze bekanntlich von Archimedes (Hebel und Gewichtsverlust im Wasser) und anderen in wahrhaft endgültiger, „klassischer“ Form, sogar quantitativ geformt, entdeckt worden. Freilich kann das dynamische Gesetz nur auf Grund des „auf Vorgänge gerichteten“ Experimentes, wie wir oben sagten, entdeckt werden, und das kannte seltsamerweise nicht einmal Archimedes, was seinerseits wieder mit dem Mangel eines klaren Kausalitätsbegriffes zusammenhängt.

Letzthin ist nun natürlich die Dunkelheit des antiken Begriffs der ὕλη, also der Mangel eines guten theoretischen Materienbegriffs, für alle gerügten Sondermängel verantwortlich. Man ist hier viel zu rasch, will sofort ins Metaphysische und sieht nicht, daß der Begriff des beharrlichen Substrates der „Form"-äußerung zunächst einmal für das Bereich des Erfahrungsmäßigen geklärt, daß also das Beharrliche im Raum zunächst einmal festgestellt werden muß. Viel zu früh kommt man hier mit den „Formen". So wird denn Alles „Vitalismus" in irgendeinem Grade, und der Stoff wird zum Raum oder zu Geometrie (Platon) oder zum Etwas, das eigentlich Nichts ist (Plotin) oder zum bloßen Begriff des „Darunterliegenden" (*ὑποκείμενον* — Aristoteles).

Das alles wird endlich anders zur Zeit der Spätrenaissance und des Barock, zunächst in Italien (Lionardo da Vinci, Galilei).

Hier aber ergibt sich nun die Sachlage, daß dynamisches Experiment und dynamischer Gesetzesbegriff zuerst für die unbelebte Welt fruchtbar werden, während biologisch alles bis ins neunzehnte Jahrhundert hinein noch im unklaren bleibt. Es sei denn, daß man die Sonderheit der Lebenserscheinungen schlechtweg dogmatisch leugnet, bloß um sich etwas höchst Unbequemes vom Halse zu schaffen. Davon wird des näheren zu reden sein.

Was endlich die empirische Materienlehre, die eigentliche Domäne dessen, was wir heute Chemie nennen, angeht, so dürfen hier die Verdienste ihrer viel geschmähten Vorgängerin, der Alchimie, nicht verschwiegen werden. Ihren Bestrebungen, am volkstümlichsten ausgeprägt in der Absicht „Gold zu machen", liegt der gute Gedanke einer letzten Materie empirischer Art im Raum zugrunde — zum Unterschied von den allzu unbestimmten, eine Mischung von Empirischem und Metaphysischem darstellenden Hylen der Alten —, und grundsätzlich hat sich ja gerade in unsern Tagen der Gedanke der Alchimie bewahrheitet.

B) ÜBERGÄNGE.

Wir geben nun zunächst noch ein paar naturmetaphysische Proben aus der Übergangszeit zum wahrhaft Neuen.

Nur kurz gedenken wir eines berühmten Biologen, denn viel Neues, das wir heute noch gebrauchen könnten, vermögen wir nicht von ihm zu lernen. Ganz und gar neuplatonisch, freilich mit stark magischem Einschlag, ist nämlich die organische Naturlehre des Theophrastus Bombastus von Hohenheim, genannt Paracelsus, nur daß er das, was früher Entelechie oder Form hieß, Archeus benennt und für jede besondere organische Form oder Funktion einen besonderen Archeus annimmt. Übrigens kommen hier auch die beiden Helmont nicht viel weiter. Des Paracelsus Lehre von den drei Urkräften *mercurius* oder *liquor*, *sulfur* und *sal* (auf deutsch etwa flüssige, verbrennende und lösende

Kraft) und den vier Elementen Erde, Wasser Luft und Feuer geht über Empedokles nicht hinaus. Bedeutsamer ist vielleicht, daß er den Kausalitätsbegriff eigentlich gar nicht kennt, sondern das Universum, einschließlich aller Geister, Riesen, Teufel usw., als Einen Organismus faßt, woraus sich seine Astrologie ergibt, und daß er durchaus das Individuelle jeder Art für das eigentlich Reale ihm Rahmen jenes einen Organismus hält.

Näher auf Paracelsus einzugehen, wäre für eine eigentlich historische Darstellung von Wichtigkeit, ist es aber nicht für die unsere, welche ja den Wert einer metaphysischen Leistung nach ihrer Bedeutung für ihre Zukunft, und zwar vornehmlich für unsere Gegenwart, bemißt.

C) BRUNO.

Auch über Giordano Bruno, den wir als Typus eines eigentlichen Übergangsphilosophen wählen, ist aus eben diesem Grunde nicht viel zu sagen.

Ein Neues finden wir freilich bei ihm: die Begeisterung über die große Erweiterung, welche das Weltbild durch die Entdeckungen und Formungen der Astronomie erfahren hatte. Kopernikus hatte den Gedanken des Aristarch, der im Altertum durch die Systeme des Hipparch und Ptolemäus so rasch wieder verdrängt worden war, erneuert; er hatte die Erde aus ihrer zentralen Stellung im Sonnensystem entfernt, ja das Sonnensystem eine Welt unter „vielen Welten" sein lassen. Eben dieser Gedanke verleiht dem schwärmerischen, phantasiereichen Bruno ein Hochgefühl; und er verlegt die Ursache der Bewegung der Weltkörper in diese selbst und nicht, wie Kopernikus, in einen „ersten Beweger".

Die große Metaphysik des Bruno kann am besten als hylozoistischer Atomismus in neuplatonischem Rahmen bezeichnet werden; nur sie kommt in Frage, denn eine auf Naturwissenschaft gegründete eigentliche „Metaphysik der Natur" gibt es auch bei ihm noch nicht.

Das Elementum von Allem ist die Monade, ein körperlich-geistiges Wesen. Es gibt Monaden von verschiedenem Range, die niederen sich untereinander nur durch Anziehung beeinflussend, die oberen über die unteren herrschend. Aber, obwohl materiell, wirken die Monaden, welche auch „Minima" heißen, doch nicht als Materie, sondern durch die seelische Kraft, welche in ihnen liegt und unmittelbarer Ausfluß der Weltseele ist. Die Weltseele aber ist ihrerseits ein unmittelbarer Ausdruck Gottes, als der „Seele der Weltseele".

Gott, der auch, im Unterschied von der *natura naturata* oder der Welt, die *natura naturans* heißt, ist „Maximum" und „Minimum" zugleich. Denn alles ist in ihm, und insofern ist er das Größte; aber er ist auch, durch Vermittlung der Weltseele, in allem, auch in dem Kleinsten. Er denkt ideenhaft die Welt, und zwar dem letzten Individuellen, nicht etwa den Gattungen nach.

Bestimmtes Einzelne über die Beziehung der Monade zu Gott erfahren wir ebensowenig wie Einzelnes über die letzten Beeinflussungsarten der Monaden unter sich.

Mit Hinblick auf Spinoza bleibt immerhin der Begriff der *natura naturans* und sein Gegenstück, mit Hinblick auf Leibniz Name und Begriff der Monade wichtig,

und ein weiterer Hinweis auf die späteren Lehren des eben genannten großen Mannes kann auch in dem Begriff des Mikrokosmos im Gegensatze zum Makrokosmos erblickt werden, Begriffe, die übrigens auch bei Paracelsus und sonst in diesem Zeitabschnitt vorkommen. Der Mensch ist „Kosmos" im kleinen, insofern sein Geist den „Kosmos" im großen abbildet. Wer dächte hier nicht an den *miroir de l'univers*, den Spiegel der Welt bei Leibniz? Freilich wirken bei Bruno die Monaden aufeinander, wie wir schon wissen, was sie bei Leibniz nicht tun; das allerdings wiederum nur als Teile der einen Weltseele.

Ein kurzes allgemeines Wort mag endlich in diesem Übergangsabschnitt noch der Astrologie gewidmet sein. Sie knüpft stets an die Grundansicht an, daß das Universum ein geordnetes Ganzes, also gleichsam ein Organismus sei. Und auf dem Boden dieser Grundansicht wird nun nicht etwa ein kausaler Einfluß der Gestirne auf die Menschenschicksale behauptet, sondern Sternkonstellationen und Schicksale stehen in akausaler Korrelation zueinander; das eine ist Indicium für das andere, so wie etwa im besonderen Reich des Biologischen die Tatsache, daß ein Säugetier ein Zweihufer ist, ein Indicium dafür ist, daß es auch einen Wiederkäuermagen besitzt. Die philosophische Grundlage der Astrologie war in der Tat tiefer, als die heutige populäre Meinung zulassen möchte.

D) GALILEI.

Galilei hat zwei Dinge, eine Methode und eine Einsicht, begründet, welche beide auf den ersten Blick ganz und gar unmetaphysisch aussehen, aber doch berufen gewesen sind, eine eigentlich klare Metaphysik der Natur überhaupt erst möglich zu machen; das dynamische Experiment und das dynamische Naturgesetz in quantitativer Formung.

Man pflegt seine Tat durch die Worte auszudrücken, daß er nicht gesagt habe, „warum", sondern „wie" der Stein falle.

Und diese Worte drücken in der Tat die Leistung Galileis in ihrer Schlichtheit und zugleich in ihrer Bedeutung auch für zunächst ganz Abliegendes, nämlich eben für eine Metaphysik der Natur, treffend aus. Offenbar muß man nämlich, wenn man Metaphysik treiben will, zunächst einmal wissen, von welchen unmittelbar-empirischen Sachverhalten diese denn eigentlich ausgeht, anders gesagt, über was man eigentlich metaphysisch philosophiert. Das aber kann man im letzten tiefsten Grunde nur nach sorgfältigster empirisch-wissenschaftlicher Analyse wissen. Alle Metaphysik, die bloß vom alltäglichen Wissen ausgeht, mag ja gelegentlich das Wesentliche schon treffen, sie kann aber ebensogut am Wesentlichen vorbeigehen. Denn das Wesentliche liegt nicht immer offen zu Tage.

Galilei hat Wesentliches im Empirischen ans Tageslicht gebracht, und zwar gerade dadurch, daß er Alltägliches bis in die letzten Tiefen analytisch verfolgte, wenigstens auf einem beschränkten, man möchte sagen, dem alleralltäglichsten Gebiet. Denn daß Körper „fallen", wußte man wahrlich schon.

Man vergleiche den Satz des Aristoteles, daß jeder Körper „seinen Ort suche", mit der Formel $s = \frac{g}{2} t^2$. Dann hat man alles. Es handelt sich beim Fall um die Veränderung eines Etwas im Raum lediglich mit Rücksicht auf Ort und Zeit. Und was man da nun überhaupt wissen kann, das hat Galilei endgültig hingesetzt.

Wohlverstanden: er hat es als Tatsache, als Empirisches, als Naturwissenschaftliches hingesetzt. Man verdirbt sich die richtige Einsicht in den Wert der hier vorliegenden Leistung, wenn man, eine Stelle bei Kant mißverstehend, hier mit einem allzu allgemeinen *apriori* kommt. *Apriori* im eigentlichen Sinne kann man über den Fall, der ja doch eine empirische Tatsache ist, gar nichts „wissen". Man kann nur vernünftig in bezug auf ihn fragen, das heißt klar fragen, in bezug auf was hier eigentlich überhaupt Ermittlungen möglich seien, und was für Ermittlungen das wohl sein möchten. Und dieses Fragen kann allerdings in Anlehnung an eine logisch besonders erwünschte, d. h. besonders einfache Ordnungsschematik erfolgen. So erkannte Galilei als Ergebnis seines Fragens, daß quantitativ besonders einfach bestimmte Zeit- und Raumesdata hier in Frage kämen; weiter nichts. Hat man dann das Gesetz gefunden, so mag man sich freuen, daß es logisch besonders durchsichtig ist, daß jedes andere Gesetz rätselhafter erscheinen würde, daß das Gesetz dem logischen Wunsche nach einfachster Ordnung entgegenkomme — (ähnlich wie etwa der Satz vom Parallelogramm der Kräfte). Aber von vornherein wissen, daß es so sein muß, kann man nicht.

Kant hat ja an jener Stelle zur Vorrede der zweiten Auflage der Vernunftkritik, die so oft mißverstanden wurde, und die wir, unter Auszeichnung bestimmter, unseres Erachtens zu betonender Worte, hierher setzen, wenn man ihn sorgfältig liest, durchaus recht: „Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde."

Lassen wir hier das „Hineinlegen" seitens der Vernunft auf sich beruhen und sagen wir für „demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß" lieber: „klar erschauten Ordnungsschematen gemäß"; dann sagt Kant, daß man auf Grund eines Ordnungsplans suchen muß, und dann etwas Klares finden wird — weiter nichts. Was „gefunden" werden wird, davon ist ja gar nicht die Rede.

Schon vor Galilei haben Philosophen sich theoretisch bemüht um das, was er erst in Vollendung leistete. Bacon, Campanella und Telesio und viele andere. Sie suchten die „neue Wissenschaft", die *ars inveniendi*, ja schon Nikolaus von Cues wußte, daß nur Empirie das Wissen erweitern könne und erkannte die Bedeutung quantitativ fester, d. h. mathematischer, Formungen.

Aber wirklich erweitert hat das Wissen erst Galilei: für ihn war Methodik und Entdeckung Eines.

Daß ohne Widerstände alle Körper gleich schnell fallen, war dann, ebenso wie das Trägheitsprinzip, eine einfache Folge seiner Entdeckung.

Doch wir haben genug gesagt über Dinge, die nur Prolegomena zu einer Metaphysik der Natur sind.

Literatur: Für die Philosophie der Griechen im ganzen kommen neben E. v. Hartmann und dem 1. Bande des Überweg in Frage:
Eduard Zeller, Philosophie der Griechen, 6 Bände.
Theodor Gomperz, Griechische Denker, 3 Bände.
Eine kurze neue Darstellung bringt:
E. v. Aster, Geschichte der antiken Philosophie.

Von Originalen lese man:

Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch herausgegeben von Diels, 2 Bände.

Platon, Timaios (vielleicht auch Teile der Politeia und der Nomoi).

Aristoteles, 1. Metaphysik, 2. Über die Seele (*περὶ ψυχῆς*), 3. Über die Erzeugung der Tiere (*περὶ ζῴων γενέσεως*).

Plotin, Enneaden.

Alles weitere in den genannten Geschichtswerken; die wesentliche Literatur findet man schon bei v. Aster. Von Neuestem sei genannt Frank, Plato und die sogenannten Pythagoreer, 1923.

Platon ist im Text, wie üblich, nach der Stephanusausgabe (3 Bände, Paris 1578) zitiert, Aristoteles nach der Berliner Akademieausgabe (5 Bände, 1831—70). Die Teubner-Ausgaben geben die entsprechenden Seitenzahlen am Rande an, auch die meisten deutschen Ausgaben geben Hinweise auf sie.

Für das Mittelalter gibt der Band II des Überweg eine gute, ausführliche Grundlage. Leider gibt es keine gute Zusammenfassung der philosophischen Lehren des Thomas.

Für die Übergangszeit diene ebenfalls der Überweg, Band III. Man lese aber im Original:

Giordano Bruno: De la causa, principio ed uno.

Galileo Galilei, Discorsi e dimostrazioni matematichi intorno a due nuove scienze (deutsch in Ostwalds „Klassikern der exakten Naturwissenschaften").

Über Paracelsus unterrichtet gut die Einleitung von F. Strunz zu dem Werk Paragranum, 1903; auch sei gerade für ihn und seine Anhänger auf Band 1 des oben genannten Werkes von Rádl verwiesen.

IV. VON DESCARTES BIS KANT

1. DESCARTES.

A) DER NATURBEGRIFF.

So hoch Galileis Entdeckung zu bewerten ist, so Außerordentliches es für die Philosophie, zumal soweit sie sich mit der Natur befaßte, bedeutete, daß man auf einem Gebiet der Naturlehre ganz klar bis ins letzte sah: der neue große Erfolg trug doch auch in sich die Gefahr, die alles Neue in sich zu tragen pflegt, die Gefahr, in seinem Geltungsbereich überspannt zu werden.

Und gleich der erste große Philosoph der neuen Zeit, René Descartes, ist dieser Gefahr nicht ganz entgangen.

Die eigentliche Größe Descartes', das, was ihn in die allererste Reihe der Philosophen aller Zeiten stellt, ist seine bekannte Lösung der Frage des philosophischen Anfanges. Sie geht eine Metaphysik der Natur nichts an, oder doch höchstens insofern, als die Hinstellung des *Cogito* als des einzig Sicheren eine Metaphysik überhaupt zunächst eigentlich unmöglich zu machen scheint. Descartes hilft sich ja nun aber bekanntlich dadurch, daß man, wegen der Wahrhaftigkeit des als existierend erwiesenen Gottes, auch allem mit der Endgültigkeits- oder Evidenztönung (*clare et distincte*) Erlebten Glauben schenken könne, wozu der Bezug der Sinnesdata auf eine reale Außenwelt gehöre.

Am Schluß der sechsten Meditation wird dann noch ein anderes Kriterium für reale Existenz beigebracht, neben dem recht unbestimmten, daß sie eben unmittelbar *clare et distincte* erfaßt sei. Dieses Kriterium, Kantische Darlegungen im Keim schon vorwegnehmend, ist bedeutsam für die logische Definition der Naturwirklichkeit bei Descartes; und so wollen wir denn das intimere Studium seiner Lehre mit ihr beginnen.

Gegenstand des Zweifels war unserem Denken bekanntlich in allererster Linie der Außenwelt reale Existenz: auch sie möchte bloß geträumt sein. Gegen Schluß des ersten großen Werkes wird nun aber, wie gesagt, ein Unterschied zwischen Traum- und Wahrerlebnissen vorgebracht, welcher allerdings von grundlegender Art ist. Er steht freilich ein wenig in Widerspruch mit den Darlegungen der ersten Meditation, wo es hieß, daß es einen sicheren Unterschied zwischen Wachen und Traum nicht gebe (*nunquam artis indiciis vigiliam a somno posse distingui*). Jetzt, am Ende der sechsten Meditation wird nämlich gesagt, jene Zweifel seien übertrieben gewesen, denn „ich bemerke, daß darin ein sehr großer Unterschied zwischen beiden besteht, daß die Traumbilder nicht mit den übrigen Lebenserlebnissen vom Gedächtnis verknüpft werden, so wie es bei den Wacherlebnissen der Fall ist". „Wenn Dinge geschehen, von denen ich deutlich Herkunft, Ort und Zeit kenne, und deren Gewahrwerden ich ohne jeden Bruch mit der Gesamtheit meiner Erlebnisse verkette, dann bin ich ganz sicher, daß sie mir im Wachen und nicht im Traume zustoßen".

(Nunc enim adverto permagnum inter utrumque esse discrimen in eo quod nunquam insomnia cum reliquis omnibus actionibus vitae a memoria conjungantur, ut ea quae vigilanti occurrunt . . . Cum vero eae res occurrunt, quae distincte unde, ubi et quando mihi adveniant adverto, earumque perceptionem absque ulla interruptione cum tota reliqua vita connecto, plane certus sum, non in somniis, sed vigilanti occurrere.)

In diesen Worten ist, wie man sieht, eine Definition des Begriffs *Natur* enthalten und zugleich ein Kriterium dafür, welche unmittelbaren anschaulichen Erlebnisse auf Natur bezogen werden dürfen, welche nicht.

B) DIE NATURLEHRE IM BESONDEREN.

Das Sosein des Wirklichen nun bestimmt Descartes, soweit Natur, nicht, soweit Seele in Frage kommt, auf Grundlage der Lehre von den primären und sekundären Qualitäten. Die sekundären sind bloß erlebnismäßig (subjektiv), die primären sind wirklich, freilich nur wirklich zweiter Art, denn das allein Höchst-Wirkliche, die allein echte *substantia*, ist Gott. Aber die primären Qualitäten sind unserem Denker nun nur von der geometrischen Art. Undurchdringlichkeit gehört nicht, wie später bei Hobbes und Locke, dazu. Ruhe, Bewegung, Lage, Form allein sind *modi* der *substantia extensa*. Seine Materienlehre ist also, in erster Stufe wenigstens, durchaus nur Raumes- und Zeitlehre, also Geometrie und Kinematik. Freilich braucht er nun, der Dichtigkeitsunterschiede wegen, so etwas wie Atome und schafft sie sich durch Annahme unzerstörbarer Wirbel in der kontinuierlichen Raum-Materie, der eigentlichsten Hyle.

Wie er die Physik in diesem Sinne hypothetisch durchzuführen versucht, geht uns im einzelnen nichts an.

Wohl aber geht uns seine Lehre vom Organismus an, und gerade hier ist der Punkt, wo Descartes der von uns schon genannten Gefahr

verfallen ist, die Leistungen der neuen Naturwissenschaft im Sinne ihrer Alleingültigkeit zu überschätzen. Die Organismen sind ihm Maschinen; selbst die Tiere sind von einem Teilhaben an der zweiten Art der geschaffenen Substanz, der *substantia cogitans*, ausgeschlossen. Man vergesse hier nicht, daß auch die sog. „Lebensgeister", die *spiritus vitales*, materiell, obschon „fein"-materiell, gedacht sind, ganz wie von den biologischen Schulen der Jatrochemiker und Jatromechaniker.

Dogmatisch und ohne Prüfung im einzelnen wird hier das Geltungsbereich des Mechanischen überspannt: allzusehr freute man sich des Endgültig-Sicheren, was man auf diesem Gebiete erworben hatte.

Der Mensch freilich, soweit er ein vernünftig handelndes Wesen ist — nicht als physiologisches Wesen — bildet nach Descartes eine Ausnahme: in ihn tritt eine *res cogitans*, ein denkendes Ding, als Seele hinein. Daß bewußtes Ich und Seele nicht geschieden werden — verhängnisvoll für die künftige Ausgestaltung der Psychologie — sei, als nicht eigentlich zu unserem Gegenstand gehörig, im Vorbeigehen erwähnt.

Die große Kluft, welche Aristoteles zwischen dem Geist und allem anderen geschaffen hatte, wird hier also übernommen; freilich in anderer Form als bei dem Griechen. Bei ihm gab es auf der einen Seite den *Nous* und auf der anderen Seelisches in verschiedenen Abstufungen. Bei Descartes gibt es auf der einen Seite den Geist und auf der anderen Mechanik in verschiedenem Grade der Komplikation.

Sehr geistvoll und tief wird von Descartes die Leib-Seele-Theorie durchgeführt, insofern als die besondere Art des Wirkens der Seele auf die Leibesnatur in Frage kommt. Die Seele greift ein in das mechanische Getriebe; aber nur an einem Punkte, in der Zirbeldrüse; und auch hier gibt sie keine Bewegungsanstöße, sondern wirkt drehend auf das Materielle. Denn sonst würde das oberste Prinzip der Mechanik, der Satz von der Konstanz der Bewegungsgröße, Σ (mv) = K in moderner Form, verletzt werden, und dieser Satz, ein Vorläufer des Satzes von der Erhaltung der Energie auf mechanischem Boden, soll nicht verletzt werden, sondern soll allgültig sein.

Grundsätzlich durchbrochen wird aber immerhin das mechanische Weltbild von Cartesius, wenn auch nur im Minimum und nur an einer Art der organischen Wesen, im Menschen. Man fragt sich da, weshalb Descartes im rein Biologischen so starr dogmatisch am Mechanismus festhielt.

Die Metaphysik des Descartes ist keine sehr reiche Lehre. Sie ist nämlich keine eigentliche Erweiterungsmetaphysik, sondern ein gemäßigt naiver Realismus, gemäßigt deshalb, weil immerhin die sekundären Qualitäten nicht ohne weiteres als Bestandteile des An-sich gelten. Man könnte, was die Natur ohne den Menschen angeht, von einem Deismus reden: Gott hat die Weltuhr aufgezogen, und nun geht sie; sie führt ein anmutiges Spiel auf, das aber, soweit nicht der Mensch in Frage steht, ohne jeden tieferen „Sinn" ist. Denn, man beachte es wohl: die Organismen außer dem Menschen sind durchaus ohne Seele, nicht etwa stellen sie „Wesen" in verschiedenen Formen dar. Und über einen tieferen Sinne von Ethik, Geschichte usw. erfahren wir auch nichts.

2. DIE OKKASIONALISTEN.

A) GEULINCX.

Immerhin kann doch bei Descartes noch von einer Naturmetaphysik geredet werden, was nun bei seinen Nachfolgern nicht mehr der Fall ist.

Von Geulincx, dem einen der beiden namhaftesten Okkasionalisten, erfahren wir eigentlich nur über das Leib-Seele-Problem etwas, und das ist rein theologisch: „Bei Gelegenheit" (*per occasionem*) eines Willenserlebnisses führt Gott an meinem Leibe die zugehörige Bewegung aus; trifft ein Reiz meine Netzhaut, so schafft mir Gott das Erlebnis des Gesichts. Ich tue nichts; auch meine Seele, falls Geulincx sie überhaupt vom Ich trennen wollte, was nicht der Fall zu sein scheint, tut nichts. „Ich bin ein schlichter Betrachter dieser Maschine", nämlich der Weltmaschine. (*Nudus sum huius mundi contemplator; spectator sum in hac scena, non actor.*) (Ethiea, Ausgabe Land, S. 35.)

Also eine Maschine mit gelegentlichen Eingriffen Gottes ist die Welt. Schon Descartes hatte ja das im letzten Grunde Unverständliche der Leib-Seele-Wirkung betont und den Beistand Gottes (*concursus s. assistentia dei*) dabei in Rechnung gezogen. Diese *assistentia* wird bei Geulincx das eigentlich Wirksame; psycho-physische Kausalität, den *influxus physicus* gibt es nicht mehr.

Übrigens wird die Lehre vom wechselseitigen psychophysischen Nichtwirken von Geulincx nicht etwa nur so hingesetzt, sondern sie wird begründet, und zwar durch den Satz, daß es „unmöglich sei, daß der etwas tue, der nicht weiß, wie man es macht". *(Impossible est ut is faciat, qui nescit quomodo fiat.)* Die Materie nämlich sei ja bewußtlos und das Ich wisse ja auch nicht, wie man das mache, die Gliedmaßen zu bewegen. Der zweite, sicherlich richtige Gedanke findet sich später auch bei Hume. Aber man braucht seinetwegen nicht gleich theologischen Boden zu betreten.

B) MALEBRANCHE (UND BERKELEY).

Der zweite der großen Okkasionalisten, Malebranche, ist ein viel umfassenderer und in Sachen der Natur noch weit negativ-radikalerer Denker. Zugleich ist er Neuplatonist in erneuter Form. Bei ihm wird eigentlich alle Naturinterpretation sofort Theologie; auch die *machina* des unbelebten Universums gibt es nicht mehr als eigentliche Maschine.

Seine höchste Metaphysik erwähnen wir, der Anlage dieses Aufsatzes entsprechend, nur mit kurzen Worten und in absichtlich etwas schematisierter Form:

Gott ist das Erste. Er denkt die obersten Ideen Denken und Ausdehnung als Inbegriffe aller ihrer besonderen Ausgestaltungen. Sodann schafft er die einzelnen Geister und die einzelnen körperlichen Dinge. Aber die geschaffenen Geister behält er in sich, die geschaffenen Körper läßt er aus sich heraustreten.

Gott ist also der „Ort der Geister"; die Geister bleiben ja in ihm. Und eben deshalb, weil sie ein Teil Gottes bleiben, können sie erkennen

(*Nous voyons toutes choses en Dieu*). Erkannt aber werden von den Geistern die Ideen Gottes vom Einzelnen, nicht das Einzelne selbst, zumal nicht die Körper, welche ja außerhalb Gottes sind. Man kann beinahe sagen, daß in Gott ein Teil Gottes den anderen erkenne.

Man mag fragen, woher denn Malebranche wisse, daß überhaupt Körper da sind, wenn wir nur die Ideen, welche Gott von ihnen hat, erkennen können. Berkeley ist hier in der Tat konsequenter gewesen und hat die Körperwelt kurzerhand abgeschafft: Nach ihm gibt es nur Gott und die endlichen Geister mit ihrem Innenleben, das ihnen unmittelbar von Gott gegeben ist; was die endlichen Geister „Naturgesetzlichkeit" nennen, ist in Wahrheit nur Ausdruck des beharrlichen Wesens der Gottheit.

Man sieht: bei Berkeley gibt es überhaupt keine Natur mehr, und bei Malebranche ist sie eine Überflüssigkeit. Bei beiden ist alles Theologie, allenfalls Psychologie (*esse* gleich *percipi* nach Berkeley).

Von einem echten psycho-physischen Okkasionalismus kann man schon bei Malebranche eigentlich gar nicht mehr reden — bei Berkeley kommt er gar nicht in Frage —, denn alles Innenleben der Geister stammt ja von Gott und ihr Erkennen bezieht sich in Gott auf Seiten Gottes.

Ein seltsamer Okkasionalismus besteht nun aber nach Malebranche im Rahmen der aus der Gottheit herausgetretenen Natur: Wenn eine Kugel die andere stößt, so vernichtet Gott „bei Gelegenheit" der Berührung die *force motrice* in der stoßenden und schafft sie in der gestoßenen neu; ja, sogar bloße Bewegung einer Kugel ist nur ein fortwährender Wechsel ihres Vernichtetwerdens an einem Ort und ihres Erschaffenwerdens am nächst benachbarten. *(Un corps n'en peut mouvoir un autre sans lui communiquer de sa force mouvante. Or la force mouvante d'un corps mû n'est que la volonté du Créateur qui la conserve successivement en différents lieux. Ce n'est point une qualité qui appartienne à ce corps.)* (Entretiens sur la métaph. VII, § 10.)

Hier wird Naturkausalität geradezu abgeschafft, ja, sogar der Begriff des Naturwerdens wird abgeschafft. Alle Naturwissenschaft wird Theologie.

Es ist übrigens nicht ohne Interesse in diesem Zusammenhang zu erwähnen, daß auch die modernste mathematische Physik die Begriffe Werden und Kausalität im Grunde abschafft, freilich nicht um sie durch Theologie, wohl aber um sie durch Energieverhältnisse ausdrückende Differentialgleichungen zu ersetzen.

Das Eine erscheint uns geradeso unmöglich wie das andere.

3. SPINOZA.

Die Metaphysik der Natur kann auch mit den Lehren Spinozas nicht allzuviel anfangen. Denn einen klaren Naturbegriff hat er nicht, obschon er ihn, historisch genommen, sehr wohl hätte haben können, und an Stelle der Mechanik steht ihm im Grunde Geometrie und eine nicht sehr klare Kinematik.

Bedeutsam für die Zukunft ist immerhin eine Konsequenz seiner großen Metaphysik mit Rücksicht auf den Naturbegriff im ganzen geworden.

Bekanntlich ist nach Spinoza das höchste Wirkliche die *substantia* mit ihren unendlich vielen Attributen, von denen freilich nur zwei, Ausdehnung (*extensio*) und Denken (*cogitatio*) dem menschlichen Geiste zugänglich sind. Jedes Attribut zerfällt in ein Reich von *modi*, und die Gesamtheit der *modi* im Rahmen des Attributes „Ausdehnung" ist das, was wir Natur nennen.

Spinoza selbst verwendet das Wort „Natur" in zwiespältigem Sinne, dem Gebrauch der Vorzeit, z. B. Brunos entsprechend. *Natura naturans* ist ihm die Substanz mit ihren Attributen, *natura naturata* aber die Gesamtheit der *modi* im Rahmen jedes der Attribute, so daß also auch die Gesamtheit aller *modi* im Rahmen des Attributs *cogitatio* naturierte Natur ist.

Wenn wir nun das Wort „Natur" im modernen Sinne nehmen, so ist das Neue an Spinozas Lehre, freilich in sehr allgemeiner Form ausgedrückt, dieses:

Die Gesamtheit aller *modi* im Rahmen irgendeines Attributs, also auch im Bereich der Ausdehnung, ist ein vollständiges Abbild der Substanz, welches nichts an ihr unausgedrückt läßt. Die Substanz drückt sich also sowohl im Rahmen des Attributs *cogitatio* wie im Rahmen des Attributs *extensio* vollständig, d. h. lückenlos, aus, woraus dann die Harmonie, modern ausgedrückt der „Parallelismus", zwischen dem physischen und dem psychischen Reich der *modi* ohne weiteres folgt. Beide Reiche *sequuntur* (folgen) aus der Substanz, so wie die Winkelsumme des Dreiecks aus seiner Definition nach Spinoza „folgt".

Daß die Gesamtheit der geometrisch-kinematisch gefaßten Natur etwas ausdrückt, nämlich das Wesen der Substanz, das ist das Neue. Zwar soll es keine bewußte Zwecktätigkeit gewesen sein, die zur Emanation der verschiedenen Formen der *natura naturata*, also auch ihrer Ausdehnungsformen, aus der *natura naturans* geführt habe. Aber die Natur als, kurz und modern gesagt, lückenloses „mechanisches System" hat doch Sinn, nämlich denselben, den die Substanz ihrem Wesen (*essentia*) nach hat, welches sie ja eben ausdrückt.

Das hatte bisher noch kein Denker von der materiellen Natur ausgesagt, ganz abgesehen davon, ob es haltbar ist oder nicht. Entweder hatte man, nach Demokrit, die Gesamtheit der materiellen Natur, welche man als Vollnatur ansah, sinnlos sein lassen, oder aber, wie bei Plotin, das Materielle galt nur als ein Teil, ein Bruchstück dessen, was aus der höchsten Substanz emanatorisch folgt, aber nicht als ein vollständiges Abbild ihres Sinnes und daher nicht selbst für sich genommen als sinnvoll.

Die Materie wird bei Spinoza vergöttlicht, und zwar voll vergöttlicht; sie stammt nicht nur von Gott; Gott stellt sich in ihrer Gesamtheit vollständig dar.

Dieser Gedanke Spinozas hat auf die Zukunft gewirkt, gelegentlich verstanden, viel öfter aber mißverstanden oder unklar erfaßt, das zweite bei Goethe, der im Grunde, wie sein Entelechiebegriff zeigt, gar kein Spinozist war, das dritte bei Schelling, das erste am entschiedensten bei manchen Neukantianern.

Über Besonderheiten der Natur erfahren wir nichts bei Spinoza, also auch nichts darüber, wie es kommt, daß Unbelebtes und Belebtes aus der *Substantia* emaniert, und

was gerade das für das Wesen der Substanz bedeutet. Mit dem Mangel einer klaren Mechanik im Spinozismus hängt es weiter zusammen, daß der Gegensatz zwischen Mechanismus und Vitalismus nirgends scharf herauskommt. Ausdrücklich gesagt wird uns nämlich nirgends, daß die letzten Typen des Geschehens in den beiden großen Naturbezirken dieselben seien. Aber es wird auch nicht ausdrücklich das Gegenteil, es wird vielmehr über diese ganze Frage überhaupt gar nichts gesagt. Immerhin dürfen wir Spinoza wohl als das, was man heute einen strengen „Mechanisten" nennen würde, ansehen; es scheint jedenfalls, als wolle er auf seinem geometrisch-kinematischen Boden sagen: Alles Naturhafte, sei es belebt oder unbelebt, ist gleichermaßen eine Mischung von Ruhe, Bewegung, Lage und Form eines Etwas im Raum, als solche aber in seiner Gesamtheit ein vollständiges Abbild der *substantia*. Der Begriff des Naturgesetzes spielt hier, wie man sieht, gar keine Rolle, kann daher auch nicht in bezug auf seine Bedeutung behandelt werden, weder für sich selbst noch in seinen Abwandlungen.

Nicht unterlassen wollen wir übrigens die Bemerkung, daß die „parallelistische" Lehre Spinozas sich nur in seinem Hauptwerk, den „Ethica" findet, daß er aber in dem meist als Jugendschrift geltenden „Tractatus de Deo etc." Ausgedehntes und Denkendes aufeinander wirken läßt.

4. BRITISCHE PHILOSOPHEN.

A) VORSICHTIGE HALTUNGEN.

Die britischen Philosophen der neuen Zeit, welche bewußt auf das Neue eingestellt und nicht etwa, wie manche, Neuplatoniker sind, kommen fast sämtlich, trotz ihrer so grundlegenden Leistungen für die Theorie der Naturerkenntnis und der Erkenntnis überhaupt, für eine Metaphysik der Natur wenig oder gar nicht in Frage. Denn sie sind, mit Ausnahme Berkeleys, ausgesprochenermaßen Nicht-Metaphysiker, zum mindesten keine Erweiterungsmetaphysiker. Keineswegs freilich deshalb, weil sie etwa bezweifelten, daß es „mehr Dinge zwischen Himmel und Erde gibt", als unsere Sinne sich träumen lassen; sondern deshalb, weil sie den Menschen für vollständig unvermögend halten, an diese Dinge heranzukommen, also Erfahrung auszudeuten in erweiterndem Maße. Ihr Standpunkt ist also ganz ähnlich dem späteren Standpunkte Kants, nur daß dieser ihn noch tiefer gründet.

Schon bei Hobbes beginnt diese Haltung: Nur was Körper (*corpus*) ist, ist überhaupt erforschbar, und zwar muß es restlos in atomistisch-mechanischem Rahmen, also nicht auf dem Boden der Kartesianischen Gleichsetzung von Geometrie und Mechanik, erforscht werden; aber es ist nicht alles „Körper".

Locke geht nicht wesentlich über Descartes hinaus. Er kennt dessen zwei Substanzen, und nimmt im Rahmen der Natur die sog. primären Qualitäten, zu denen freilich wie bei Hobbes im Unterschied von dem rein geometrisierenden Descartes noch die Undurchdringlichkeit (*solidity*) kommt, schlechtweg als wirklich. Die eigentliche Bedeutungsfrage wird ebensowenig wie irgendeine Erweiterungsfrage überhaupt aufgeworfen; als Übertragungsmetaphysiker (S. 4) können wir aber Locke bezeichnen.

Nur einmal geht Locke aus seiner Reserve heraus, wenn auch nur hypothetisch (Essay IV 3, § 6): Gott hätte, wenn er es gewollt hätte, wohl auch die Materie selbst als ein denkendes Etwas schaffen können. Das ist ein Bruch mit der Zweisubstanzenlehre und deutlicher Hylozoismus, wenn auch nur schüchtern einmal als Möglichkeit verkündet. Von hier geht der Hylozoismus der Zukunft in Großbritannien und Frankreich aus, der zuletzt bekanntlich reiner Materialismus wird und das Seelische als bloßes „Epiphänomen" ansieht. Das ist Metaphysik; freilich eine solche, die jede Erweiterung des ohne weiteres für wirklich gehaltenen Erfahrungsmäßigen verschmäht und den Begriff des „Sinnes" der Welt nicht kennt. Wir brauchen uns daher gar nicht mit ihr einzulassen, um so weniger, als wir über Materialismus überhaupt, der ja historisch immer wieder in gleicher Form auftritt und gar keine eigentliche „Entwicklung" kennt, später noch einmal ganz grundsätzlich reden werden.

Über Berkeleys grundsätzlichen Amaterialismus ist schon auf S. 33 im Anschluß an Malebranche geredet worden. Berkeleys fruchtbarste, grundlegendste Leistung ist bekanntlich phänomenologisch; sie geht auf den Begriff des „Allgemeinen". Eine kosmologische Erweiterungsmetaphysik eigentlichsten Sinnes kennt auch er nicht. Aber er ist Metaphysiker; er nimmt ein erforschbares Wirkliches an und ist in diesem Sinne „Realist" in der modernen Bedeutung des Wortes, wenn er auch das Wirkliche nur in der Existenz Gottes und der von ihm geschaffenen Geister mit ihren Vorstellungen (*ideas*) sieht und in diesem, aber nur in diesem Sinne freilich „Idealist" ist. Das Wort „idealistisch" hat ja bekanntlich zwei Bedeutungen. Solipsist ist Berkeley keineswegs, denn ganz und gar nicht ist ihm die Welt nur „meine" traumartige Vorstellung.

B) HUME.

Der größte britische Philosoph ist der Schotte David Hume, der große Anreger Kants. Er hält nun zwar, obschon er das Dasein des Wirklichen nirgends bezweifelt, seine Erforschung im Sinne einer Erweiterung der Erfahrung, ebenso wie die anderen britischen Denker dieser Zeit, für ganz und gar unmöglich, und doch ist er in einem ganz bestimmten Sinne naturmetaphysisch bedeutsam, ganz ebenso wie seine heutigen Nachfolger, die Pragmatisten. Gewiß ist er skeptisch in bezug auf das Wissen um das Wirkliche, ja skeptisch sogar in bezug auf das Erfahrungswissen selbst, insofern er auf „Gesetze" ausgeht. Aber ebenso gewiß ist er und sind seine heutigen Nachfolger doch nicht dogmatisch festgelegt, und das bedeutet viel. Von den Pragmatisten unserer Tage gilt das Gesagte noch mehr als von Hume selbst, und insofern sind sie und ist in beschränktem Maße auch ihr großer Vorläufer jeder möglichen Metaphysik Wegbereiter. Was es empirisch geben und nicht geben „könne", das behaupten alle Pragmatisten in keiner Weise von vornherein zu wissen, wie das z. B. leider, mit Rücksicht auf das „nicht geben können", bei manchen Neukantianern der Fall ist. Weil also Hume und die Pragmatisten keine Dogmatiker z. B. im Sinne der Lehre vom Naturmechanismus sind, und weil sie überhaupt in Sachen des Naturwissens eine grundsätzliche vorsichtige — denn das heißt

bei ihnen „skeptische" — Haltung einnehmen, deshalb lassen sie als naturmöglich, und daher auch als wirklichkeitsmöglich, alles zu, was nicht das Prinzip vom logischen Widerspruch verletzt. Haben sich doch gerade neuen Gebieten des Erfahrungswissens gegenüber, z. B. dem parapsychologischen, die Pragmatisten, in erster Linie William James und Schiller, viel vorurteilsfreier erwiesen als fast alle anderen Philosophenschulen. Gewiß, sie sind keine Erweiterungsmetaphysiker; aber Erfahrung gilt ihnen als Wirklichkeitsanzeiger, Erfahrungsbereicherung gilt ihnen als Bereicherung der Wirklichkeitserkenntnis in diesem Sinne; und eben hier sind sie frei von Dogmatik.

Im übrigen gehört natürlich Humes Lehre vom *belief* nicht zu unserem eigentlichen Gegenstand, und ebensowenig jene seltsame isolierte Stelle des „Enquiry", an welcher er eine Art von Harmonie zwischen dem uns eingepflanzten „Glauben" an Kausalität und kausale Gesetze und der Struktur der wirklich bestehenden Objektivität annimmt. Wir wollen diese Stelle immerhin hierher setzen; sie paßt nicht ganz zu dem, was Hume sonst lehrt.

„Wie die Natur uns den Gebrauch unserer Glieder gelehrt hat, ohne uns Kenntnis von den Muskeln und Nerven zu geben, welche sie in Gang setzen, so hat sie uns einen Instinkt eingepflanzt, welcher unser bewußtes Erleben in Bahnen lenkt, welche denen entsprechen, die sie den Gegenständen der Außenwelt vorgezeichnet hat, ohne daß wir freilich eine Kenntnis der Vermögen und Kräfte besitzen, von denen der regelmäßige Lauf der Gegenständlichkeit im einzelnen abhängt."

(As nature has thaught us the use of our limbs, without giving us the knowledge of the muscles and nerves, by which they are actuated; so has she implanted in us an instinct, which carries forward the thought in a corresponding course to that which she has established among external objects; though we are ignorant of those powers and forces, on which this regular course and succession of objects totally depends.) (Enquiry, Lect. V part II, Ende.)

5. LEIBNIZ.

Wir kommen jetzt zu einem Denker, mit dessen Metaphysik der Natur wir uns sehr eingehend beschäftigen müssen, denn er ist in ganz ausgesprochener, bewußter Weise Metaphysiker, und gerade die Metaphysik der Natur ist das eigentliche Zentrum seiner metaphysischen Lehre, weil ihm sein Naturwissen wesentlichster Ausgang seiner Metaphysik überhaupt ist: Gottfried Wilhelm Leibniz.

Vorfragen verschiedener Art sind zu erledigen. Sie betreffen in erster Linie sein positives Naturwissen als solches, sie betreffen zweitens seine allgemeine Auffassung der empirischen Wirklichkeit, also der „Erscheinungswelt" in der Sprechweise Kants, und sie gehen drittens auf seine allgemeine Metaphysik, in deren Rahmen seine Naturmetaphysik steht. Natürlich müssen von uns diese Dinge, da sie eben nur Vorfragen für uns sind, in Kürze behandelt werden, und wenn wir auch gelegentlich rein logische Seiten von Leibniz' System streifen werden, so muß das sogar noch kürzer geschehen.

A) LEIBNIZ' WISSEN VON DER NATUR.

Leibniz' positives Naturwissen im Hinblick auf die unbelebte Natur gipfelt im Satz von der Erhaltung der lebendigen Kräfte $\left(\frac{m}{2}v^2\right)$ in bezug auf jede der drei Arten eines räumlichen Koordinatensystens je für sich genommen. Seine Lehre unterscheidet sich also von dem Erhaltungssatz des Descartes in zwei Punkten; einmal darin, daß er an Stelle der Bewegungsgröße (mv) die lebendige Kraft $\left(\frac{m}{2}v^2\right)$ setzt, und zum anderen darin, daß er eben die Erhaltung der Summe aller in Frage kommenden lebendigen Kräfte für jede der drei Hauptrichtungen eines Koordinatensystems besonders behauptet. Reden wir in moderner Sprechweise von der Erhaltung der (mechanischen) Energie (E), so lehrt also Descartes, in Formelsprache, daß $\Sigma(E) = K$ sei, während Leibniz die drei Gleichungen $\Sigma(E_x) = K$; $\Sigma(E_y) = K$ und $\Sigma(E_z) = K$ aufstellt; $(K =$ Konstante).

In Hinsicht des Biologischen ergreift Leibniz scharf Partei für die eine der beiden die Embryologie betreffenden Lehrmeinungen seiner Zeit. Es gab da die Schule der Epigenetiker und die Schule der Evolutionisten oder Präformisten, die erste mit Needham und Maupertuis (später auch C. Fr. Wolff und Blumenbach), die zweite mit Swammerdam, Bonnet, Haller, Spallanzani, Leeuwenhoek u. a. als Vorkämpfern.

Die Epigenetiker lassen, wie Aristoteles, den Keim nicht nur scheinbar, sondern tatsächlich einfacher an Mannigfaltigkeit sein als den Erwachsenen; sie sind stets in irgendeiner Form Vitalisten, da es ohne Existenz eines immateriellen ordnenden Agens an einem zureichenden Grund für die typische Mannigfaltigkeitsproduktion während der Embryogenese fehlen würde.

Die Evolutionisten sehen Keim und Erwachsenen als von gleicher Mannigfaltigkeit an; Embryologie ist nach ihnen keine „Produktion von Mannigfaltigkeit", um modern, mit W. Roux zu sprechen, sondern nur die Verwandlung unsichtbarer, aber realiter existierender Mannigfaltigkeit in sichtbare. Im Hühnerei ist das Huhn materiell als Huhn, wenn auch vielleicht in gewisser Verzerrung, vorhanden. Die Evolutionisten sind Mechanisten: das Kleinhuhn, d. h. das Hühnerei, ist eine Maschine, eingestellt in ihrer Leistung auf das Großhuhn. Ob die Evolutionisten „Ovulisten" oder ob sie „Animalculisten" sind, d. h. ob sie die Entwicklungsmaschinerie in das Ei oder in die Spermie verlegen, ist für uns nicht von grundlegender Bedeutung. Wohl dagegen der Umstand, daß sie stets auch die Einschachtelungslehre vertreten: im Ei Evas (oder in der Spermie Adams) sind alle Ei- (oder Spermien-)maschinen aller künftigen Generationen der Menschen ineinander geschachtelt schon enthalten. Diese Lehre war auf gewisse Beobachtungen (an parthenogenetischen Blattläusen) gegründet, nach denen in der Tat der Embryo im Mutterleib schon wieder einen Embryo zweiter Ordnung in sich birgt; aber solches ist durchaus eine Ausnahme.

Leibniz stellt sich auf der Evolutionisten Seite.

B) ERKENNTNISTHEORETISCHES.

Was die erkenntnistheoretische Ausdeutung der empirischen Wirklichkeit bei Leibniz angeht, zunächst ohne jede Rücksicht auf eine Erweiterungsmetaphysik, so hat der große Mann seine Ansicht hier im Laufe der Jahre geändert, ohne aber zu ganz restloser Eindeutigkeit gelangt zu sein. Anfangs ist ihm wohl der Raum und das Materielle in ihm, im Sinne der primären Qualitäten ohne weiteres das Wirkliche. Später aber ist die Materie nur ein *phaenomenon*, freilich *bene fundatum*, „gut begründet". Hier kann man Kants spätere Lehre von der subjektiven Natur alles Raumhaften als eigentlich „Raum"haften zwanglos aus Leibniz herauslesen: die Raumeswelt ist als Raumeswelt Erscheinung.

Alles Wissen um Erscheinungen, also alle Erfahrung, gibt uns zwar Wahrheit, aber doch nur Tatsachenwahrheit (*vérité de fait*) und nicht Vernunftwahrheit (*vérité de raison*), wie die formale Logik und die gesamte Mathematik, welche sich für Leibniz restlos aus analytischen Urteilen (im Gegensatz zu Kant) zusammensetzt, es tun. Vernunftwahrheiten können nicht anders gedacht werden; sie unterstehen dem Satze vom Widerspruch. Tatsachenwahrheiten unterstehen daneben noch dem Satz vom zureichenden Grunde (*raison suffisante*), ein Satz, bei dem das echt Kausale vom Teleologischen nicht immer klar geschieden ist, obschon das Zweite, also der Zweckgesichtspunkt, die Frage, „weswegen" etwas da ist oder geschieht, den Vorrang hat.

Die allgemeine Metaphysik ist bei Leibniz nicht, wie etwa bei Spinoza, dogmatisch, gleichsam durch Eingebung, hingesetzt, sondern wird, zumal in den Briefen, ausdrücklich als Hypothese aufgestellt, welche die feststehenden Tatsachen am besten, oder auch allein, restlos zu erklären, d. h. als Folge abzuleiten, gestattet. Leibniz ist also induktiver-hypothetischer Metaphysiker, wenn wir unter „Induktion" das Aufsuchen von Begriffen und Sätzen verstehen, welche schon bekannte Begriffe und Sätze einschließen (erklären, „mitsetzen") sollen.

C) DIE GROSSE METAPHYSIK.

Die große Metaphysik unseres Denkers setzt bekanntlich zwei Grundbegriffe: Monade und prästabilierte Harmonie.

Der Begriff Monade hat fünf Wurzeln: in ihm steckt der Gedanke des Unendlichkleinen — hat doch Leibniz die Differentialmethode geschaut —, der Unteilbarkeit, der organischen Ganzheit, des Seelischen und des grammatischen Subjekts in analytischen Urteilen. Das heißt: die Monade ist ein unendlichkleines Atom, besser noch ein Punkt, aber ein *point métaphysique*, ganzheitlich-seelischer, also in sich intensiv-mannigfaltiger Art, dessen gesamte Erlebensschicksale aus seinem „Wesen" folgen, derart, daß, wer dieses Wesen kennen würde — was

freilich nur Gott kann — alle Schicksale des Erlebens einer Monade als analytische Urteile auszusprechen imstande wäre. Der Satz „Cäsar überschritt den Rubikon" ist also für Gott ein analytischer Satz; das Prädikat ist hier, für ihn, im Subjektsbegriff enthalten.

Es gibt unendlich viele Monaden, und sie sind alle voneinander verschieden in unendlich feiner Abstufung (*lex continuitatis*), so wie man etwa Ellipsen in unendlich feiner Abstufung mit Rücksicht auf das Verhältnis der beiden Achsen zueinander konstruieren kann. Und zwar sind sie alle voneinander in dieser Weise unterschieden in zweifachem Sinne.

Erstens nach ihrem „Gesichtspunkt" (*point de vue*). Jede ist nämlich ein „Spiegel des Universums" (*miroir de l'univers*) und dieses spiegelt eben jede anders, ganz ebenso, wie keiner eine perspektivische Zeichnung seiner Umwelt entwerfen kann, die sich nicht schon von der seines unmittelbaren Nachbars ein wenig unterschiede. Zweitens aber sind die Monaden auch nach dem Grade der Klarheit unendlich fein abgestuft, zwischen ohnmachtartiger Dumpfheit des Erlebens (*petite perception*) bis zu klarstem, aufmerksamstem Bewußtsein (*apperception*). Neben dieser Einteilung der Monaden, die eigentlich unendlich viele Arten ihrer, jeweils nur einmal vertreten, kennt, geht eine andere einher, die nicht ganz zu ihr paßt: nämlich die in Gottesmonade, Engelmonaden, Seelen, organische Monaden und Materienmonaden.

Die Gottesmonade ist materienfrei; wie der Gott des Aristoteles. Aber die Engel-, die Seelen-, die Vitalmonaden haben Körper, d. h. sind stets mit Monaden der niedersten Stufe vereint; die Menschenmonade hatte also einen Leib vor der „Geburt", d. h. vor dem Beginn der Embryogenese des Leibes, den sie als Erwachsener trägt, und wird ihn haben nach dem Tode in alle Ewigkeit. Nicht gibt es etwa Wechsel des Leibes, also Seelenwanderung.

So viel an dieser Stelle über die Monade, ihre Arten und ihre Leibesgebundenheit.

Les monades n'ont pas de fenêtres, „die Monaden haben keine Fenster", d. h. keine wirkt auf die andere und keine empfängt von der anderen eine Wirkung. Das ist ja schon enthalten in dem Satze, daß jede ihr Erleben, das im Grunde stets seelisch ist, aus sich allein lebt.

Aber es sieht doch für die Erfahrung so aus, als ob die Monaden aufeinander einwirkten. Lenkt doch die vitale Monade die Materie bei der embryonalen Formbildung, und beeinflußt doch, bei der Willenshandlung, die Seele den Leib und wird bei der Wahrnehmung vom Materiellen her beeinflußt!

Das ist alles nur scheinbar, wird uns gesagt.

Gott hat nämlich eine *harmonie préétablie* zwischen den Monaden, welche aus ihm „herausblitzen" (*effulguration*), geschaffen, der zufolge alles das, was eine hochbewußte Monade erlebt, und was ihr selbst Kausalität zwischen ihr und anderen Monaden und zwischen anderen Monaden unter sich zu sein scheint, obwohl sie es rein aus sich erlebensmäßig produziert, doch das Wirkliche in richtiger Abbildung trifft.

Es gibt drei Formen solcher Harmonie.

Allgemein bekannt ist die Harmonie zwischen Leib und Seele, oder vielmehr zwischen bewußtem Erleben und der durch das Erleben abgebildeten Welt, denn an einen Parallelismus zwischen Erleben und Hirnmechanik denkt Leibniz ebensowenig wie Spinoza. Diese Lehre ist natürlich notwendig, wenn man einerseits jede psychophysische Kausalität leugnet, anderseits aber doch die Existenz einer Welt der Objekte

überhaupt zuläßt und nicht das Universum für einen, besser noch für „meinen" Monadentraum erklärt. Sie ist aber nicht ohne erhebliche innere Schwierigkeiten, und zunächst möchte man wohl fragen, wie Leibniz denn wissen könne, daß es die Objektenwelt überhaupt „gibt", wo doch seine Monade alles aus sich heraus allein produziert. Ernster ist dieses: Es gibt nach Leibniz nur Monaden als „metaphysische Punkte", ihr jeweiliges Vorstellungsleben und die zwischen ihnen bestehenden Harmonieverhältnisse. Inwiefern ist nun eigentlich eine gegebene Monas „Spiegel des Universums?" Was bildet sie denn ab? Das, was an Wirklichem außer ihr da ist, das sind ja nur die anderen Monaden, insofern sie vorstellen! Nun bildet sie aber doch nicht, gleichsam telepathisch, fremdes Seelenleben ab, sondern, wenn wir nur auf das Anschauliche gehen, die raumzeitliche Welt der Materie. Man mag diese nun „Erscheinung" von etwas anderem nennen. Aber sie ist doch nicht Erscheinung des Innenlebens anderer Monaden, welches allein es außer der spiegelnden Monade in Wirklichkeit gibt!

Doch lassen wir diese Schwierigkeiten — sie sind erheblich genug — und wenden wir uns zur zweiten Form der Harmonie. Man könnte sie die vital-mechanische nennen. Es gibt Monaden, welche für die Form- und Funktionsganzheit der organischen Wesen verantwortlich sind, welche im Interesse dieser Ganzheit die Bewegung von Materie lenken. Aber — auch ohne das Gelenktwerden würde sich jedes materielle Teilchen so bewegen, wie es sich bewegt. Oder, um in modernem Gleichnis zu reden: Der Bahnhofsvorstand gibt das Zeichen zur Abfahrt, der Lokomotivführer öffnet das Ventil, der Zug beginnt sich zu bewegen, aber — er würde das auch „von selbst" in demselben Augenblick in derselben Weise tun.

Die dritte Harmonieart ist die ethisch-psychische: Die Menschen sind böse und verdienen zu gewissen Zeiten besondere Strafe — weshalb, wenn alles aus ihrem Wesen, das von Gott stammt, folgt? — und da ist nun die Welt so eingerichtet, daß zur „richtigen" Zeit Erdbeben, Überschwemmungen, Feuersbrünste eintreten.

Diese Grundzüge der großen Metaphysik Leibnizens genügen für unsere Zwecke, und seine Theodizee, die Lehre, daß die Welt die beste aller möglichen Welten sei, können wir an dieser Stelle sogar ganz übergehen, da wir einen ihrer Hauptpunkte sogleich noch gesondert betrachten werden. Wir müssen aber jetzt auf die besondere Naturmetaphysik unseres Denkers eingehen.

D) DIE NATURMETAPHYSIK IN SONDERHEIT.

Inwiefern wird Natur, so wie sie empirisch ist, durch die große Metaphysik erklärt, d. h. aus allgemeineren Begriffen verständlich gemacht, durch allgemeinere Begriffe in ihrem Wesen mitgesetzt?

Der allgemeinste Satz der Lehre vom Unbelebten, das mechanische Energieprinzip, erfährt eine ganz unmittelbar theoteleologische Erklärung: Eben deshalb, weil die wirkliche Welt so beschaffen ist, daß sie sich in der Erscheinung für die bewußten Seelenmonaden in Form des Energieprinzips darstellt, ist sie die „beste" aller möglichen Welten. Gott, im Anfang nur an den Widerspruchssatz gebunden, konnte schaffen, was er wollte, obschon er nach der Schöpfung alle Konsequenzen des von ihm schaffend gesetzten Grundprinzips der Welt mit in den Kauf nehmen muß. Er erkannte nun, daß die in Form des Energieprinzips erscheinende Welt besser als jede andere, obschon, da sie ja endlich ist, nicht etwa vollkommen sein werde, und schuf, seiner Güte gemäß, nun eben sie.

Man wird das schwerlich eine Erklärung nennen, um so weniger, als ja doch nicht gezeigt wird, daß eine mechanisch anders fundierte Welt mangelhafter als die unsere sein müßte.

Eine weitere große Schwierigkeit und Unklarheit besteht hinsichtlich des Verhältnisses der wirklichen Monaden zur „erscheinenden" Welt. Die Monaden sind, wie wir wissen, *points métaphysiques*, metaphysische, also nur uneigentlich so genannte „Punkte". Die Körpermonaden erscheinen als materielle Atome. „Erscheinen" die Monaden höherer Stufe auch so, gibt es also in der erscheinenden materiellen Welt (scheinbar) lenkende und (scheinbar) gelenkte Atome als Atome? Diese Frage findet keine Beantwortung.

Klarer ist alles auf biologischem Feld, obschon auch hier eine grundsätzliche Dunkelheit besteht. Leibniz ist, wie wir wissen, Evolutionist. Daher die Annahme des pränatalen, des vorgeburtlichen Leibes der Formmonaden. Die Embryologie wird grundsätzlich verständlich: der pränatale Leib braucht nur zu wachsen. Aber nun ist das Sterben doch nicht eine umgekehrte Embryologie, eine „Involution", wie es der Fall sein müßte, sollte das Dasein des postmortalen Leibes der „gestorbenen" Monas verständlich werden. Nach dem Tode ist der Leib der Monade ja als Leiche da. Was bedeutet diese? Darauf gibt es keine Antwort.

Tief in das Wesen des Biologischen dringt Leibniz bei seiner eingehenden Erörterung des Wesens der organischen „Maschine" ein, obschon man geneigt sein dürfte, aus seinen Darlegungen eine Folgerung zu ziehen, welche gerade das Gegenteil von derjenigen ist, welche er selbst zog. Der Organismus ist zwar „Maschine", sagt uns Leibniz, unterscheidet sich aber von einer durch Menschen gebauten Maschine ganz grundlegend.

„Daher ist jeder organische Körper eines Lebendigen eine Art von göttlicher Maschine oder natürlichem Automaten, der alle künstlichen Automaten unendlich übertrifft, weil eine durch menschliche Kunst hergestellte Maschine nicht in jedem ihrer einzelnen Teile Maschine ist. So hat z. B. der Zahn eines Messingrades Teile oder Stücke, die für uns nichts Künstliches mehr sind und nichts mehr an sich haben, was in bezug auf den Gebrauch, zu dem das Rad bestimmt war, die Maschine verrät. Die Maschinen der Natur aber, d. h. die lebendigen Körper, sind noch in ihren kleinsten Teilen bis ins Unendliche Maschinen", und zwar bleibt, wie wir an anderer Stelle erfahren, „eine natürliche Maschine noch in ihren kleinsten Teilen . . . immer die nämliche Maschine, die sie war".

(Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une espèce de machine divine, ou d'un automate naturel, qui surpasse infiniment tous les automats artificiels. Parce qu'une machine, faite par l'art de l'homme n'est pas machine dans chacune de ses parties; par exemple: la dent d'une roue de laiton a des parties ou fragments, qui ne sont pas plus quelque chose d'artificiel et n'ont plus rien qui marque de la machine par rapport à l'usage où la roue était destinée. Mais les machines de la nature, c'est-à-dire les corps vivants, sont encore machines dans leurs moindres parties jusqu'à l'infini.) (Monadol. 64.)

(Une machine naturelle demeure encore machine dans ses moindres parties, et, qui plus est, elle demeure toujours cette même machine qu'elle a été.) (Nouv. syst. de la nature, 10.)

Leibniz arbeitet hier mit dem Begriff des Differentials angewandt auf den Begriff „Maschine". Man wird nun, meine ich, mit Recht sagen,

daß der Begriff des Differentials sich logisch nur auf Homogenes, nicht aber auf Mannigfaltiges als solches beziehen könne. Sachlich freilich hat Leibniz recht, noch viel mehr, als er selbst glaubte. Denn er kannte nur gewisse Regenerationsphänomene, die seine biologischen Zeitgenossen entdeckt hatten, er kannte noch nicht die restitutiven Vermögen der jüngsten Embryonalstadien, wie wir sie heute kennen. Gewiß: der Organismus ist, wenn auch nicht in unendlich kleinen, so doch in sehr kleinen Teilen immer noch der Potenz nach *la même chose qu'elle a eté*, aber eben deshalb, so würden wir sagen, ist diese *chose* keine Maschine.

Leibniz wird hier der Sklave seiner Theorie von der Energieerhaltung nach jeder der drei Raumesachsen für sich genommen. Wirklich, nicht nur scheinbar, lenkende Agentien durchbrechen ja in der Tat diesen Satz, mögen sie schon das allgemeinste Energieprinzip nicht durchbrechen. Das aber darf nach Leibniz nicht sein, und deshalb darf es echt lenkende Naturagentien nicht geben.

Letzten Grundes ist, wie es scheint, der Satz von der Energieerhaltung nach jeder Achse für sich genommen einer der eigentlichen Grundpfeiler der gesamten Metaphysik von Leibniz gewesen, jedenfalls der Grundpfeiler seiner Metaphysik des Lebendigen.

E) GESAMTERGEBNIS.

Leibnizens System kann kurz als individualistischer Neuplatonismus bezeichnet werden. Es ist individualistisch, insofern als das seelisch gedachte Einzelwesen letzter Bestandteil des Wirklichen ist; es ist neuplatonisch, insofern Gott alles Wirkliche seinem Wesen nach denkt und aus sich „herausblitzen" läßt; aber Gott denkt und schafft nicht durch Vermittlung vorgedachter allgemeiner Ideen, sondern er denkt und schafft unmittelbar das Einzelne als Einzelnes.

Daß das Wesen der Welt geistig-seelisch ist, finden wir auch hier. Und zwar ist es das restlos; denn auch, was als Materie erscheint, ist ja seelisch, wenn schon untersten Grades. Den aristotelischen Dualismus zwischen Stoff und Form kennt Leibniz nicht. Die Art und Weise freilich, wie er sich mit dem empirischen Dualismus abfindet, mit den Problemen des Bösen und des Irrtums zumal, ist wenig befriedigend. Irrtum dürfte es doch nach seinem System überhaupt nicht geben; denn er ist nicht nur mangelnde Klarheit!

Mit Christian Wolff, dem Systematisierer Leibnizens brauchen wir uns nicht näher zu befassen. Seine Tendenz, alles auf den Satz des Widerspruchs, gezwungen genug, zurückzuführen, geht diese Abteilung des Werkes nichts an, ebenso seine vielfach bedeutende Ontologie und rationale Philosophie überhaupt. Die Lehre von der Harmonie nimmt er für das psycho-physische Gebiet an; die Organismen erklärt auch er für Maschinen; die Materienmonaden, mehr nach Art seelenloser Atome gefaßt, läßt er sich aber gegenseitig wirkend beeinflussen.

6. KANT.

A) KANTS ALLGEMEINE STELLUNG ZUR METAPHYSIK.

Mit Kant braucht sich eine Metaphysik der Natur sehr viel weniger zu beschäftigen, als es den Anschein haben möchte, und wenn er in seinen Lehren ganz konsequent wäre, brauchte sie es sogar gar nicht. Denn er behauptet ja in Sachen der Metaphysik überhaupt ein Agnostiker zu sein und gibt nur das Dasein eines Wirklichen gelegentlich zu; das Sosein dieses Wirklichen ist nach ihm restlos unkennbar. Freilich denkt er immer an eine Metaphysik aus bloßen Begriffen, eine ontologische Metaphysik; und diese hat er in der Tat erledigt. Aber hat eine mit Wahrscheinlichkeiten arbeitende induktive Metaphysik wirklich so gar keinen Wert? Kant meint es. Da kann denn freilich nichts übrig bleiben, es seien denn gewisse Inkonsequenzen und gelegentliche schüchterne Bekenntnisse des trotz allem in die Metaphysik „Verliebten". Natürlich meinen wir hier immer den wirklichen Kant und nicht den altmarburgischen.

Die gelegentliche Verwendung des Wortes „metaphysisch" für seine eigenen Lehren könnte auf den Gedanken führen, daß wir den wirklichen Kant unrichtig beurteilen. Aber es läßt sich unschwer zeigen, daß er das Wort „metaphysisch" nicht im üblichen Sinne, sondern ganz uneigentlich angewendet hat.

Zunächst denkt man hier an die sog. „metaphysische" Deduktion der Kategorien, d. h. ihre Ableitung aus der Urteilstafel. Der Sachverhalt ist hier der, daß zuerst in den Urteilsformen „logische Momente", d. h. elementare Verknüpfungsbegriffe geschaut werden, und daß jedem dieser Momente dann eine auf das Empirische gehende Kategorie zugeordnet, daß das logische Moment gleichsam neu umkleidet wird.

„Metaphysisch" im eigentlichen Wortsinne wäre das nur, wenn der „reine Verstand", dessen „Wesen" hier nach Kant untersucht wird, als ein absolutes *Ens* gälte. Aber das soll doch wohl nicht der Fall sein, braucht es jedenfalls nicht. Dann aber ist das Wort „metaphysisch" hier irreleitend; bedeuten soll es wohl nur: nicht physisch, im weitesten Sinne dieses Wortes.

Nun haben wir weiter die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" — um von der „Metaphysik der Sitten" hier abzusehen — und da möchte es auf den ersten Blick scheinen, als fänden wir gerade hier ein Feld für unsere besondere Arbeit. Aber es scheint eben doch nur so, denn was die „Metaphysischen" Anfangsgründe der Naturwissenschaft wirklich bringen, ist nur eine formale Untersuchung darüber, was im Begriff der Materie, nach Kant, alles gelegen ist, wobei dieser Begriff selbst als halb empirischer gefaßt ist. Daß eine in diesem Sinne a priori entwickeltere Materientheorie die empirischen Fakten der Physik

und Chemie notwendigerweise decken muß, wird nicht gezeigt und kann, der Natur der Sache nach, gar nicht gezeigt werden. Denn mögen auch z. B. die Newtonschen Prinzipien, zumal etwa das Parallelogrammprinzip, durch die kausalen Beziehungen zwischen den groben Massen tatsächlich erfüllt werden, so können wir hier doch nur sagen, daß das logisch sehr erfreulich, daß es, um mit Lotze zu reden, eine „glückliche Tatsache" sei, aber nicht, daß es so sein müsse. Und die Elektrodynamik ist bekanntlich bis jetzt noch nicht logisch „glücklich" in diesem Sinne. Wer kann sagen, daß eine endgültige Materienlehre es sein muß? Also: „Metaphysik" heißt auch hier bei Kant nur Forschung im „reinen Verstande" seiner Möglichkeit des Begreifens nach. Und der reine Verstand ist doch kein metaphysisches *Ens*, wobei wir übrigens absichtlich mit Kant *ex hypothesi* voraussetzen, daß Kategorienlehre, zu der Kants Materientheorie letzthin gehört, wirklich eine „Analytik des reinen Verstandes" sei, eine Lehre, deren, trotz aller Gegenrede der Neukantianer, „psychologische" Versubjektivierung wir sachlich durchaus nicht billigen, wenigstens wenn sie am Anfang der Philosophie steht. Im übrigen kommen wir auf Kants Materientheorie noch einmal zurück.

Kant ist nun aber trotzdem Metaphysiker, wenn auch uneingestandenerweise, und er ist es sogar in zweifachem Sinne, nämlich, kurz gesagt, das eine Mal naiv, das andere Mal, sozusagen, sublimiert.

Naiv metaphysisch ist er, wenn er „Dinge" da sein läßt und „viele Iche", und wenn er lehrt, daß die Dinge die Iche „affizieren". Viele möchten diese Stellen gern forthaben, aber sie stehen da, sogar in den „Prolegomena", also nicht nur in der ersten Auflage der Vernunftkritik.

Sublimiert metaphysisch ist der Begriff des „Bewußtseins überhaupt", wenn man ihn als überpersonales wirkliches Ens faßt, an dem die einzelnen Bewußtseine teilhaben. Doch braucht man das wohl nicht, sondern darf das „Bewußtsein überhaupt" als dasselbe wie die „Synthetische Einheit der Apperzeption", nämlich schlechtweg als Ich im unmittelbarsten, ursprünglichsten Sinne nehmen. Anders aber steht es mit Kants Begriff der Allgemeingültigkeit von Urteilen, dessen Realisierung durch die Kategorien verbürgt sein soll. Hier ist Kant Metaphysiker, wenn Allgemeingültigkeit in mehr als empirischem Sinne (für „alle Menschen", für „jedermann") bestehen soll, und das soll sie. Auf seiner eigenen Grundlage darf er sich aber diesen metaphysischen Schritt eigentlich nicht erlauben.

Ist Kant also, das eine Mal in naivem, das andere Mal in sublimierterem Sinne, Metaphysiker, wo er es der eigenen Lehre gemäß eigentlich nicht sein darf, so ist er auf der anderen Seite da nicht Metaphysiker, wo er es, nachdem das Dasein des „Dinges an sich", vielleicht inkonsequent, einmal zugelassen war, sehr wohl hätte sein dürfen. Und gerade dieser Punkt geht die Metaphysik der Natur an.

Bekanntlich erklärt Kant alles Raum- und Zeithafte am Weltbild

für „bloß subjektiv", sagt uns, daß wir auf diesem Wege die Beschaffenheit der Dinge an sich „gar nicht" erkennen, und lehrt, daß der „Gegenstand" an sich nur das sei, „was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien" [1]). Aber gerade wenn er das Ding an sich seinem Dasein nach zuläßt, muß er auch zulassen, daß „Erscheinungen" uns in einem Punkte über dasselbe Auskunft geben: nach Seite seiner Mannigfaltigkeit. Denn wenn für die Erfahrung ein Wirkliches „erscheint", so müssen doch wohl seine Besonderheiten und die Unterschiede zwischen ihnen sich als Besonderheiten und Unterschiede erscheinungshaft ausprägen, mögen wir auch über sein Sosein im engeren Sinne nichts erfahren.

Kants in den „Metaphysischen Anfangsgründen" dargestellte Materienlehre bietet, wie wir gesehen haben, dem Titel des Werkes zum Trotz, gerade keine Metaphysik. Sie ist eine aprioristische Untersuchung darüber, wie das Bewegliche und Bewegenkönnende im Raume — selbst seinem Dasein nach eine empirische Angelegenheit — notwendig gedacht werden müsse, wenn es da ist. Kant konstruiert hier seine Materie aus dem Newtonschen Anziehungs- und einem ebenfalls quantitativ gefaßten Abstoßungsgesetzt zwischen ihren letzten Teilen, welche aber, wodurch eine große Unklarheit in das Ganze kommt, unendlich klein gefaßt werden, so daß eine Kontinuitätslehre herauskommt. Das alles ist Erscheinungslehre, aber keine Metaphysik; es hat stark auf Kants unmittelbare Nachfolger gewirkt — trotz Kants Warnung, keine besonderen Naturgesetzlichkeiten zu deduzieren! — ist aber ohne nachhaltige Wirkung geblieben.

Aber nun hat Kant doch gerade über die Bedeutung der Materie sozusagen eine metaphysische Privatmeinung, und diese, in den „Paralogismen" bei Gelegenheit des psycho-physischen Problems erörtert, folgt ganz und gar den Bahnen des Leibniz: „Das, was der Erscheinung der Materie, als Ding an sich selbst, zum Grunde liegt", heißt es da, möchte vielleicht „dem Gegenstand des inneren Sinnes (der Seele)" „so ungleichartig nicht sein". Und es gibt ähnliche andere Stellen in der Kritik der reinen Vernunft.

Private Metaphysik ist das, wie gesagt, keine eigentlich lehrmäßige. Ist ja doch durch den Satz, daß „Begriffe ohne Anschauungen leer" seien, aller Metaphysik grundsätzlich ein Riegel vorgeschoben, und werden doch in den „Antinomien" alle möglichen Probleme, weil sie eben metaphysisch seien, als unstatthafte Fragen abgeschoben. Freilich unseres Erachtens zu Unrecht; denn wir meinen, daß die Fragen nach Endlichkeit und Unendlichkeit der Natur in Raum und Zeit, nach endlicher und unendlicher Teilbarkeit der Materie empirische — darum freilich nicht etwa praktisch lösbare — Fragen seien.

B) KANTS LEHRE VOM ORGANISCHEN.

Ganz besonderes Interesse hat von jeher Kants Lehre vom Organismus auf sich gezogen. Zwar will sie grundsätzlich unmetaphysisch sein. Immer wieder schiebt der gewissenhafte Denker den eigenen metaphysischen Neigungen einen Riegel vor; Vitalismus, den er, mit Unrecht, von vornherein für Metaphysik hält, darf es nicht geben. Aber man sieht doch, wie er ihn innerlich annimmt, obwohl er nicht müde wird, den Be-

[1]) Kritik der reinen Vernunft. Von der Synthesis der Recognition; 1. Aufl. (Kehrbach, S. 119).

griff der Teleologie für „bloß regulativ“ und für von bloß subjektiver Bedeutung zu erklären, was eigentlich nach den Erörterungen der ersten Kritik gar nicht mehr nötig war. Gerade, daß er es immer wieder, daß er es gar zu oft betont, stimmt uns hinsichtlich seiner innersten Überzeugung bedenklich. Und es gibt auch hier wieder eine Stelle, an der es heißt, es möchten wohl im Reiche des An-sich Mechanismus und Teleologie dasselbe sein.

Nehmen wir einmal Kants uneingestandene Metaphysik hier für eingestanden, so wären also seelenartige Agentien beim Zustandekommen des individuellen Organismus am Werk, und auch das Ganze der organischen Welt, das er ja sogar, wenn auch als „Abenteuer der Vernunft“, einmal phylogenetisch faßt, würde einem geistigen Plan unterworfen sein und einem Ziele dienen. Es verleugnet nun freilich Kant nicht seine Eigentümlichkeit als Philosoph des christlichen Kulturkreises, wenn er dieses letzte Ziel den Menschen, freilich nicht als natürliches, sondern als intelligibles moralisches Wesen, sein läßt. Verstanden wird aus diesem höchsten Ziel die Besonderheit der gegebenen Natur natürlich in keiner Weise. Weshalb es Löwen, Bienen, Elefanten gibt, darüber erfahren wir nichts; und der Gedanke, es möchten etwa die „schädlichen“ Organismen dem Menschen zur Strafe dienen, ist eines Kant nicht würdig, ganz abgesehen davon, daß doch die meisten Lebewesen auf den Menschen bezogen sozusagen neutral sind.

Noch ungescheuter als auf biologischem Gebiet gibt sich Kants metaphysische Neigung auf dem der Ethik und der Freiheitslehre. Mit dem „intelligiblen“ Charakter als der Ansich-Grundlage des empirischen wird geradezu als mit einem klaren Begriffe metaphysischer Art gearbeitet, was doch eigentlich für Kant nicht ganz statthaft ist. Seine Freiheitslehre gehört in Strenge nicht in diesen Abschnitt des Werkes, und so mag denn nur kurz gesagt sein, daß Kant unseres Erachtens „Freiheit“ nicht als Indeterminismus, sondern als Determinismus durch das „Wesen“, also als Wesensgemäßheit faßt, ebenso wie Spinoza in der berühmten 7. Definition des ersten Buches der Ethik. Wiederholt nennt Kant den intelligiblen Charakter den „beharrlichen Grund“, die „beharrliche Bedingung“ des empirischen; ausdrücklich sagt er uns, daß bei Änderung des ersten auch der zweite ein anderer wäre. Also hat der intelligible Charakter ein festes Wesen, durch das alles, was von ihm ausgeht, bestimmt ist; nur eine einzige Stelle bei Kant[1]), in sich nicht ganz eindeutig, steht einer solchen Auffassung entgegen.

C) DER DEMIURGOS.

Wenn wir endlich Kants Gotteslehre betrachten, so kommen wir noch einmal auf seine eigentliche Naturmetaphysik, und zwar in allerhöchster Stufe, zurück. Denn gerade der von gewissen Besonderheiten der Naturstruktur ausgehende unter den historisch vorliegenden Gottesbeweisen, der physiko-theologische also, hat nach Kant eine über das bloß Glaubenshafte hinausgehende Bedeutung, so wenig er auch von den übrigen sog. „Beweisen“ der Existenz Gottes hält (wobei übrigens der Begriff Gott wohl immer ein von der Welt gesondertes Wesen im Sinne des christlichen Theismus meinen soll).

Das Bedeutsamste über den Erkenntniswert des physiko-theologischen, also des von der Teleologie der Natur ausgehenden, Gottesbe-

[1]) Kritik der praktischen Vernunft. Ausgabe Kehrbach, S. 116.

weises steht nicht in der „Kritik der reinen Vernunft", sondern in § 57 bis 59 der „Prolegomena".

Er arbeitet zunächst mit den Begriffen „Schranke" und „Grenze". Schranken gibt es z. B. für die Wissenschaft, indem etwa die Mathematik erkennt, daß es Dinge gibt, die sie durchaus ganz und gar nichts angehen, an die sie nicht heran kann, deren sie „aber auch gar nicht bedarf", d. h. hinter denen für sie gar nichts Bedeutsames liegt, wie das also mit Rücksicht auf die Mathematik z. B. mit der Ethik der Fall wäre. In Grenzen aber ist „immer auch etwas Positives, es liegt hinter ihnen noch etwas, das für den, welchem die Grenze gesetzt ist, bedeutsam ist".

Die intelligible Welt nun sei anfangs der Vernunft als durch eine Schranke von ihrer Erfassungsmöglichkeit getrennt erschienen; aber in der Lehre von den Ideen habe sich gezeigt, daß es sich hier um eine Grenze handele; und der Philosoph müsse bis zu dieser Grenze vorschreiten, freilich ohne sie zu überschreiten; auf der Grenze werde er Wesentliches über die „Verknüpfung des Bekannten mit einem völlig Unbekannten" finden.

Auf der Grenze also können wir Entdeckungen machen, wenn auch nicht über das Absolute selbst, so doch wenigstens „über das Verhältnis, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst außer aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind".

Analogienhaft wenigstens können wir also hier Wirkliches erkennen, wobei unter einer „Analogie" „nicht, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen" verstanden ist.

Auf Grund einer Analogie nun „bleibt doch ein für uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und an sich selbst bestimmen könnte; denn wir bestimmen ihn doch respektiv auf die Welt". Ja, wir können „von diesem Wesen eine Kausalität durch Vernunft in Ansehung der Welt prädizieren und so zum Theismus überschreiten, ohne etwa genötigt zu sein, ihm diese Vernunft an ihm selbst, als eine ihm anklebende Eigenschaft beizulegen". „Das Verhältnis jenes Wesens „zur Sinnenwelt" steht in Frage. Das alles aber ist eine „wirkliche positive Erkenntnis", denn die „Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch etwas, was ihr sonst unbekannt ist", ist eine solche. Es wird nämlich nicht etwa bloß ein solches Wesen „erdichtet", „sondern, da außer der Sinnenwelt notwendig etwas, was nur der reine Verstand denkt, anzutreffen sein muß (!), dieses nur auf solche Weise, obwohl freilich bloß nach der Analogie bestimmt".

Was ist das alles, wenn nicht eine induktive Naturmetaphysik mit theologischem Ergebnis, ausgehend von der besonderen, nämlich teleologischen, Beschaffenheit der Natur? Der Weltenbaumeister, der „Demiurgos", wird induziert, nicht freilich der „schaffende" Gott, was Kant in der ersten Kritik ausdrücklich bemerkt. Dieser könnte nach Kant nur ontologisch bewiesen werden, und des Anselmus Beweis ist kein „Beweis", weil Existentialsätze, also auch der Satz „Gott ist", synthetische Urteile a posteriori sind, welche nie auf rein logischem Boden bewiesen werden können.

D) ABSCHLUSS.

Die Hauptstelle im System nimmt also Kants Metaphysik der Natur nicht ein; eigentlich, seinen ganz strengen Grundsätzen gemäß, dürfte sie ja überhaupt keine Stelle in ihm einnehmen. Aber sie spielt ihre

Rolle, wenn auch gleichsam verschämterweise. Um ihr die Hauptstelle zuzuweisen, dazu ist Kant zu sehr christlicher Ethiker; und das Christentum ist nicht kosmisch, wie Ost- und Südasiens Religionen, sondern anthropozentrisch gebaut, wenigstens in seinen kirchlich herrschend gewordenen Formen. Die „Gemeinschaft der Heiligen" ist sein letztes Weltziel und alles andere gilt im tiefsten Grunde — nichts.

Kurz erörtert sei noch, ehe wir von Kant Abschied nehmen, eine seltsame Dunkelheit in seiner Demiurgos-Lehre: Ansich und Erscheinung stehen doch offenbar nicht im Verhältnis von Ursache und Wirkung zueinander, obschon das erste allerdings der zureichende Grund der zweiten ist; denn das Ansich muß so gedacht werden, daß Erscheinung sein kann, wie sie ist. Kant scheint nun in seiner Demiurgoslehre die Erscheinung als „Wirkung" des erschlossenen Demiurgos zu nehmen. Der eigentliche Kausalitätsakt, wenn von einem solchen geredet werden darf, spielt sich hier aber doch im Bereiche des Ansich ab: innerhalb seiner ordnet der wirkliche Demiurgos ein wirkliches Material zur wirklichen Welt; und mir „erscheint" dann diese Welt, während der Demiurgos als solcher nicht „erscheint".

Literatur: Von hier an kommt neben Überweg und Windelband auch Falkenbergs Geschichte der neuen Philosophie in Frage.

Wichtigste Originalien:

Descartes, 1. Meditationes de prima philosophia; 2. Principia philosophiae, I.

Geulincx, Opera philosophica, 3 Vol. Ed. Land.

Malebranche, Entretiens sur la métaphysique.

Spinoza, Ethica I und II.

Berkeley, Treatise on the principles of human knowledge.

Locke, An essay concerning human understanding.

Hume, An enquiry concerning human understanding.

Leibniz, 1. Système nouveau de la nature; 2. Principes de la nature et de la grâce; 3. Monadologie; 4. Théodicée; 5. Nouveaux essays sur l'entendement.

Kant, 1. Kritik der reinen Vernunft; 2. Prolegomena; 3. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft; 4. Kritik der Urteilskraft.

V. VON FICHTE BIS HARTMANN

1. FICHTE.

A) GLEICHGÜLTIGKEIT DER NATUR GEGENÜBER.

Den unmittelbaren Nachfolgern Kants, also Männern wie Jacobi, Reinhold, Beck u. a. gelten die eigentliche Erkenntniskritik und die Ethik des großen Mannes als bei weitem die Hauptsache; die Erkenntnistheorie zumal wurde Gegenstand reger Erörterung, welche allmählich zur Ausmerzung ihrer naiv realistischen Bestandsteile führte. Aber um die Naturmetaphysik Kants kümmerte man sich nicht.

So können wir denn ein Eingehen auf die Lehren der soeben genannten Männer ganz unterlassen. Ja auch Fries bietet uns keine Ver-

anlassung zu näherer Beschäftigung mit ihm, da er mit Rücksicht auf Natur ganz wesentlich Kantianer ist, und mit Fichte können wir es auch kurz machen.

Fichtes große Metaphysik kann als eine Form des Neuplatonismus gefaßt werden, wenigstens wenn man sein erstes „Ich" dem *Hen* des Plotin gleich setzt. Ganz klar scheidet er ja nicht immer das überpersonale Ich vom persönlichen. Er „deduziert" nun bekanntlich aus dem Ich die Seelenvermögen im Einzelnen, geht aber in keiner Weise auf Einzelnes an der Natur ein, weil ihm dieses offenbar radikal gleichgültig ist, weit gleichgültiger als dem letzhin freilich auch auf anderes gerichteten Kant.

Natur ist da, d. h. vom ersten Ich als Nicht-Ich gesetzt, auf daß das zweite, das eigentliche Ich, ein Feld für sein moralisches Handeln vorfinde. Daß mit diesem Satze irgend etwas Besonderes an der Natur verstanden sein wolle, würde wohl Fichte selbst nicht beansprucht haben.

B) STELLUNG ZUM LEBENSPROBLEM.

Nun gibt es in der am klarsten und eindeutigsten geschriebenen Schrift Fichtes, in derjenigen „Über die Bestimmung des Menschen" immerhin eine Stelle, an der wir ein wenig mehr über seine Auffassung der Natur, freilich auch hier nur ganz nebenbei, erfahren, und wenigstens dieser Stelle sei kurz gedacht.

Es wird von der Möglichkeit geredet, den denkenden und handelnden Menschen in die Determination des Kosmos einzureihen als deren Glied. „Ich bin durch eine andere Kraft außer mir wirklich worden. Und durch welche wohl, als durch die allgemeine Naturkraft, da ich ja ein Teil der Natur bin?" Daß ich ein bewußtes Wesen bin, dürfe mich an dieser Einsicht nicht irre machen." Es ist die Naturbestimmung der Pflanze, sich regelmäßig auszubilden, die des Tieres, sich zweckmäßig zu bewegen, die des Menschen, zu denken", wobei „das Denken allerdings eine weit höhere und künstlichere Naturwirkung ist als die Bildung der Pflanzen oder die eigentümliche Bewegung der Tiere". „Erklären kann ich freilich nicht, wie die Naturkraft den Gedanken hervorbringe; aber kann ich denn besser erklären, wie sie die Bildung der Pflanze, die Bewegung eines Tieres hervorbringe?" Aus bloßer Zusammensetzung der Materie könne nicht einmal „die Bildung des einfachsten Mooses erklärt werden"; ja „jene ursprünglichen Naturkräfte sollen überhaupt nicht erklärt werden, noch können sie erklärt werden, denn sie selbst sind es, aus denen alles Erklärbare zu erklären ist" „Es ist eine ursprüngliche Denkkraft in der Natur, wie es eine ursprüngliche Bildungskraft gibt". (Erstes Buch, Kehrbach, S. 16 ff.)

Die Untersuchung bricht bekanntlich später mit diesem Gedankengang durch Einführung des Freiheitsbegriffs. Was uns an ihm allein angeht, ist das unbefangene Zugeständnis einer Antinomie des Le-

bendigen. Freilich ist die ganze Behandlung der Frage so unbestimmt, daß man sofort merkt, diese sei Fichte im Grunde recht gleichgültig. Ihm liegt nur daran, daß der Mensch der Determination entrückt sei; mag diese wie immer beschaffen sein, mechanisch im engeren Sinne, was er freilich ablehnt, oder amechanisch. Er dekretiert: die Determination soll nicht sein. Ist seine ganze Stellung doch noch viel weniger kosmisch und viel mehr anthropozentrisch als diejenige Kants.

Wir kommen nun aber zu einem Denker im Gefolge Kants, dem Metaphysik der Natur, wenn auch nicht gerade das Problem, so doch eines der Hauptprobleme seines gesamten Philosophierens ist.

2. SCHELLING.

A) ALLGEMEINE KENNZEICHNUNG.

Der kurze Name „Naturphilosophie" ist, wenigstens in Deutschland, für die Metaphysik der Natur, wie sie von den „idealistischen" Nachfolgern Kants gelehrt wurde, allgemein eingebürgert. Man weiß bei uns, was man meint, wenn man schlechtweg „Naturphilosophie" sagt. Oft, zumal in Naturforscherkreisen, meint man nicht allzu Gutes; ob mit Recht oder Unrecht, werden wir sehen.

Schelling ist Ausgang und bleibt Zentrum, solange die Bewegung dauert. Hegel kommt daneben, von Einzelheiten abgesehen, nur insofern in Frage, als seine höchste Metaphysik eine andere ist, aber nicht für die großen Züge der Naturmetaphysik als solcher, in welcher er von Schelling stark abhängt.

Schelling will Großes, nämlich die Bedeutung aller empirischen Naturbesonderheiten erfassen; er will verstehen, weshalb sie das sind, was sie sind. Er bleibt aber halbwegs stecken, indem er, seltsamerweise, die Besonderheiten der unbelebten Natur viel eingehender deutend zergliedert als die Besonderheiten der belebten, obschon hierfür in der „Typenlehre" der Franzosen und Goethes biologisches Material vorgelegen hätte. Schelling begnügt sich also keineswegs mit der metaphysischen Ausdeutung von „Natur" überhaupt.

Dem großen Willen entspricht nun freilich keineswegs die Güte der Durchführung, und sich heute mit Schelling abzugeben ist, offen gesagt, eine Qual. In jeder Beziehung fühlt sich ein Heutiger, zumal wenn er in der Naturwissenschaft heimisch ist, Schelling und seinen Genossen viel fremder als den meisten der ihnen vorangegangenen Denker, Aristoteles inbegriffen. Was uns heute Schelling so fremd macht, ist dieses:

Erstens der Mangel an Begriffsschärfe im allgemeinen und im einzelnen. Was z. B. ist „Ich"? Bald das, was das Wort unmittelbar bezeichnet in seiner Undefinierbarkeit, bald aber auch ein metaphysisches Urwesen.

Oft, ferner, spielt er mit Worten und hält sich an reine Äußerlichkeiten, so z. B., wenn er den Magnetismus eindimensional nennt, „weil" beim Magnetstab vornehmlich die Längenausdehnung in Frage kommt.

Drittens meint er oft etwas ganz anderes, als das gebrauchte Wort üblicherweise bedeutet, ohne das, z. B. bezüglich des „Lichtes", ausdrücklich zu sagen.

Viertens lehrt er beinahe in jeder Schrift etwas anderes. Das ist an sich gewiß kein Fehler, ist sogar ein Zeichen von Ehrlichkeit. Aber man muß es sagen; und das kann man nur, wenn man selbst sich des Sachverhaltes bewußt ist, was ganz sicherlich bei Schelling oft nicht der Fall gewesen ist.

Fünftens endlich gibt er jeder Beeinflussung und jedem Einfall recht hemmungslos und kritiklos nach und stellt in größter Selbstherrlichkeit Dinge hin, für die auch der schwächste Schatten einer Begründung fehlt.

Am meisten durch den Fortschritt der Naturerkenntnis zum bloßen historischen Kuriosum geworden ist gerade das, was Schelling am breitesten ausgeführt hat: seine Metaphysik des Anorganischen.

B) HAUPTZÜGE DER GROSSEN METAPHYSIK.

Wir beginnen die Sondererörterung mit einer ganz kurzen Darstellung der großen Metaphysik unseres Denkers, soweit man wenigstens von „der" großen Metaphysik hier überhaupt reden kann. Denn auch sie ändert ihr Antlitz in jeder Schrift.

Etwas Bleibendes freilich ist der Ausgang von dem Einen, dem Neuplatonismus entsprechend. Anfangs[1]) heißt das Eine Ich, wobei freilich die transzendentale Apperzeption Kants, also das echte Ich und der *Substantia*-Begriff des Spinoza durcheinander gehen. Aus dem Ich, das nicht bewußt (!) ist, „folgt" nach Spinozistischer Manier die Welt.

Schon hier tritt die „intellektuale Anschauung" als Methode auf, die man wohl am zutreffendsten durch den Satz erläutert, daß der Mensch das Vermögen besitze, sich selbst als geistiges Wesen, damit zugleich aber das innerste Wesen der Wirklichkeit, zu der er ja doch gehört, zu erfassen. Auch wo später die „intellektuale Anschauung" sich auf Besonderheiten richtet, bleibt es dabei, daß ihr eigentliches Wesen die Selbsterfassung und eben damit die Erfassung der *essentia* des Wirklichen, auch des zum Objekt gewordenen, ist.

Anfangs gilt Schelling nur das Eine als wirklich; aber später wird ihm auch das Viele zum Wirklichen. Zwischen dem Vielen und dem Einen vermittelt dann das Universum, d. h. das Viele zwar als Vieles, aber als Ganzes in Vielheit, als „organische Ganzheit" genommen. In zeitlosem Prozeß, ganz wie bei Plotin und Spinoza, wird durch das Universum hindurch das Eine zum Vielen.

Die „Ideen zu einer Philosophie der Natur" (1797) klingen Kantischer. Aber meist klingen sie nur so; nur auf Augenblicke sind sie es. Denn das Eine als Identität von Ich und Objekt, wie es nun von Schelling gefaßt wird, das ist gewiß kein Kantischer Begriff; es ist vielmehr eine genaue Kopie des Plotinischen, noch nicht in Subjekt und Objekt zerspaltenen *Hen*.

Das „System des transzendentalen Idealismus" (1800) ist trotz seines Titels noch weiter von Kant entfernt. Es lehrt „Idealismus" in dem Sinne, daß das Wirkliche Ausdruck der Idee ist, und faßt diese Art von Idealismus gerade als „objektiven", also ganz und gar nicht als subjektivierenden, wie man dem Titel der Schrift nach erwarten möchte.

Der Lehre dieses Werkes ist in der Schrift „Über die Weltseele" (1798) sogar eine

[1]) Vom Ich als Prinzip der Philosophie, 1795.

Periode, die man hylozoistisch nennen könnte, vorangegangen: die „Identität" ist „Weltseele" und auch „Äther".

Das Objektive, also gerade die Naturphilosophie, gewinnt später noch mehr an Bedeutung. Natur wird Zentrum: sie stammt aus dem unbewußten und produziert aus sich den bewußten Geist.

Und dies alles bedeutet in seiner Abfolge nun gar lediglich die erste große Periode in Schellings Philosophieren. Jedoch brauchen wir uns mit der zweiten, die mit der Freiheitslehre, einer, für sich genommen, sehr bedeutsamen Angelegenheit, beginnt und in christianisierender Mystik endet, hier nicht oder doch nur ganz kurz zu befassen, weil der Metaphysik der Natur hier nichts Neues hinzugefügt wird, ja auf diese in Sonderheit gar nicht eingegangen wird. Gottes Verhältnis zur Welt ist nach Schelling jetzt insofern frei, als zwar das Sosein alles Möglichen an Welt durch Gottes Wesen bestimmt ist und, nach Spinozistischer Art, aus ihm „folgt", Gott aber den Übergang des gleichsam wesenhaft Vorgestellten in die Existenz bejahen oder verneinen kann, und eben dies in radikaler Freiheit. Von Freiheit im Rahmen der Natur als solcher ist keine Rede.

C) DIE METHODE DER NATURPHILOSOPHIE.

Die allgemeine Methode des besonderen Naturphilosophierens Schellings ist die Ableitung der Besonderheiten der Natur aus den Besonderheiten des sichselbstwissenden individuellen Geistes, also des eigentlichen Ich, welches eben in seinem Sich-selbst-wissen zugleich das Innerste des Wirklichen weiß, von dem es ja eine Seite oder Ausprägung ist. Eben das heißt, wie wir schon sagten, „intellektuale Anschauung". Das alles ist natürlich nicht mehr als eine metaphysische Hypothese. Denn wenn auch zugegeben werden darf, daß in der Tat das Ich in seinem Sich-selbst-wissen Wirkliches erfaßt, so ist doch gar nicht ohne weiteres klar, daß das Wirkliche nicht Seiten haben möchte, welche auf diesem Wege in keiner Weise erfaßt werden können, welche also völlig unzugänglich sind.

Den Schlüssel zum Verständnis von Schellings besonderer Naturphilosophie liefern, abgesehen von dem Satze, daß die Naturbesonderheiten sich den Besonderheiten des Geistigen als der letzten Grundlage von allem müssen zuordnen lassen, die beiden Aussprüche, daß die philosophische Naturlehre stets „auf Polarität und Dualismus ausgehen" müsse[1]), und daß sich im Universum, also in dem Vielen als Ganzem, „die Form der Subjekt-Objektivierung ins Unendliche verzweigt". Weil das Zweite als Sachverhalt besteht, muß das Erste Methode sein[2]).

Das Prototyp dieser Verzweigungen ist die urmetaphysische neuplatonische Verzweigung des Einen in das Subjekt und das Objekt.

[1]) Werke I. 2. 459 (Ausg. Weiß I/555), ähnlich 476 (Weiß 572) — „Weltseele".
[2]) Werke I. 2. 146 (Weiß I/242) — „Ideen".

D) DIE UNBELEBTE WELT.

Die erste Verzweigung im Reiche des Objektiven ist diejenige in Materie und Licht. „Real", so heißt es[1]), offenbart sich die Identität als Materie, „ideal" als Licht; das identische Wesen beider aber sei der „Organismus". Dieser Satz ist natürlich nur sinnvoll, wenn unter „Licht" etwas ganz anderes verstanden wird, als es im wissenschaftlichen Sprachgebrauch üblich ist. „Licht" wäre etwa die allgemeine ins Unbegrenzte strebende bildende Kraft des Universums. Wärme, welche Schelling eine „Modifikation des Lichtes" nennt, wäre dann gleichsam ihr erstes, der echte belebte Organismus ihr höchstes Produkt, wobei ich absichtlich den Konjunktiv „wäre" gebrauche, da man nie weiß, ob man Schellings Ansicht wirklich trifft.

Das „Licht" arbeitet stets mit der Materie zusammen. Sie selbst aber wird nach der Anweisung von Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" aus einer elementaren „Attraktiv"- und einer „Repulsiv"kraft konstruiert.

Ganz äußerlich schematisch werden nun nach der Kategorientafel (!) drei Bewegungsarten der Materie konstruiert[2]): Quantitative Bewegung oder Schwere, qualitative oder chemische Bewegung, relative oder mechanische Bewegung, etwa beim Stoß. Natürlich könnte ebensogut die chemische Bewegung, die doch auch „in bezug auf" anderes geschieht, relativ heißen und die Schwerebewegung ebenfalls. Auch wird hier mit dem Wort „Qualität" geradezu gespielt: was haben die „Qualitäts"änderungen beim Chemismus mit dem bejahenden oder verneinenden Urteil zu tun? Man sieht, unser Denker nimmt das Wort das eine Mal im alltäglichen Sinne, das andere Mal als Terminus der formalen Logik.

Bedeutsam für das System ist die Dreiteilung der materiellen Kraft im Anschluß an die „drei Akte" der Intelligenz. Der erste Akt ist „der Akt des Selbstbewußtseins, insofern er nicht frei, sondern noch unbewußt ist: Derselbe Akt, welchen der Philosoph gleich anfangs postuliert, als bewußtlos gedacht, gibt den ersten Akt unseres Objektes, des Ichs". Der zweite Akt ist die Empfindung, in welcher Ich und Dinge sich gegenüberstehen, im dritten wird das Ich sich selbst Objekt[3]).

Die „drei Stufen des dynamischen Prozesses" aber, welche sich den drei Akten des Selbstbewußtseins zuordnen sollen, sind — Magnetismus, Elektrizität und Chemismus. Die erste ist eindimensional, weil der Magnetstab lang ist, die zweite zweidimensional — aber nicht etwa, weil elektrische Ladungen an Oberflächen haften, sondern aus ganz anderen, mir restlos unverständlich gebliebenen Gründen —, die dritte ist dreidimensional, weil chemische Änderungen das ganze Volumen eines Körpers angehen[4]).

Diese Probe mag genügen, und wir fügen nur noch bei, daß „alle Körper potentialiter im Eisen enthalten sind", weil „in das Eisen der Indifferenzpunkt fällt, also die Identität aller Materie, das, wodurch sie Materie ist"[5]). Der Magnet besteht ja aus Stahl!

Ich weiß nicht, ob irgendjemand in diesen Darlegungen eine Aufhellung über das Wesen der Natur erblicken wird — ganz abgesehen davon, daß ihre Grundlagen tatsächlich-wissenschaftlich überholt sind. Jedenfalls scheint es mir nicht am Platze zu sein, mehr in die Breite zu gehen in einer Darstellung, die es sich zum Ziele gesetzt hat, das für die Zukunft Fruchtbare historisch zu entwickeln, nicht aber bizarre Kuriosa mitzuteilen, bloß weil sie historisch vorliegen. Auf Paracelsus sind wir ja auch nicht im einzelnen eingegangen.

---

[1]) Werke I. 2. 107 (Weiß I/203) — „Ideen".

[2]) Werke I. 2. 28 (Weiß, I/124) — „Ideen".

[3]) Werke I. 3. 450 (Weiß, II/124) — „System". Ähnlich in den „Ideen" (Werke I. 2. 226; Weiß, I/322), wo aber in „Selbstbewußtsein, Empfindung und Anschauung" gegliedert wird und aus diesen Dreien im Objektiven die Grundkräfte der Materie konstruiert werden.

[4]) Werke I. 3. 440ff. (Weiß, II/114ff.) — „System".

[5]) Werke I. 4. 157 (Weiß, II/361) — „Darstellung meines Syst.".

E) DIE WELT DES ORGANISCHEN.

Wir kommen nun zum Organischen.

Hier erfahren wir seltsamerweise, wie schon gesagt wurde, viel weniger an Einzelheiten, und ganz und gar nicht werden etwa, wie man erwarten sollte, die verschiedenen organischen Gebilde als sozusagen erstarrte Sonderformen des Geistigen gedeutet. Nur auf das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der verschiedenen Sinnesorgane wird einiges Gewicht gelegt.

Man sollte in der Tat gerade hier mehr erwarten — vielleicht würde man freilich das Gebotene dann auch nicht annehmen können —, denn Schelling faßt ja letzthin das Universum als den Organismus und erklärt, daß „das Wesentliche aller Dinge das Leben" sei[1]).

Der Organismus wird als „dynamisches Gleichgewicht" erklärt; freilich wird alsbald, und zwar mit Recht bemerkt, daß dieser Begriff sehr weit sei und z. B. auch das Planetensystem unter sich begreife; und es wird beigefügt, daß in der „Individualität" der organische Bau bis „ins Unendliche" gehe, ein, wie wir wissen, Leibnizischer Gedanke.

„Das Wesen des organischen Prozesses muß also im Individualisieren der Materie ins Unendliche bestehen"[2]).

Es tritt nun die wichtige Frage nach dem Wesen der organisierenden Agentien auf, in moderner Sprechweise also die Doppelfrage. „Mechanismus oder Vitalismus?" Freilich kennen wir unseren Denker wohl schon allzu hinreichend, um noch erwarten zu können, hier wenigstens einmal eine klare eindeutige Antwort zu bekommen — die wir übrigens ja nicht einmal von Kant erhielten —; und so ist es denn auch in der Tat. Alles bleibt im Unbestimmten und Bildlichen.

„Geist, als Prinzip des Lebens gedacht, heißt Seele", so steht es in den „Ideen"[3]).

In der „Weltseele" erfahren wir mehr: „Mischung kann so wenig als Form der Organe Ursache des Lebensprozesses sein, sondern umgekehrt, der Lebensprozeß selbst ist Ursache der Mischung sowohl als der Form der Organe". „Außerhalb der Organe" ist also die „Ursache des Lebensprozesses" zu suchen[4]).

Ebenso wird nun auch von Blumenbachs „Bildungstrieb" gesprochen: Er sei „auf dem Boden der Naturwissenschaft (als Erklärungsgrund) ein völlig fremder Begriff", ein „Polster dunkler Qualitäten". Weshalb wohl? Weil er organische Materie schon voraussetze, also nicht Ursache der Organisation sein könne. Und dann wird noch einmal wiederholt: „daß die erste Ursache der Organisation ... außerhalb der organisierten Materie gesucht werden müsse". Letzhin scheint hier der „Bildungstrieb" abgelehnt zu werden, weil er, sozusagen, noch nicht vitalistisch genug sei[5]).

Aus „Naturprinzipien" sollen die organisierenden Prozesse verstanden werden, welche „dem chemischen Prozeß nicht unterworfen" sind, den „Naturprozeß immer neu anfachen".

Im „System des transzendentalen Idealismus" klingt es in den „Hauptsätzen der Teleologie" freilich wieder anders: Die Natur muß „als zweckmäßiges Produkt erscheinen", ohne „zweckmäßig der Produktion nach zu sein". Sie ist „nichts als blinder Mechanismus" und „doch zweckmäßig"[6]).

Wir finden wohl die Lösung aus dem Wirrwarr, wenn wir folgendes festhalten:

Einmal hat Schelling nirgends eine klare Mechanik; und einen

---

[1]) Werke I. 2. 500 (Weiß, I/596) — „Weltseele". — [2]) Werke I. 2. 520 (Weiß, I/616) — „Weltseele". — [3]) Werke I. 2. 51 (Weiß, I/147) — „Ideen". — [4]) Werke I. 2. 521 (Weiß, I/617) — „Weltseele". — [5]) Über Blumenbach vgl. meine Geschichte des Vitalismus. — [6]) Werke I. 3. 607 ff. (Weiß, II/281 ff.).

Vitalismus kann es nur auf ihrem Boden, nämlich als Gegensatz zu ihr, geben. Zweitens nennt er den „Zweckbegriff" „das der bewußten Tätigkeit Entsprechende", um was es sich bei dem vitalen Geschehen ja allerdings sicherlich nicht handelt.

Also: Schelling ist ganz wie Aristoteles, nur in viel unschärferer Form, eigentlich Allvitalist, und die Auskunft darüber, wie die höheren Stufen des Objektivität gewordenen geistigen Einen auf die niederen gesetzeshaft wirken, ist ihm im Grunde außerordentlich gleichgültig. Sein „Mechanismus" ist ihm bloß unbewußte Betätigung des All-Einen und gar nichts Bestimmtes. „Der Organismus" ist ja letzthin — das identische Wesen von Materie und Licht. Die Natur stammt aus dem (unbewußten) Geist, der (bewußte) Geist ist das höchste Produkt der Natur, die vorher alle möglichen mittleren Stufen im Reich der Objektivität, als der einen Seite des Urgeistes, erreichte.

Mit der Bemerkung, daß dieses „vorher" aber nicht zeitlich gemeint, daß jeder Gedanke einer Deszendenz schlechthin abgelehnt wird, beschließen wir die Behandlung Schellings. Gelegentlich gibt es einmal eine Stelle bei ihm, welche dem modernen Leser biogenetisch klingen mag, aber wenn Schelling, selten genug, einmal ausdrücklich auf diese Frage kommt, wird alles Zeitliche am „Entwicklungs"prozeß der Welt stets durchaus abgelehnt.

„Die Behauptung, daß wirklich die verschiedenen Organisationen durch allmähliche Entwicklung auseinander sich gebildet haben, ist Mißverständnis einer Idee, die wirklich in der Vernunft liegt"[1]).

3. HEGEL.

A) ALLGEMEINE METAPHYSIK.

Hegels große Metaphysik unterscheidet sich von der Schellings vorteilhaft durch den Versuch zu größerer Strenge und Schärfe, wenn man auch freilich gestehen muß, daß der Versuch nicht gelungen ist. Denn die berühmte „dialektische Methode", auf eine kurze Bemerkung Kants zu seiner Kategorientafel (§ 11 der „Kritik der reinen Vernunft") und auf des Proklus *μονή, πρόοδος* und *ἐπιστροφή* zurückgehend, ist nicht etwa eine „Methode", nach Maßgabe deren man etwas findet, sondern nur ein Prinzip der Anordnung für etwas, was man schon, schauend, hat[2]). Arbeitet sie doch nicht mit dem eigentlichen Widerspruch (A — *Non-A*), aus dem nie etwas Bestimmtes herauskommen könnte, sondern mit dem Gegensatz (A — Z), und ein Z, das ja ein Bestimmtes ist, kann man nie und nimmer aus einem A für sich genommen herausfinden.

[1]) Werke III. 63.

[2]) Das gilt von dem, was Hegel so nennt. „Dialektik" im allgemeinsten Sinne kann anderes bedeuten wie etwa: Widerspruchsbeseitigung durch Abwägung aller Seiten.

Der mystische Emanationsprozeß ist bekanntlich nach Hegel logisch. Das Absolute, die Idee, zergliedert sich „zuerst", wenn dieser Ausdruck für ein Nicht-Zeitliches erlaubt ist, ontologisch, entläßt alsdann aus sich das Ansich, die Natur, und wandelt sich endlich zum Anundfürsich, zum bewußten Geist in seinen Abstufungen.

Die Natur wird so zur „Idee in der Form des Andersseins"[1]). Sie ist „als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der anderen notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, daß die eine aus der anderen natürlich erzeugt würde, sondern in der den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphose kommt nur dem Begriff als solchem zu", und „es ist eine ungeschickte Vorstellung älterer und neuerer Naturphilosophen gewesen, die Fortbildung und den Übergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere als eine äußerlich-wirkliche Produktion anzusehen, die man jedoch, um sie deutlicher zu machen, in das Dunkel der Vergangenheit zurückgelegt hat". „Solcher seelenloser, im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das sog. Hervorgehen, z. B. der Pflanzen und Tiere aus dem Wasser und dann das Hervorgehen der entwickelteren Tierorganisationen aus den niedrigeren usw. ist, muß sich die denkende Betrachtung entschlagen"[2]).

Hier haben wir die klarste Abweisung aller Kosmo- und insbesondere Biogenie im eigentlichen Sinne.

B) NATURPHILOSOPHIE.

Natur nun stellt sich in Form von drei Phasen dar, ausgedrückt durch die Worte[3]): Vereinzelung, Materie, Mechanik; Besonderheit, Individualität, Physik; Subjektivität, ideelle Einheit, Organik.

Nach zutreffenden Erörterungen über den Raum und die Zeit wird dann die Materie auf Kantische Art „konstruiert", aus Repulsion und Attraktion. Schwere aber sei etwas anderes, nämlich das Streben der Materie „nach dem außer ihr fallenden Mittelpunkt". Alles im einzelnen über Mechanik Gesagte schließt sich wesentlich enger als bei Schelling an die wissenschaftlichen Formulierungen an; gar nicht gerecht wird Hegel aber den Leistungen Newtons, gegen welche er die „einfache und erhabene Weise Keplers"[4]) ausspielt, um ihm dann vorzuwerfen, daß er sein Gravitationsgesetz „nur aus der Erfahrung durch Induktion aufgezeigt" habe[5]).

Im Rahmen der Physik werden „allgemeine", „besondere" und „total freie" Individualität unterschieden und der Reihe nach behandelt.

In dem Abschnitt über „allgemeine" Individualität[6]) tritt das Licht auf. Es ist das „existierende allgemeine Selbst der Materie", als Individualität ist es Stern, als „Moment einer Totalität" die Sonne. Hier betreten wir wieder den uns von Schelling her bekannten Boden der unkontrollierten Einfälle. Man fragt unwillkürlich, warum nicht jede beliebige Flamme das Licht „als Individualität" sei. Jetzt und weiterhin wird Physik als Gesetzeswissenschaft mit Ergebnissen der eigentlichen Konkretwissenschaften (Astronomie, Meteorologie) fortwährend durcheinander gebracht.

Der zweite Teil der Physik[7]) handelt von dem, was man meist Naturkraft (Schall,

[1]) Enzyklop. § 247. — [2]) L. c. § 249. — [3]) L. c. § 252. — [4]) L. c. § 262. — [5]) L. c. § 270. — [6]) L. c. von § 274 an. — [7]) L. c. von § 290 an.

Wärme usw.) zu nennen pflegt. Eigentlich „konstruiert" im Schellingschen Sinne wird hier kaum. Es ist schwer zu sagen, was Hegel eigentlich will, und Sätze wie der, daß „die Wärme der Triumph der abstrakten Homogenität der Natur über ihre spezifischen Bestimmtheiten" sei, bleiben für uns völlig im Dunkeln.

Der dritte Teil der Physik[1]) wird gebildet von Magnetismus, Elektrizität und Chemie. Auch der Kristall tritt hier auf, mit der guten Definition, er sei „die in ihr Produkt übergegangene Tätigkeit" (§ 315). Daß in derbster Weise gegen den ganz und gar nicht verstandenen Newton polemisiert wird — es fallen Worte wie „Barbarei", „Fadheit", „Unredlichkeit" — wundert uns bei der Geisteshaltung Hegels nicht.

C) DAS ORGANISCHE IM BESONDEREN.

Die Organik[2]) beginnt seltsamerweise mit der Geologie. Es soll sich also wohl um die Besonderheit der Körper in ihrer Gegebenheit überhaupt handeln. Aber warum findet sich dann das Astronomische nicht hier, sondern im vorigen Abschnitt? Daß die Erde, der „Kristall des Lebens", der „totliegende Organismus" etwa als zeitlicher Ausgang des Lebendigen anzusehen sei, ist doch wohl angesichts der oben erwähnten Abweisung alles im eigentlichen Sinne Genetischen ausgeschlossen, obwohl sich seltsame Äußerungen in § 341 finden: Der meteorologische Prozeß befruchtet die Erde zur Lebendigkeit, so wird uns gesagt. „Land und insbesondere das Meer, so als reale Möglichkeit des Lebens, schlägt unendlich auf jedem Punkte in punktuelle und vorübergehende Lebendigkeit aus". Sogar das Wort *generatio aequivoca* kommt vor. Aber gemeint ist anderes.

Über die Lehre vom eigentlich Organischen ist nicht viel zu sagen; sie weicht nicht wesentlich von Schelling ab und trägt zum wahrhaften Verständnis des „Weshalb" der organischen Formen in ihren spezifischen Verschiedenheiten ebensowenig bei wie diese.

D) ALLGEMEINE ERGEBNISSE.

Der wesentliche Unterschied zwischen der Naturphilosophie Schellings und Hegels liegt darin, daß der erste nach dem Prinzip der dualen Polarität und nach dem Vorbild von Kants Materientheorie gewisse Besonderheiten der Natur, seltsamerweise vornehmlich der unbelebten, „deduziert", während Hegel die wissenschaftlich vorliegenden Tatsachen mehr oder weniger unmittelbar, so wie er sie vorfindet, bloß gruppiert. Wird doch z. B. in dem von den Sinnen handelnden § 358 der Enzyklopädie im Grunde nur gesagt, daß sie sich den verschiedenen Geschehensklassen der materiellen Welt, wie Schwere, Aggregatzustand, Licht, Ton usw. zuordnen. Auch ist von ausdrücklicher Korrespondenz der Naturobjektivitäten mit den „Akten der Intelligenz" bei Hegel keine Rede; das Grundschema, dem alles zugeordnet wird, ist bei ihm das ontologische.

Sowohl Schellings wie Hegels Naturmetaphysik ist „monistisch" der Absicht nach, d. h. ist bestrebt, Natur als ein planvolles Ganzes restlos zu fassen. Aber beider Monismen versagen, wie notwendigerweise alle rein monistischen Systeme, angesichts dessen, was die Scholastik das *hic et nunc* nennt, also angesichts des letzten Einzelnen. Das nämlich ist nun einmal „zufällig" für die gewissenhafte Schau. Schellings und

[1]) L. c. von § 308 an. — [2]) L. c. con § 337 an.

Hegels Systeme versagen weiter, weil ihnen das dynamische Prinzip fehlt: bloße Polarität und bloße Dialektik „tun" ebensowenig wie der Satz des Widerspruchs. Der Gedanke realer Evolution wird ja aber von beiden Denkern abgelehnt! —

Mit Wenigem aus der Vergangenheit können heutige Wissenschaft und heutige Philosophie so wenig anfangen wie mit diesen Naturphilosophien. Denn die organische Seite der Natur ist in ihnen viel zu wenig durchgearbeitet, als daß überhaupt klare „Bedeutungs"-fragen auch nur als Fragen herauskommen könnten; und alles, was über die unbelebte Natur gesagt wird, ist, obwohl durchgearbeitet, sachlich auf ganz sicherem Fundament heute in hohem Maße überholt, und zwar mit dem Ergebnis, daß die Dinge, welche Schelling und Hegel als Bedeutungsfragen erscheinen mochten, für uns entweder keine solche Fragen mehr sind oder aber Angelegenheiten, die zum Unentscheidbaren gehören. Den idealistischen Denkern erstanden nämlich ihre Bedeutungsfragen aus der scharfen Abgesondertheit der anorganischen Erscheinungen gegeneinander, im Sinne sog. „Naturkräfte" und individueller Gestaltungen. Nach moderner Lehre nun gibt es hier, wenigstens was das Erste angeht, eine echt kontinuierliche Fülle des empirisch Wirklichen, z. B. bezüglich der Wellensysteme bei Licht, Elektrizität usw., und jene angeblich scharfe Abgesondertheit der „Naturkräfte" gegeneinander gibt es daher nicht mehr, im objektiven Sinne ganz sicherlich nicht. Im einzelnen werden wir darauf an späterer Stelle zurückkommen.

Was aber das Zweite, die individuellen Gestaltungen im Reiche des Unbelebten angeht, welche übrigens als Erde, Sonne, Planeten usw. bei Hegel eine viel größere Rolle spielen als bei Schelling, eine Rolle, die uns freilich meist recht bizarr erscheint, so versteht man am besten, scheint mir, was Hegel hier überhaupt will, was er als Frage sieht, wenn man sich seiner scharfen Stellung gegen Newton zugunsten Keplers erinnert. Er will und sieht hier nämlich wirklich etwas, und zwar dieses: Wir Heutigen werden Newton, d. h. den Begriff des Naturgesetzes kausaler Art, gewiß nicht preisgeben, auch wir aber müssen zugestehen, daß wir aus dem Gesetz nicht verstehen, warum das Besondere, also etwa das Planetensystem, gerade so ist, wie es ist in seiner Besonderheit. Die meisten werden heute sagen, es sei in seiner Besonderheit „zufällig", d. h. es gehe auf die als planlos oder „unganzheitlich" angesehene Urverteilung der Materie zurück. Aber wir wissen das nicht, und als Frage bleibt auch für uns neben aller Erforschung von „Gesetzen" die Aufgabe bestehen, nach Ganzheitszügen in den Besonderheiten des Unbelebten — ganz abgesehen von Harmoniezügen in seiner Gesetzlichkeit — zu suchen[1]). Hegel freilich nimmt ohne Prüfung an, es müsse jede Besonderheit bedeutsam sein. Wir sind bescheidener.

[1]) Vgl. meine Wirklichkeitslehre, 2. Aufl. 1922, S. 154ff.

Seltsam, daß Hegel nun, ebenso wie Schelling, hinsichtlich der organischen Spezifizitäten die Bedeutungsfrage nicht aufwirft und auf diesem Gebiet eigentlich nur Gesetzeshaftes, wie Assimilation, Irritabilität usw. auf seine Weise erörtert. Zwar wissen auch wir hier nicht, daß alles und was alles im Reiche organischer Spezien, Genera, Familien usw. „weltwesentlich" ist, ob das nicht etwa nur die „Typen" sind und allenfalls noch „Klassen" und „Ordnungen". Aber etwas mehr Grund gerade hier, und nicht im Unbelebten, spezifische Wesentlichkeiten zu vermuten, haben wir denn doch wohl.

4. ZWISCHENBETRACHTUNG.

DIE BIOLOGISCHE MORPHOLOGIE.

Angesichts solcher Erwägungen werfen wir, ehe wir den Gang der eigentlichen Philosophie weiter verfolgen, einen kurzen Blick auf die organische Typenlehre, wie sie von den großen französischen Morphologen dieser Epoche und von Goethe ausgebildet und dann von vielen anderen Biologen weitergeführt worden ist.

Am einfachsten geformt ist die Lehre bei Goethe auf botanischem, bei Geoffroy St. Hilaire auf zoologischem Gebiet: es gibt ideell nur „die" Urpflanze, „das" Tier, und die empirischen Verschiedenheiten in beiden Reichen kommen lediglich daher, daß bald dieser, bald jener Teil der ideellen Urform sich hervorstechend ausbildet. Man könnte sagen, daß angesichts dieser Lehre Schelling und Hegel Recht behalten, wenn sie als wesentliche Sonderideen der Natur nur Pflanze und Tier überhaupt zulassen. Deszendenztheoretische Gedanken spielen höchstwahrscheinlich bei Goethe keine, bei St. Hilaire eine vom Modernen jedenfalls stark abweichende Rolle; auf alle Fälle läßt dieser große phylogenetische Sprünge zu und steht in dieser Hinsicht neben Cuvier gegen Lamarck.

Ganz anders ist alles bei Cuvier und später bei Baer. Hier gibt es vier Typen der Tiere (Wirbel-, Weich-, Glieder- und Strahltiere), welche den menschlichen Baustilen verglichen werden können, in deren Rahmen ja auch alles Verschiedene, sei es Hütte, Palast oder Kirche, möglich sei. Eine Idee aber ist ausgeprägt als „Typus" und drückt sich aus in funktioneller und morphologischer „Korrelation" der Teile, d. h. in einem Abhängigkeitsverhältnis zwischen ihnen, das nicht auf unmittelbarer kausaler Wechselbeziehung beruht; daß Wiederkäuer auch Zweihufer sind, ist ein klares Beispiel dafür.

Auf das Genetische läßt sich Cuvier nicht ein, an eine eigentliche Neuschöpfung der Lebenswelt nach jedem Kataklysma hat auch er aber wohl kaum gedacht. Lamarck läßt die organische Genesis, wie man weiß, durch Bedürfnisverwirklichung und Übung, also allmählich, geschehen, nimmt aber, was heute oft übersehen wird, daneben so etwas

wie einen formenden phylogenetischen Trieb, und zwar als das Wesentlichere, an. Das ist wenig klar bei ihm, und seine Anwendung solcher genetischen Lehre auch auf die unbelebte Welt ist sehr phantastisch. Vielleicht darf man sagen, daß es nach Lamarck eine große Fülle von „Ideen" gebe. Was er „Natur" nennt, ist ihr sich zeitlich entfaltender Inbegriff.

Inwiefern nun aber die, nach den einen nur das Allgemeinste, nach den anderen auch das Spezielle an den organischen Gestaltungen betreffenden Baupläne oder Typen Welt-„Ideen" sind, d. h. was am Wirklichen sie eigentlich „ausdrücken", das freilich erfahren wir gar nicht. Aber es soll sich in der Tat um den Ausdruck von Ideen handeln, und zwar gleichgültig, ob, wie bei Lamarck, in deszendenztheoretischem Sinne eine zeitliche Abfolge auf Grundlage der Abstammung voneinander ausdrücklich angenommen wird, oder ob, wie bei Cuvier, dieser Gedanke zum mindestens ganz zurücktritt.

In allen diesen Dingen liegen zwar keine Lösungen, aber doch bedeutungsvolle Fragen vor, die von den Heutigen (mit Ausnahme von Rádl[1])), nicht genügend gewürdigt werden.

Als wichtige Begriffe mögen noch kurz an erster Stelle Analogie und Homologie genannt werden. Die Namen stammen, wie auch noch andere, von R. Owen; den Sachverhalt, der in Frage steht, sah schon Cuvier. Ferner spielt bei Goethe der Begriff Metamorphose, bei ihm und dem Botaniker Braun der Begriff der Spiraltendenz eine große Rolle, ohne daß freilich klar wird, ob es sich nur um ideelle Erfassung oder um dynamische Faktoren handeln soll.

Louis Agassiz vertritt endlich eine pylogenetische Lehre, welche (durch Steinmann und Dacqué) heute wieder in neuer Form belebt zu werden scheint.

In ihrer neuesten Form würde diese Lehre etwa lauten: Es gibt gewisse feste „Typen" im Cuvier-Baerschen Sinne; es gibt aber auch etwas, was ich „Charaktere" nennen möchte, und endlich gibt es innerhalb jedes Typus den geologischen Epochen entsprechende „Zeitformen" (Dacqué), welche freilich in spätere Epochen, zu denen sie eigentlich nicht mehr passen, in einzelnen ihrer Vertreter hinübergerettet werden können. Im Rahmen des Wirbeltiertypus zum Beispiel sind Zeitformen die Fische, Amphibien, Reptilien, Beutler und Plazentarsäugetiere, „Charaktere" aber „der" Pflanzenfresser, „das" Raubtier, „das" schildkrötenartige Wesen, „der" Affe, „der" Mensch. Der „Charakter" Raubtier (und auch Mensch!) geht dann im Laufe der Geo- und Biogenese durch die Zeitformen, rückwärts gerechnet, des Beutlers, Reptils, Amphibiums, ja vielleicht des Fisches, hindurch.

Das alles ist gewiß sehr hypothetisch, aber es ist tief durchdacht.

---

[1]) In seiner Geschichte der biologischen Theorien findet man Näheres.

Freilich sind alle diese Dinge, mit deren Erörterung wir zugleich Allermodernstes vorwegnehmen, nur Vorbereitungen für eine Metaphysik der Natur, aber noch nicht diese selbst. Denn was das nun alles im letzten Sinne „bedeutet", erfahren wir ja noch nicht.

5. SCHOPENHAUER.

A) ALLGEMEINE METAPHYSIK.

Wenn wir uns nach dieser kurzen Abschweifung ins eigentlich Biologische jetzt Schopenhauers Naturmetaphysik zuwenden, so können wir passend mit der Bemerkung beginnen, daß seine Lehre in den allerletzten Grundzügen von derjenigen der bösen „Philosophieprofessoren" durchaus nicht in dem Maße abweicht, wie er es wohl selbst geglaubt hat. Auch bei Schopenhauer ist die Natur in ihren Ausprägungen Ausdruck von etwas Psychischem, um absichtlich ein möglichst unbestimmtes Wort zu wählen. Und auch bei ihm zerspaltet sich ein ursprünglich Eines. Ja, auch bei ihm wird das Wesen dessen, was sich zerspaltet, der Wille bekanntlich, durch Selbstbesinnung vom Philosophen schauend erfaßt. Wir wollen nun aber nicht bestehende Unterschiede der Lehrmeinungen verwischen und wollen sorgfältig vorgehen.

Schelling findet nicht nur durch Selbstbesinnung das Wesen des sich durch immer wiederholte Spaltung Darstellenden, nämlich das Wesen dessen, was er Intelligenz nennt, sondern er meint auch die Notwendigkeit der einzelnen Spaltungsakte und Spaltungsergebnisse und damit die Notwendigkeit des Da- und Soseins der einzelnen Naturverwirklichungen, wenn auch nur in den allergröbsten Zügen, unmittelbar zu erfassen; eben dies ist ja das, was er „intellektuale Anschauung" nennt. Ähnlich Hegel.

Schopenhauer dagegen erfaßt nur das Wesen des sich durch „Objektivation" in „Stufen" Darstellenden selbst, aber rühmt sich nicht, die Notwendigkeit der besonderen Objektivationsleistungen und ihrer Ergebnisse zu erfassen. Kurz: er „deduziert" die Besonderheiten der Natur nicht einmal im Gröbsten.

In dieser Hinsicht ist Schopenhauer sowohl ehrlicher wie auch weiser. Denn wenn auch jeder, der der Welt einen „Sinn", eine „Bedeutung" gibt, diese irgendwie mit „Psychischem", um wieder ganz neutral zu sprechen, in Verbindung bringen wird: Wer kann sich anmaßen, mit seiner Intelligenz, sei sie auch selbst Ausfluß des Höchst-psychischen, dieses Höchst-psychische in seinem vollen Wesen und der ganzen Fülle seiner Möglichkeiten zu erfassen? Solches aber tun Schelling und Hegel (und Fichte), indem sie das Wesen des Ich-Einen durchaus nach Maßgabe des menschlichen Ich bestimmen, ohne dem Gedanken Platz einzuräumen, daß da größerer, grundsätzlich unfaßbarer Wesensreichtum vorhanden sein möchte. Schopenhauer tut es nicht; man möchte

sagen, daß er dem Wirklichen gegenüber demütiger sei als seine Vorgänger Damit hängt auch zusammen, daß Schopenhauers Philosophie weit weniger anthropozentrisch gerichtet ist als diejenige Schellings oder erst Hegels, dem Menschenkultur oder gar die Kultur seines eigenen Staates das Ziel der Welt bedeutet. Den Maßstab liefert freichlich auch für Schopenhauer das Wissen des Menschen von sich selbst, wie es ja nicht anders sein kann; aber es wird doch eben nicht so ohne weiteres die Spezies als Genus gesetzt, und der Mensch ist ihm nur *primus inter pares*.

Die Bemerkung, daß sich Schopenhauer auch durch die viel größere Gründlichkeit seines Naturwissens von seinen „idealistischen" Zeitgenossen unterscheidet, darf endlich am Beschlusse dieser Einleitung nicht fehlen.

B) DIE NATURMETAPHYSIK.

Schopenhauers Wirkliches ist, wie man weiß, der Wille, dessen Wesen auch er unmittelbar zu erschauen glaubt, und zwar der „blinde" Wille, ein Wille, der schlechthin „will". Ich bezweifle, daß der Gedanke vollziehbar ist. Denn „wollen" heißt wesensmäßig stets Etwas wollen; das Etwas aber wird empirisch vom bewußten sog. Denken geliefert und muß doch wohl auch, wenn man das Wollen metaphysisch ins Unbestimmte und Unkennbare erweitert, diesem erweiterten Wollen von seinem entsprechenden, d. h. auch ins Unbestimmte und Unkennbare erweiterten, Korrelat des Wissens geliefert werden. Es gibt hier wesensmäßig keinen „Primat".

Der blinde Wille will sich nun objektivieren, d. h. Sonderformen annehmen, welche sich, im Rahmen der Erscheinung im Kantischen Sinne, als besondere Naturgesetze und Naturformen in Raum und Zeit darstellen. Mit Rücksicht auf die „Erscheinungs"frage ist Schopenhauer bekanntlich durchaus Kantianer, wenn er auch Kants große Kategorientafel auf die einzige Kategorie „Kausalität" zurückführen zu können glaubt. Die letzten Wesenheiten (*essentiae*) der Natur sind also den Subjekten in „Erscheinungs"formen gegebene „Objektivitäten" oder Objektivationen des Willens.

Jene letzten erscheinenden Wesenheiten, welche Schopenhauer gern „Naturkräfte" nennt, liegen selbst „außerhalb des Gebiets der ätiologischen Erklärung"; das „Naturgesetz" ist „die unwandelbare Konstanz des Eintritts der Äußerung einer solchen Kraft, so oft die bekannten Bedingungen dazu da sind"[1]). Diese Bedingungen heißen „Ursache" im engsten Sinne des Wortes, falls „derjenige Zustand der Materie, welcher einen anderen mit Notwendigkeit herbeiführt, selbst eine ebenso große Veränderung erleidet, wie die ist, welche er verursacht, welches durch die Regel „Wirkung und Gegenwirkung sind sich gleich" ausgedrückt wird"[2]). Andernfalls heißen sie „Reiz". Die Ursache herrscht im Gebiet

[1]) Welt als Wille und Vorst. I § 17; ähnlich § 27. — [2]) l. c. § 23.

der unbelebten, der Reiz im Gebiet der belebten Natur. Naturkräfte, z. B. „die Schwere", dürfen also nie „Ursache" genannt werden; beim Falle z. B. ist vielmehr „die Nähe der Erde die Ursache, indem diese den Stein zieht"[1]). Malebranche „hat recht: jede natürliche Ursache ist nur Gelegenheitsursache", wobei Schopenhauer freilich die theologische Wendung des französischen Denkers nicht mitmacht.

Die Naturkraft steht überall in der Natur auf derselben logischen Stufe wie „des Menschen unergründlicher, bei aller Erklärung seiner Taten aus Motiven" (welche hier an Stelle der „Reize" treten), „vorausgesetzter Charakter"[2]).

Immer wieder[3]) kommt Schopenhauer auf den Satz zu sprechen, daß die Naturkräfte nicht aufeinander zurückführbar seien. Die Selbstgesetzlichkeit des „Lebens stelle nur einen besonders krassen Fall dieser Unzurückführbarkeit vor, denn der Versuch, die ‚Lebenskraft', welche die Kraft der unorganischen Natur benutzt und gebraucht, jedoch keineswegs aus ihnen besteht, so wenig wie der Schmied aus Hammer und Amboß", der Versuch, die Lebenskraft auf physikalische und chemische Kräfte zurückzuführen, ist allerdings besonders widersinnig. Aber, wie gesagt, überall im Reiche der Natur gilt die Lehre von der Unzurückführbarkeit der Wesenheiten: Chemismus, Elektrik, Thermik, Mechanik sind jeweils durchaus eine Sache für sich, eine besondere Willensobjektivität.

Hier finden wir unseren Denker durchaus auf den Bahnen Schellings und Hegels, welche, von Ostwald und seiner qualitativen Energetik später noch einmal auf kurze Zeit betreten, jetzt wohl endgültig verlassen sind. Jene Lehre war ein letzter Ausläufer des Panvitalismus des Aristoteles und der „Formen"lehre der Scholastik.

Auf der höchsten Objektivitätsstufe zündet der Wille sich ein Licht an: das Bewußtsein schafft er sich, ausgeprägt in der Tierwelt und in seiner höchsten Form, soweit uns bekannt ist, dem Menschen. Die Welt, „bisher bloß Wille, ist nun zugleich Vorstellung"[4]).

Nun erst erfaßt der Wille das Wesen seiner selbst und seines Werkes; nun erst kann er auch sich selbst und sein Werk nicht wollen und dadurch Erlösung schaffen. Doch überschreitet Schopenhauers Erlösungslehre natürlich den uns zugewiesenen Rahmen.

Nicht ganz klar werden im Rahmen von Schopenhauers Bewußtseinslehre insbesondere zwei Dinge: die Frage, wie das Bewußtsein zum Großhirn stehe, und die Frage, ob das Bewußtsein als solches irgendwie wirke und nicht bloß da sei.

Vielleicht darf man sagen, es „erscheine" nach Schopenhauer ein Bewußtsein A einem anderen Bewußtsein B in Form des Großhirns. Dasselbe Verhältnis würde auch z. B. für Geschlechtstrieb und Geschlechtsorgan usw. gelten; hier würde natürlich eine unbewußte Willensseite erscheinen. Aber im Sinne des modernen psycho-mechanischen Parallelismus wäre jenes „Erscheinen" des Bewußtseins als Großhirn doch wohl nicht zu denken, da unser Denker sich so scharf gegen die Mechanisierung der Lebensphänomene als Naturphänomene ausspricht. Das Hirn als materielles System im

[1]) l. c. § 26. — [2]) l. c. § 24. — [3]) L. c. § 24, 27, 32. — [4]) L. c. § 27.

Rahmen des Erscheinenden wäre kein „mechanisches" System im strengen und engen Sinne.

Und was das Zweite angeht, so muß das Bewußtsein doch wohl als wirkend, nämlich als auf andere Seiten des Willens, von dem es ja selbst eine Seite ist, wirkend gedacht werden; sonst könnte nicht durch das Bewußtsein der Wille zur Umkehr bestimmt werden. Das alles bleibt aber, wie gesagt, dunkel, ebenso wie die Frage, ob das Bewußtsein, welches ja „Selbst"bewußtsein ist, d. h. auch sich selbst weiß, sich in diesem Sichselbstwissen erscheinungshaft oder an sich, d. h. so wie es metaphysisch ist, erfaßt.

Die in der Natur bestehende wechselseitige Harmonie, z. B. zwischen den Geschlechtern, im Rahmen der Willensleistungen usw., sieht Schopenhauer mit besonderem Nachdruck als Kronzeugen dafür an, daß es „ein Wille ist, der in allen Teilen der Natur erscheint" [1]). Eine Monadenlehre wird dadurch implicite scharf abgelehnt. Die Frage, wie es zu den individuellen Erscheinungen denn überhaupt komme, wird durch den Satz, daß Raum und Zeit die *principia individuationis* seien, ebenso wenig befriedigend erledigt, wie durch die entsprechende Lehre des Thomas, welche der Materie (s. oben S. 23) diese Rolle zuweist.

Ist doch die Lehre von dem Verhältnis des „Einen" zu dem „Vielen" noch nie einigermaßen befriedigend beantwortet worden, zumal wenn das allerletzte „Viele", das eigentliche *hic et nunc*, die *haecceitas*, in Frage kommt. Es ist schon ein Verdienst, wenn, wie bei Thomas, den Monadologisten und Schopenhauer, die Frage überhaupt aufgeworfen wird; Spinoza, Schelling und Hegel gehen, der letzte in souveräner Verachtung, wie wir wissen (S. 58), an ihr vorbei.

Eine eigentliche metaphysische Erklärung dafür, daß die Natur, die organische zumal, gerade so ist, wie sie ist, wird nun, nach allem, also auch von Schopenhauers Willensphilosophie nicht geliefert. Da der Wille „blind" sein soll, kann es einen eigentlichen Plan hier auch wohl kaum geben. Man fragt sich freilich, wie der „blinde" Wille denn am Schluß dazu komme, seine Blindheit aufzuheben. Das kann doch wohl nicht gut aus Blindheit, d. h. unbildlich gesprochen, aus Zufälligkeit, entspringen.

Es ist eine Gefahr aller Metaphysik größten Stils, im Grunde nur ein logisches Schema, eine Klassifikationspyramide von Begriffen, zu liefern, ein Schema, das mit ein klein wenig echt metaphysischer, auf das *Quale* eines Wirklichen gehender Zutat versehen wird. Schon Plotin ist dieser Gefahr nicht entgangen, ebenso wenig Spinoza und Hegel. Leibniz, Schelling und Schopenhauer (sowie Hartmann) kommen etwas weiter im echt Inhaltlichen. Man wird bemerkt haben und später bei der Erörterung von Hartmanns Philosophie noch stärker inne werden, daß ihnen gerade die strenge Berücksichtigung der Natur (und des Seelischen) die Tore zu dieser Mehrleistung öffnete.

[1]) L. c. § 28.

6. EINIGE ISOLIERT STEHENDE DENKER.

A) HERBART.

Mit Herbart kann sich eine Metaphysik der Natur, die auf das heute noch Lebendige und Wirkende gehen will, nur kurz befassen. Mag er pädagogisch heute noch bedeutsam sein, mag man seine Lehre vom intelligiblen Raum, überhaupt seinen kritischen Realismus schätzen und ebenso seine Methode, durch eine Art von Dialektik, aber nicht im Hegelschen Sinne, aus den unklaren Begriffen, welche der Alltag von „Ding", „Veränderung", „Kausalität" usw. besitzt, klare und deutliche Begriffe herauszukristallisieren: seine Naturphilosophie gilt uns heute eben wenig wie seine psychologische Mechanik.

Das letzte Wirkliche sind monadenartige Wesen, die er „Reale" nennt; alle Veränderung betrifft die Realen nicht ihrem Wesen nach, sondern geht nur ihre Selbstbehauptung gegen Störungen an. Was eigentlich gestört und behauptet wird, ist nicht klar. Die Materie wird Kantisch konstruiert. Zum Verständnis der organischen Zweckmäßigkeit ruft Herbart unmittelbar den theistischen Gott zu Hilfe.

B) FECHNER.

Auch Fechner wirkt nicht mehr lebendig auf die heutige Metaphysik der Natur; denn über einen fundamentalen Widerspruch in dem System dieses menschlich so sympathischen Denkers kommen wir nicht gut hinweg, einen Widerspruch, der seine großen Verdienste um die Psychophysik freilich nicht schmälern kann.

Im Gegensatz zu Herbart ist Fechner Panpsychist und ein strikter Gegner jeder Monadenlehre. Aber seine Lehre ist mehr menschlich-gefühlsmäßig als streng logisch ausgestaltet und eben nicht frei von ungesehenen Schwierigkeiten und Widersprüchen. Gottes Geist durchflutet alles; daher ist alles beseelt, was irgendwie einen Komplex der materiellen Elemente darstellt, auch die Erde, die Gestirne; nicht aber die Atome als einzelne. Wie könnte die Erde, wenn sie nicht selbst beseelt wäre, Beseeltes aus sich hervorsprießen lassen? Es findet ein fortwährendes Hin- und Herfluten des Seelischen zwischen seinen universelleren und seinen spezifizierteren Ausprägungen statt.

Auf dem Gebiet der Psychophysik lehrt Fechner den bekannten Parallelismus; da ist also das persönliche Bewußtsein dem individuellen materiellen Hirn und seiner Mechanik parallel zugeordnet. Nun soll es aber auch persönliche Unsterblichkeit geben! Wie kann das möglich sein, wo doch die Leiche sich auflöst und wo doch jeder materiellen Konstellation jeweils ihre Seele zugeordnet sein soll?

Diese Widersprüche sind, wie wir meinen, der Grund dafür, daß Fechners Metaphysik vielleicht auf gewisse schwärmerische Gemüter, aber fast gar nicht auf den Gang der wissenschaftlichen Philosophie ge-

wirkt hat. Man kann eben nicht einen Konstellationspanpsychismus mit der Lehre von der persönlichen Fortdauer vereinigen.

C) COMTE.

Kurz gedacht muß auch eines bedeutenden französischen Philosophen hier werden. Zwar liegt das Hauptverdienst August Comtes in seinem Versuch einer Klassifikation der Wissenschaften. Aber eben diese schließt doch ein gewisses naturmetaphysisches Bekenntnis ein, indem eben jede in der Stufenleiter der Wissenschaften neu auftretende Disziplin es mit einer dem bisher Behandelten gegenüber neuer Weltwesenheit zu tun hat, so daß Comte also, wenigstens implicite, das Belebte als nicht zurückführbar auf das Unbelebte ansieht. Denn Biologie steht über Physik und Chemie. Doch genügt diese kurze Bemerkung, denn Metaphysik ist ja nach unserem „Positivisten" überhaupt ein Stadium der Philosophie, das überwunden werden soll und, seiner Ansicht nach, bereits nahezu überwunden ist.

7. ABSCHLUSS DER EIGENTLICHEN GESCHICHTLICHEN BETRACHTUNGEN.

A) ALLGEMEINES.

Es folgt jetzt, soweit Naturmetaphysik in Frage kommt, die materialistische Periode, auf welche wir später einen zusammenfassenden Blick werfen werden, und es folgen dann noch, ehe wir die Schwelle zum Neuesten überschreiten und damit die eigentliche „Geschichte" der Naturmetaphysik verlassen, zwei Denker, denen beiden lebendige Wirksamkeit bis in die Gegenwart hinein zugesprochen werden muß, wenn auch bei dem einen von ihnen, bei Lotze, die eigentlich naturmetaphysische Bedeutung an zweiter Stelle, anderem gegenüber, steht. Bei dem anderen, E. Hartmann[1]) ist dafür gerade das Naturmetaphysische von ganz grundlegender Bedeutung, womit nicht gesagt werden soll, daß nicht auch vieles andere an seiner Philosophie grundlegend, und zwar im wahrhaftigsten Sinne Grund legend sei, mag es auch seine eigentliche Wirksamkeit noch gar nicht einmal entfaltet haben.

Beide Denker gehören nicht zu denen, die sich wie so viele ihrer Vorgänger von der vorausgegangenen Jahrhundertwende mit ihrer „Genialität" brüsten. Sie sind Kinder eines gewissenhaften Zeitalters. Und doch gehen auch sie auf das Letzte. Gerade daß sie es vorsichtig und gewissenhaft tun, ist ihr Verdienst. Und ihr zweites Verdienst ist, daß sie, wie übrigens auch schon Schopenhauer, gründliches Einzelwissen und nicht nur so ein Wissen obenhin besitzen.

[1]) Ich lasse das „von" bei dem klassisch gewordenen Verstorbenen jetzt fort. Wir sagen auch nicht „von" Goethe. Der Vorname muß jedoch, wegen eines bedeutenden neueren Erkenntniskritikers, beigefügt werden.

Von beiden Denkern wird, im Hinblick auf die unbelebte Natur, die wirklich moderne Wissenschaft verwertet. Was das im einzelnen heißt, erörtern wir erst später, angesichts noch vollendeterer neuester Wissenschaftsformen, als sie jenen zur Verfügung standen. Denn es ist ja im großen und ganzen bekannt, um was es sich handelt: der Unitarismus der Dynamik alles Unbelebten ist es, der in Frage steht; es gibt nicht mehr, wie für Schelling, Hegel, Schopenhauer, verschiedene, aufeinander völlig unzurückführbare qualitative „Naturkräfte" in der unbelebten Welt, sondern alle Gebiete der Physik, heute sogar einschließlich der Chemie, sind nur quantitativ unterschiedene, in sich stetige Abwandlungen einer Urgesetzlichkeit, und die auf subjektivem Boden allerdings bestehenden qualitativen Besonderheiten, ja Klüfte unter und zwischen den verschiedenen Feldern des Unbelebten sind lediglich psychophysisch bedingt. Das war gewiß eine alte Lehre; aber sie war von den Philosophen der idealistischen Periode vergessen worden.

B) LOTZE.

Die vornehmlichste historische Bedeutung Lotzes berührt nicht eigentlich unsere Probleme. Sie liegt bekanntlich einmal in der Einführung der Begriffe „Wert" und „gelten", welche freilich neben einer fördernden Wirkung auch die bedenkliche Folge gehabt haben, daß man Worte für Lösungen nimmt. Zum anderen liegt sie darin, daß Lotze in einer Zeit philosophischen Tiefstandes die Stetigkeit einer echten kritischen Philosophie gewahrt hat. Aber eine gewisse bedeutsame Rolle spielt Lotze auch im Rahmen einer Metaphysik der Natur.

Lotze ist kritischer Realist, ähnlich wie Herbart. Das Wirkliche ist nicht nur, sondern ist auch in gewissem Grade erkennbar. Dem Raumhaften in der Erscheinung zum Beispiel entspricht etwas ganz Bestimmtes im Intelligibelen.

Seine Naturauffassung ist, wenn man auf das Allerwesentlichste geht, und von Nebensachen, z. B. der Auffassung der Materie, absieht, diejenige des Descartes: Die Welt, einschließlich aller Lebensphänomene, bis zur Morphogenese und Physiologie des Menschen hinauf, erscheint als mechanisches System; nur in den Willenshandlungen des Menschen wird der Allmechanismus durchbrochen.

Das Wort „Mechanismus" wird im engeren Sinne, also Newtonisch, genommen, nicht nur als eindeutig bestimmtes notwendiges Geschehen überhaupt. Die Welt, ohne den handelnden Menschen, ist also bei Kenntnis der dynamischen Urkonstellation der Materie — (oder ihrer Konstellation in irgendeinem Augenblick) — und bei Kenntnis der Gleichungen der Dynamik restlos erfaßt. Aber der Mechanismus ist für Lotze der Ausdruck eines Weltplanes, einer Teleologie der Welt. Der Naturmechanismus, ohne den wollenden Menschen, ist also Maschine, und zwar eine ganz bestimmt „eingestellte" Maschine: die Ideenwelt er-

scheint in Form einer Abfolge mechanischer Zustände. Ein Eines drückt sich in ihr aus. Transeunte, d. h. von Ding zu Ding übergreifende Kausalität ist daher nur scheinbar transeunt. Das Viele ist ja Ausdruck des Einen, und so ist denn das, was als übergreifende Einzelkausalität erscheint, in Wahrheit immanente Kausalität in diesem Einen, in dieser einen großen seelischen in Form des Mechanismus „erscheinenden" Monade.

Man kann, muß es freilich nicht, eine solche Lehre schon aus Kant herauslesen. Viele Neukantianer haben sie, wie wir sehen werden, später vertreten und vertreten sie zum Teil noch heute, und zwar ganz konsequent.

„Ganz konsequent" ist bei Lotze die Lehre von dem eine allgemeine Teleologie ausdrückenden Naturmechanismus nicht. Eine Ausnahme läßt er ja, wie wir gesagt haben, zu; und er sieht nun nicht, daß diese eine Ausnahme, bis zu Ende gedacht, Folgen haben muß, welche die gesamte Lehre vom teleologischen Naturmechanismus notwendig zu Fall bringen! Man erwäge folgendes:

Zwischen Seele und Materie soll es Wechselwirkung geben. Das sei sehr wohl denkbar, sagt unser Denker. Denn erstens gälte der Satz, daß nur Gleiches auf Gleiches wirken könne, überhaupt gar nicht notwendigerweise, und zweitens seien Seele und Materie doch gar nicht einmal so ungleichartig in bezug aufeinander, denn Materie ist ja erscheinender Ausdruck von Überseelischem.

Lotze und fast alle, die ihm folgten, haben die Folgen solcher Lehre für die Theorie vom teleologischen Natur-Allmechanismus nun eben nicht ganz klar übersehen:

Der teleologische Allmechanismus nämlich fällt bei ihrer Annahme rückhaltlos, und nur ein Mechanismus, der gar nichts auf der „anderen Seite" mehr „ausdrücken" kann, bleibt in Bruchstücken übrig! Ausdrücken könnte nämlich — (ich sage nicht „kann") — ein Allmechanismus etwas Teleologisches allenfalls, wenn er wirklich strengste Maschine ist, Präzisionsmaschine bis ins letzte, um es kurz zu sagen. Das aber heißt, daß in einem echt teleologischen Mechanismus jede letzte Einzelheit des Seins und Werdens in der Weltenmaschine vorgesehen sein müßte. Ist auch nur die geringste Störung, d. h. hier Änderung, in der Weltenmaschine von „außen" her eingetreten, so ist es mit ihrem Eingestelltsein und damit mit ihrer Ausdrucksleistung von Teleologie aus, restlos aus. Denn eine Störung in einer eingestellten absoluten Präzisionsmaschine stört alles in ihr. Nun soll aber jede Willenshandlung jedes Menschen einen Eingriff in die Weltenmaschine bedeuten. Fortwährend geschieht also etwas mechanisch Nicht-vorgesehenes in ihr. Auf Nicht-vorgesehenes aber kann die Maschine doch nicht „eingestellt' sein, und so ist denn schon mit einer einzigen Willenshandlung, wenn sie im Sinne psychophysischer Wechselwirkung gefaßt wird, ganz abgesehen von echter „Freiheit", der teleologische Allmechanismus bereits gefallen. Nur auf der Grundlage eines psychophysischen Parallelismus wäre er logisch im Prinzip zu halten; davon reden wir später. Man könnte vielleicht meinen, daß Regulationseinrichtungen mit Rücksicht auf Störungen in der Weltenmaschine ebenfalls vorgesehen seien. Aber doch eben höchstesn auf ganz Bestimmtes; ja, nur auf von der Maschine selbst ausgehende Störungen, in welchem Falle sich die Maschine nach vorgesehenem Plane selbst stören würde, um sich dann selbst zu regulieren. Solch seltsames Geschehen aber wäre bei psychophysischer Wechselwirkung doch sicherlich nicht vorhanden, denn sie bedeutet eine „Störung" des Weltmechanismus von „außen" her.

C) E. HARTMANN.

Wir kommen zum letzten der historisch gewordenen Naturphilosophen, zu E. Hartmann, welcher einer der bedeutendsten von allen ist.

a. Hartmanns Naturwissen.

Einleiten müssen wir die Erörterung seiner Naturmetaphysik in doppelter Weise: erstens durch ganz kurze Darlegung der ihm zur Verfügung stehenden positiven Ergebnisse der empirischen Naturwissenschaft, und zweitens durch eine kurze Schilderung seiner großen Metaphysik.

Das erste ist gerade bei Hartmann ganz unbedingt notwendig. Denn er kennt jene Ergebnisse wirklich und ganz im einzelnen; seine Lehre geht nicht an ihnen vorbei und begnügt sich auch nicht mit oberflächlichem Erfassen, sondern geht bewußt durch sie hindurch. Gibt er doch seine Metaphysik als „induktiv", im tieferen Sinne des zweideutigen Wortes, aus: seine Metaphysik soll Prinzipien aufstellen, welche alle Erfahrungstatsachen mitsetzen, d. h. erklären. Gewiß waren Leibniz und Schopenhauer hier ebenso gewissenhaft wie Hartmann gewesen; aber ihr Naturwissen konnte sich an Reichtum mit dem seinen nicht vergleichen, weil eben in jenen Zeiten ein großer „Reichtum" gar nicht da war. Sind doch die neueren Naturwissenschaften ganz wesentlich ein Erzeugnis der Zeit von etwa 1800 an.

In Hartmanns Jugend fallen der Beginn der sachlich gegründeten und nicht nur spekulativen Mechanisierung der Physik, zumal in Form der mechanischen Wärmetheorie, und der Darwinismus; in seine mittlere Zeit fällt der kurze Rückschlag gegen die Mechanisierung der Physik, welche wir qualitative Energetik nennen; in sein Alter fallen Radioaktivität, Unifizierung von Physik und Chemie sowie auf biologischem Gebiete die experimentelle Morphologie und der Neovitalismus.

Alles hat Hartmann sich gewissenhaft im einzelnen angeeignet, am wenigsten noch vielleicht die in seine letzten Jahre fallenden Unifizierungsversuche im Rahmen der gesamten Abiologie; zu allem hat er selbst gründlich Stellung genommen auf dem Boden der eigentlichen Wissenschaft. Behandeln wir doch Hartmann bloß, weil er eben schon verstorben ist, an dieser Stelle, also vor der eigentlichen „Moderne". Er ist so „modern" wie nur einer von den Lebenden, und zwar auf jedem Gebiete.

Was er also, wenigstens in seinen letzten Werken, metaphysisch verwerten konnte und verwertet hat, ist kurz dieses:

Auf anorganischem Gebiete die Lehre, daß es nur eine „Physik" gibt, welche die Chemie als ein Kapitel der Elektrik mit umschließt. Die sogenannten „Naturkräfte" im Reiche des Unbelebten waren als Wesentlichkeiten beseitigt, d. h. auf quantitative und konstellative Unterschiede im Rahmen eines Urwirkungsprinzips zwischen letzten Einheiten zurückgeführt. Zwar war jenes Urwirkungsprinzip nicht das restlos befriedigende Newtons, sondern das dem Logiker stets eine Vorläufigkeit bleibende Maxwells, d. h. der Elektrodynamik. (Die Relativitätstheorie hat Hartmann nicht mehr gekannt.) Aber es war doch ein anorganisches Urprinzip da, die alten Qualitätsunterschiede waren gleichsam zu Stufenunterschieden im Rahmen des Materiell-dynamischen geworden; und Hartmann selbst gab trotz allem die Hoffnung auf einen endgültigen Sieg des echten Newtonischen Dynamismus nicht auf.

Biologisch kannte Hartmann die Deszendenztheorie als allgemein angenommene Hypothese von höchstem Wahrscheinlichkeitsgrad; den Darwinismus, also die besondere mit Zufall, Kampf ums Dasein und natürlicher Auslese arbeitende Form jener allgemeinen Lehre, erkannte er von Anfang an als zwar nicht falsch, aber als nicht fundamental. Er erlebte den Zusammenbruch des Darwinismus als einer Primär-, nicht als einer Sekundärtheorie, und den Sieg des theoretisch, wenn schon ohne unwiderlegliche Gründe, von allem Anfang an von ihm selbst vertretenen Vitalismus, der freilich erst etwa um 1900 durch das embryologische Experiment und durch Begriffsanalyse seine endgültigen sachlichen und naturologischen Fundamente erhielt.

Gerade hier ist Hartmann Prophet des Wahren gewesen, ebenso wie auf dem Gebiet der Psychologie, wo er auch als erster Moderner die Lehren von der Inaktivität des Bewußtseins, vom Ungenügen der Assoziationslehre, von der Notwendigkeit der Annahme eines Un- und Unterbewußt-Seelischen vertreten hat.

b. Die große Metaphysik.

Der philosophischen Grundhaltung nach ist Hartmann transzendentaler Realist. Es gibt für ihn ein Wirkliches, welches in Form des Erfahrungsinhaltes erscheint. Und zwar gilt ihm jede Erfahrungsbesonderheit, ähnlich wie Herbart und Lotze, als Anzeichen einer Besonderheit des Wirklichen; ja das Zeitliche wird nach ihm überhaupt nicht erscheinungshaft, sondern so, wie es ist, erfaßt, in gewissem Sinne auch der Raum. So ist also eine unmittelbare, die Erfahrung gleichsam auf ein neues Blatt überschreibende Metaphysik möglich, sehr im Gegensatz zu Kant. Aber die so gewonnene Lehre vom Wirklichen, insofern es der Erfahrung als seiner Erscheinung unmittelbar entspricht, läßt sich hypothetisch in hohem Maße erweitern. Gerade hier scheut sich Hartmann nun nicht, bis zu den höchsten Höhen eines modernen Neuplatonismus vorzudringen.

Die dem Ich erscheinende Welt heißt bei Hartmann die „subjektiv ideale Sphäre"; ihr wirkliches, ebenfalls, wie gesagt, in den Rahmen der Zeit und in gewissem Sinne auch des Raumes eingebettetes, Korrelat die „objektiv reale". Diese objektiv reale Sphäre ist also bei Hartmann schon etwas Wirkliches; sie ist metaphysisch, wenn man alles so nennt, was „an sich" existiert. Hartmann selbst freilich nennt „metaphysisch" nur Aussagen über den höchsten Einen Seinsgrund des „objektiv Realen" welches sich nach ihm in die hier waltenden Vielheiten gleichsam zerlegt hat.

Das Erste war das „Unbewußte", ein Ineinander von Wille und Intellekt. Mit Recht hat man diese Lehre eine Synthese von Schopenhauer und Hegel genannt. Den „blinden" Willen als alleiniges Prinzip lehnt Hartmann mit Recht deshalb ab, weil man nicht wollen könne ohne ein Bestimmtes, das Gedankeninhalt sei, zu wollen; ein bloß logischer Prozeß anderseits entbehrt der Dynamik. Das Wort „Wille" kann aber um so eher für die dynamische Seite des obersten Weltprinzips stehen, als nach Hartmann auch das eigentlich Effektiv-dynamische am menschlichen Willen von unbewußter Art ist.

Durch völlig freien Entschluß des Willens im Unbewußten soll es

nun geschehen sein, daß dieser sich zerlegte und zur Welt, zur „objektiv realen Sphäre" ward. Das Eine wird so Vieles. Alle einzelnen Schritte dieses Prozesses sind durch die logische Seite des Unbewußten determiniert; frei war, ganz wie bei Schelling in seinem Alter, nur sein Beginn. Da das Eine (unbewußt) seelisch ist, ist auch das Viele letzthin seelisch, auch die Materie. In seinen ersten Zerlegungsphasen bleibt es unbewußt seelisch, wie sein Ursprung es war; aber in seiner späteren Phase schafft es sich, ganz wie bei Schopenhauer, ein Licht, das Bewußtsein. Mit Hilfe des Bewußtseins in seiner höchsten Form, dem menschlichen, welches Hartmann zum Großhirn in eine Beziehung setzt, die nicht ganz klar wird, erkennen nun Teile des Einen das grundsätzlich Schlechte der aus Zwiespalt geborenen Welt des Vielen. So kann der Einzelwille zur Umkehr veranlaßt werden; dadurch aber wird in mystischer Weise die gesamte Welt als zum Verschwinden gebracht angesehen, und das Unbewußte verharrt nach endgültiger Überwindung der inneren Zwiespältigkeit in seliger Ruhe.

c. Die Naturmetaphysik.

Soviel skizzenhaft über Hartmanns große Metaphysik. Unsere Aufgabe ist es nun, die Rolle, welche Natur in seinem System im einzelnen spielt, klar herauszuarbeiten. Sie spielt eine große Rolle in ihm; ist Hartmanns höchste Metaphysik doch durchaus an der Hand seines Naturwissens erwachsen, ja entstammt doch der Hauptbegriff seiner Lehre, der des Unbewußten, geradezu seinem Naturwissen selbst.

Denn das „Unbewußte" soll trotz seines Namens wissend sein, nur nicht in der Form, in welcher „Ich" als bewußter weiß. Hartmann vergleicht sein Wissen mit dem der Instinkttiere, z. B. der Insekten, auch zieht er das empirisch seltene Phänomen des menschlichen Hellsehens heran. Das Unbewußte wird geradezu als all-hellsehend bezeichnet; es weiß alles.

Hier liegt insofern eine Schwierigkeit vor, als man nicht recht begreift, wozu eigentlich das Unbewußte, wenn es unbewußt allwissend ist, in seinen höchsten empirischen Ausprägungen eines Bewußtseins bedarf. Und die Schwierigkeit wird noch größer dadurch, daß ja nach unserem Denker stets nur das Unbewußte in seiner empirischen Naturausprägung das eigentlich Wirkende ist, während Bewußtsein nach ihm jedes dynamischen Wesens bar ist. Die eigentlich dynamische Rolle des Bewußtseins wird also bei Hartmann nicht klar.

Auf unterster Stufe stellt sich das Unbewußte der Erfahrung als Materie dar. Die Materie zerfällt, ganz wie bei Kant und bei Boscowich, in Kraftstrahlen aussendende Punkte, ist aber nicht korpuskular gebaut. Jene Kraftpunkte setzen erst den Raum, welcher also nicht etwa vor ihrem Dasein als „leerer" Raum besteht. Daß dabei ein Raum herauskommt, wird auf die Einheit des höchsten Grundes zurückgeführt.

Die Kraftpunkte heißen „materisierend", d. h. die Erscheinung der Materie darstellend. Alle materisierenden Kräfte haben ein Potential, d. h. wirken nach dem Newtonschen Prinzip. Hartmann glaubt, die gesamte Naturlehre vom Unbelebten in Newtownismus auflösen zu können.

Aber die Natur erscheint nun nicht etwa wie bei Lotze in ihrer Gesamtheit (mit Ausnahme des Menschen) als mechanisiertes Allsystem. Neben den materisirenden Kräften mit ihren Potentialen gibt es „Ober-Kräfte" ohne Potential, welche als „individualisierende" die materisierenden Kräfte benutzen, und zwar im Reich des Organischen. Hartmann war schon in seiner Jugend entschiedener Vitalist, wenn auch anfangs wohl ohne endgültig entscheidende Sondergründe, die ihm erst von den neunziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts an, von der experimentellen Biologie geliefert wurden.

Die individuierenden Oberkräfte sind einander übergeordnet, und zwar sogar in ein und demselben organischen Individuum. Auch kann in einem Individuum mehreren Oberkräften Bewußtsein zugeordnet sein. Im Menschen gibt es jedenfalls mehrere einander über- und untergeordnete Bewußtseine, deren höchstes Beigabe derjenigen Oberkraft ist, welcher das Großhirn sein Dasein verdankt.

Im Lebendigen wird der Naturmechanismus also überall durchbrochen, und zwar denkt sich Hartmann diesen Vorgang nach Art des Descartes: die Lebensagentien üben eine drehende, nicht eine Impulse gebende Wirkung auf die Materie aus. So wird im ganzen der Satz von der Erhaltung der Energie gewahrt, wenn auch (gegen Leibniz) seine besondere Gültigkeit für jede Raumesachse für sich genommen durchbrochen wird. Energie wird aus einer Achse des Raumes in die andere „verlagert". Mit Recht fügt unser Denker die Bemerkung bei, daß die drehende Wirkung der Vitalagentien sich auf Systeme von materiellen Elementen beziehen müsse; würde nur ein Atom mit seinen vom Zentrum gleichermaßen nach allen Seiten ausstrahlenden Kräften gedreht, so bliebe ja alles beim alten.

In den verschiedenen organischen Gebilden stellt sich also das denkend-wollende Unbewußte in verschiedener Weise dar. Weshalb es sich gerade in diesen und in keinen anderen Formen darstellt, erfahren wir freilich ebensowenig wie bei Schelling, Hegel und Schopenhauer. Es scheint, als probiere gleichsam das Unbewußte so lange, bis es endlich im menschlichen Bewußtsein sein Ziel findet, das heißt das, was ihm zur Erlösung dienen kann. Aber dieses Probieren wäre determiniert, denn frei ist ja nur der erste Entschluß des Unbewußten zur Welt.

d. Die Kausalitätsformen.

Daß Hartmann den psychophysischen Parallelismus in seiner üblichen, nämlich in der psycho-mechanischen Form nicht annehmen kann, ist nach dem Gesagten selbstverständlich. Der Organismus ist

ja gar kein mechanisches System, also kann auch einem Hirn-„mechanismus", den es gar nicht gibt, das bewußte Erleben nicht „parallel" gehen.

Aber einen psycho-physischen Parallelismus im allgemeinsten Sinne des Wortes lehrt Hartmann trotzdem, wenn er auch das Wort nicht verwendet. Er unterscheidet erstens zwischen isotroper und allotroper, zweitens zwischen interindividueller und intraindividueller Kausalität. Isotrop ist Kausalität im Bereiche des Unbewußten, allotrop ist sie, wenn sie statt hat zwischen Unbewußtem und Bewußtem. Die beiden andern Termini verstehen sich von selbst. Was den Menschen angeht, so äußert sich also in seiner Morphogenese und seinem Gebahren isotrope interindividuelle Kausalität, insofern die potentialfreie Oberkraft von der unbewußten Materie her affiziert wird und umgekehrt diese affiziert; allotrope intraindividuelle Kausalität aber zeigt sich an ihm dort, wo seine unbewußte Vitalgrundlage sein Bewußtsein beeinflußt. Wir würden hier im zweiten Falle freilich das Wort „Kausalität" vermeiden und, wie schon gesagt, von psycho-physischem, aber freilich psycho-vitalem oder psycho-entelechialem Parallelismus reden: das bewußte Erleben geht der vitalen Dynamik „parallel".

Hartmann ist Gegner jeder strengen Monadenlehre und, ähnlich wie Lotze, führt er aus, daß Kausalität nur auf der Grundlage eines Einen verständlich ist. Die Monadenlehre des Leibniz ist ja der prästabilierten Harmonie wegen auch nicht eigentlich „streng", und selbst Herbart vereinigt seine „Realen" schließlich im Gedanken des Theismus.

e. Die Finalität.

Sehr Bedeutsames hat unser Denker über Finalität gesagt, welche ihm nach der Substanz die vornehmste Kategorie ist. Finalität schließt Kausalität ein, und zwar ist im letzten Grunde der Weltprozeß ein großer finaler Akt, der sich zwar in finale Sonderakte gliedert, und deren Träger, falls sie mit Bewußtsein begabt sind, fälschlich ihr Ziel für „das" Ziel halten. Aber dem Weltprozeß liegt nichts am Individuum, nicht einmal am menschlichen; das Individuum wird rücksichtslos dem Einen Plane geopfert.

Da alles Einzelne aus dem einen Überpersönlich-finalen stammt, so haben selbst dessen unterste Emanationsprodukte ihre finale Seite, und es werden z. B. die Minimumprinzipien der Mechanik und Physik in diesem Sinne aufgefaßt.

Wir bringen jetzt noch einiges Einzelne über die Verankerung der materisierenden und der individuierenden Naturkräfte in dem Einen Unbewußten, und zwar legen wir Hartmanns tiefstes Werk, die „Kategorienlehre", zugrunde[1]).

„Die hinzutretenden dynamischen Einflüsse sind ihrer Wesenheit nach ebenso unräumlich, wie es die Atomkräfte sind, ihrem Wirken nach ebenso räumlich wie diese, nur in anderer Weise. Während die räumliche Wirksamkeit der Atomkräfte eine

[1]) Kategorienlehre, S. 484 ff.

radiale und auf einen imaginären, aber im Raum lokalisierten Strahlungspunkt bezogene ist, fehlt ein solcher Lokalisationspunkt jenen hinzutretenden dynamischen Einflüssen, und dieser Unterschied im *Terminus a quo* ist ausreichend, um sie zu etwas ganz Verschiedenem zu machen. Hinsichtlich des *Terminus ad quem* wirkt jedes Atom auf alle anderen, während die hinzutretenden dynamischen Einflüsse sich auf diejenigen Atome beschränken, die sich in einer für sie günstigen Lagerung, Anordnung und Umgebung befinden. Die Lokalisierung ihrer Wirksamkeit ist eine einseitig auf ihre Gegenstände gerichtete und haftet ausschließlich an diesen, soweit diese selbst eine direkte oder indirekte Lokalisation haben, und ihr Einfluß ist durch bestimmte Bedingungen beschränkt. Dies ist ihr zweiter Unterschied von den unorganischen Atomkräften.

Daß die Wirksamkeit dieser hinzutretenden dynamischen Einflüsse final bestimmt ist, bildet hingegen keinen Unterschied; denn dies gilt . . . auch von den Atomkräften. Als finale hört sie nicht auf, eo ipso auch eine kausale zu sein, sobald man sie als mitwirkende Bedingung des Gesamtergebnisses betrachtet. Noch weniger hört sie als finale auf, eine gesetzmäßige zu sein, weil unter gegebenen gleichen Umständen unweigerlich auch stets das gleiche Mittel das relativ zweckmäßigste für den konstanten Zweck sein muß. Es müssen also dieselben Umstände stets dasselbe Ergebnis haben, das mit logischer Notwendigkeit aus ihnen folgt; gerade das versteht man aber unter Gesetzmäßigkeit des Geschehens. Die Gesetzmäßigkeit der finalkausalen hinzutretenden Einflüsse ist nur eine zu verwickelte, um sie mathematisch zu formulieren; es fehlt vor allen Dingen an der Einfachheit der räumlichen Lokalisation, wie sie in der punktuellen Lokalisation der Zentralkräfte gegeben ist. Durch sie allein wird aber erst jene abstrakte Herausschälung einer kausalen Beziehung aus dem universellen Strom der Kausalität möglich, wie die mathematische Formulierung eines Naturgesetzes sie vor Augen stellt.

Im Grunde liegt es doch nur an unserer analytischen Behandlung der Mathematik und an unserer geringen Befähigung für synthetische Geometrie und synthetische Dynamik, daß wir mit unserer mathematischen Formulierung nicht einmal die Probleme der unorganischen Gesetzmäßigkeit erschöpfen können, geschweige denn die der organischen. Für einen intuitiven Verstand würde es keine Schwierigkeiten haben, auch die finalkausale Gesetzmäßigkeit der in den Organismen hinzutretenden dynamischen Einflüsse mathematisch (aber nicht analytisch) aufzufassen, da ja doch der *Terminus ad quem* dieser räumlichen Wirksamkeit für die Anschauung ausreichend lokalisiert ist."

„In der unorganischen Gesetzmäßigkeit erscheint die Finalität mehr latent, weil wir nicht daran denken, daß die finalen Bestimmungen der mathematisch nicht bestimmbaren Gesetzesbestandteile in jedem Augenblick final bestätigt werden; in der organischen Gesetzmäßigkeit tritt aber die Finalität mehr ans Tageslicht, weil die Umstände variabler sind und darum auch eine stärkere Variabilität in den Ergebnissen auf Grund des Gesetzes erheischen."

„Da[1]) ein Organismus stets schon ein Individuum höherer Ordnung ist, so ist auch die Finalität der organisierenden Einflüsse eine Individualfunktion höherer Ordnung." „Bei den zusammengesetzten unorganischen Individuen (Atomen der chemischen Elemente, Moleküle der einfacheren und zusammengesetzteren chemischen Verbindungen) liegt kein Grund vor, eine hinzukommende Funktion anzunehmen, da die finalkausalen gesetzmäßigen Aktionen der Uratome ausreichend scheinen, um durch ihre Kooperation das finalkausale gesetzmäßige Verhalten der zusammengesetzten Individuen zu erklären. Die mechanistische naturwissenschaftliche Weltanschauung überträgt dies Verhältnis einfach auch auf die organischen Individuen; aber mit Unrecht."

„Die Atome[2]) verhalten sich . . . zu den hinzutretenden Individualfunktionen höherer Ordnung, wie die Schachfiguren zu der ihre Züge bestimmenden Finalität."

[1]) L. c. S. 487. — [2]) L. c. S. 490 ff.

„Da die Finalität im Universum ein wenn auch individuell gegliederter, so doch einheitlicher Strom ist, so kann auch der Zweck nur ein einheitlicher, einer und einziger sein ... Wer nur in den Individuen mittlerer Ordnung Finalität zugibt, in dem Universum aber entweder schon die Individualität oder doch die individuelle Finalität höchster, allumspannender Ordnung leugnet, der hat es natürlich nur mit einer Vielheit von Zwecken untergeordneter Art zu tun, die als solche nur finale Oasen oder Episoden in einem universell genommenen zwecklosen Weltprozesse sind. Einem solchen muß die individuelle Zwecksetzung als ein final zufälliger Nebenerfolg der final zufälligen Entstehung von Individuen mittlerer Ordnung aus den ebenfalls final zufällig entstandenen Individuen niederster Ordnung erscheinen."

„Auch auf den mittleren und niederen Individualitätsstufen ist der jedesmalige Individualzweck ... die Selbstförderung." „Der Universalzweck oder Weltzweck bleibt als Zweck höchsten Ranges bestehen. Zu ihm müssen sich mithin alle Sonderzwecke verschiedener Strömungen und Richtungen in der universellen Finalität als Mittel verhalten."

„Der Weltprozeß, wenn er ein finaler sein soll, kann ... weder nach vorwärts, noch nach rückwärts zeitlich unendlich sein." —

Aus diesen Sondererörterungen Hartmanns lernen wir zu dem, was wir schon wissen, noch zwei Dinge hinzu: einmal, daß er ein Vertreter des strikten Monismus, und zwar, wie er sagt, des „konkreten" Monismus ist, weil er ja das als Materie erscheinende Wirkliche restlos in den Weltzweckprozeß einbezieht und nicht eine gegenganzheitliche oder zum mindesten zweck- und ganzheitsgleichgültige Hyle sein läßt; und zweitens, daß ihm das empirische Universum zeitlich (und räumlich) als endlich gilt. In seiner Schrift „Die Weltanschauung der modernen Physik" hat Hartmann auch die beiden sog. Hauptsätze der Energetik in diesem Sinne verwertet [1]).

Literatur: Fichte, Die Bestimmung des Menschen.

Schelling, 1. Vom Ich als Prinzip der Philosophie. 2. Ideen zu einer Philosophie der Natur. 3. Von der Weltseele. 4. Erster Versuch eines Systems der Naturphilosophie. 5. Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses. 6. System des transzendentalen Idealismus. 7. Darstellung meines Systems der Philosophie. 8. Über das Wesen der menschlichen Freiheit. (Zitiert wurde Schelling nach der großen Gesamtausgabe der „Werke" und daneben nach der dreibändigen gekürzten Ausgabe von Weiß.)

Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß.

Schopenhauer, 1. Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde 2. Die Welt als Wille und Vorstellung. 3. Über den Willen in der Natur.

Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie.

Fechner, 1. Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. 2. Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen. 3. Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits.

Comte, Cours de philosophie positive.

Lotze, 1. Leben und Lebenskraft in R. Wagners Handwörterbuch der Physiologie (1843, Band 1). 2. Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften. 3. System der Philosophie; I. Logik. 4. System der Philosophie; II. Metaphysik.

E. Hartmann, 1. Philosophie des Unbewußten. 2. Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. 3. Kategorienlehre. 4. Die Weltanschauung der modernen Physik. 5. Das Problem des Lebens.

[1]) Seite 33ff.

VI. DIE GEGENWART

1. EINFÜHRUNG IN DIE NEUESTE ZEIT.

Wir verlassen mit Hartmann die historisch gewordenen Klassiker der Naturmetaphysik und wenden uns zu den naturmetaphysischen Richtungen des Tages. Die individualistische Darstellung wird von jetzt ab durch eine typologische ersetzt werden, innerhalb deren wir freilich an einigen Stellen den Schilderungen individuell ausgeprägter Ansichten werden Raum geben müssen.

Es handelt sich also jetzt um die Lehren lebender Philosophen, und verstorbene kommen höchstens dort in Frage, wo sie lediglich als Glieder einer heute noch blühenden Schule oder Richtung erscheinen.

Mehr als sonst ist an dieser Stelle daran zu erinnern, daß wir hier historisch von der Metaphysik der Natur, nicht aber von der gesamten Philosophie handeln. Eben von dieser Beschränkung unserer Aufgabe rührt es her, daß gerade gewisse ganz besonders bedeutende Philosophen unserer Tage — ich erinnere nur an Husserl, Rehmke, Scheler und Volkelt — in unserer Darstellung keinen Platz finden. Denn sie haben sich in eigentlich naturmetaphysischem Sinne nicht (oder doch jedenfalls noch nicht in der Öffentlichkeit) geäußert.

Um die naturmetaphysischen Richtungen der Gegenwart sachgemäß zu klassifizieren, müssen wir zunächst auf die Eingangserörterungen dieses Aufsatzes zurückblicken und sie für unsere Zwecke noch etwas im besonderen ausgestalten.

Man kann zum Erlebnisinhalt, der in seinem schlichten Dasein weder geleugnet noch auch nur bezweifelt werden kann, die folgenden Stellungen einnehmen:

Entweder man begnügt sich, Ordnung in ihm zu schauen und fragt nach gar nichts weiter. Dies ist der Standpunkt des „bloßen“ Wissenschaftlers, in Sonderheit also, unserer eingeschränkten Aufgabe gemäß, des reinen Naturwissenschaftlers. Er scheidet für unsere weiteren Erwägungen selbstredend aus. Und ebenso scheiden aus die Gedankensysteme solcher Männer, welche zwar nicht eigentliche Naturforscher sind, sondern Logiker und „Erkenntnistheoretiker“, welche aber, wie Avenarius, Mach, Schuppe, von einem „An sich“ grundsätzlich nichts wissen wollen.

Oder, zweitens, man sieht den geordneten Erlebtheitsinhalt, die „Erfahrung“ im weitesten, nicht bloß empirischen Sinne des Wortes, als „Erscheinung“ eines Wirklichen an, über dessen Sosein man aber gar nichts wissen könne. Dieser Standpunkt, den manche neukantianischen und neufichtianischen Schulen, wie ich sie auffasse, z. B. Cohen und Rickert, aber auch wohl Rehmke, vertreten, scheidet für unsere Erörterung ebenfalls aus. Denn eigentliche „Metaphysik der Natur“ wird

hier in keiner der möglichen Bedeutungen des Wortes getrieben. In diese Reihe möchte man auch Wundts Philosophie, trotz gelegentlicher metaphysischer Ansätze, und Ostwalds Energetik der Hauptsache nach rechnen. Auch der Pragmatismus eines James und Schiller sowie die „Als ob"-Philosophie Vaihingers gehört hierher, wobei besondere Anerkennung die undogmatische Haltung der pragmatischen Denker verdient. Sie legen sich gar nicht fest, auch nicht, wie z. B. manche Neukantianer und Schlick, negativ in dem Sinne, daß es irgend etwas in der empirischen Wirklichkeit „nicht geben könne". Daher sind sie also auch nicht dogmatische Allmechanisten, und bekanntlich sind gerade sie es gewesen, die dem neuesten Gebiet der Wissenschaft, der Parapsychologie, zuerst Existenzberechtigung zusprachen. Übrigens verschmähen gerade James und Schiller gelegentliche echte metaphysische Verwertungen nicht; daß sie diese sehr hypothetisch nehmen, folgt aus ihrem Standpunkt.

Man kann nun, weiter, Metaphysik, und zwar sogar in beiden der möglichen Bedeutungen dieses Wortes, die wir sogleich erläutern werden, zugeben, aber sich nicht auf eine nähere Erörterung gerade der Naturmetaphysik, einlassen, weil einem anderes persönlich näher liegt. Auch dann kann man, wie z. B. der methodisch so überaus verdiente Volkelt, kein Gegenstand einer historischen Darstellung der Metaphysik der Natur sein.

Viertens kann man Metaphysik im Sinne eines Setzens und auch wahrhaften Erforschens des Wirklichen, von dem man freilich nur die „Erscheinung" unmittelbar in der Hand hat, zulassen und in diesem Sinne auch gerade Naturmetaphysik treiben. Man treibt hier das, was ich „Metaphysik erster Art" genannt habe und was Th. Haering Realisierungsmetaphysik nannte. Auch Külpe mit seiner „Realisierung" dachte wohl an Ähnliches. Das Wort „Deutungsmetaphysik" dürfte das am meisten entsprechende sein. Man nimmt die Erfahrung, in Sonderheit die Naturerfahrung, als Ganzes, und fragt nun, nachdem man den Worten „wirklich" oder „an sich" oder „absolut" einen Sinn erteilt hat, mit Rücksicht auf jedes Feld der Naturerfahrung, anders gesagt, mit Rücksicht auf jede Seite der Erscheinung, soweit sie Natur ist, was wohl gerade ihr wirklicher Grund sein möge und wie alle wirklichen „Gründe" zusammenhängen. Denn es handelt sich um das Aufsuchen von „Gründen" zu bekannten „Folgen", welche Gründe freilich einen anderen „Seinston" als die der Erscheinung angehörigen Folgen, nämlich den Seinston wirklich bekommen, wobei das Verhältnis zwischen Ansich und Erscheinung selbstredend nicht das der Kausalität, sondern eine andere „Funktion" des Urverhältnisses Konsequenz ist. Hierher gehören manche Neukantianer, Cassirer z. B., wenn ich ihn recht verstehe, und in besonders ausgeprägter Form Julius Schultz, dessen Lehre wir typologisch näher prüfen werden. Auch ein Teil meiner eigenen Meta-

physik gehört hierher. Die Begriffe des Ganzen und des „Sinnes" spielen eine erhebliche Rolle in solchen Versuchen.

Aber es gibt nun auch materialistisch-darwinistische Monisten, welche, gleichsam negativ, hierher gehören. Die „Sinn"-frage der Natur ist es ja, wie gesagt, welche hier vornehmlich zur Erörterung stehen wird; und wer ausdrücklich, ein Wirkliches freilich zugebend, einen Sinn der Natur als Erscheinung leugnet, der sagt damit an der Hand der Naturerfahrung metaphysisch etwas Besonderes, von negativer Art freilich, aus, treibt also Naturmetaphysik, wobei wir eine Erörterung des Wortes „Sinn" einstweilen vertagen. Mit diesen negativen Metaphysikern werden wir uns aber deshalb nur kurz zu beschäftigen brauchen, weil eben ihre ganze Lehre sich in dem einen negativen Satz „Es gibt keinen Sinn der Welt" erschöpft.

Endlich, fünftens, gibt es Vertreter einer Metaphysik, also auch einer Naturmetaphysik, „zweiter Art": Man hat das Wirkliche nicht nur gesetzt, sondern es auch im Rahmen der Metaphysik erster Art, welche nur im Ganzen und gleichsam Rohen nach „Gründen" von „Folgen" fragt, erforscht, und nun konstruiert man, etwa angesichts des Todesproblems, weitere mögliche Zustände des Wirklichen, in deren Rahmen sein einer mir „erscheinender" Zustand steht. Plotinos, Leibniz, Schelling, Schopenhauer, Hartmann haben dieser Form des Metaphysikers angehört, Bergson und ich selbst mit den letzten Teilen meiner „Wirklichkeitslehre" gehören ihr heute an. Wir wollen hier, wie es auch Th. Haering tut, wiederum wie im Eingange des ganzen Aufsatzes, von Erweiterungsmetaphysikern reden. Es wird wenige Deutungsmetaphysiker geben, welche nicht wenigstens schüchterne Versuche zu einer Erweiterungsmetaphysik machen; fast möchte man sagen, daß der Begriff des „Sinnes" diese fordert.

Soviel zur grundsätzlichen Gliederung der gegenwärtigen Naturmetaphysik, eine Angelegenheit, durch welche natürlich Sachfragen, insonderheit also die Frage nach dem Verhältnis zwischen Zufall und sog. Teleologie, und in deren Rahmen nach Maschinenteleologie oder Vitalismus, noch gar nicht berührt werden. Nach dieser ersten begrifflichen Zurichtung unseres Materials stehen nun aber in der Tat die Sachunterschiede der zeitgenössischen naturmetaphysischen Lehren zur Untersuchung.

2. MODERNE DEUTUNGSMETAPHYSIKER.

Wir bleiben, nunmehr ins Einzelne gehend, zunächst im Rahmen der vierten unserer grundsätzlichen Haltungsgruppen, also der bloßen Deutungsmetaphysiker. Gruppe 1 bis 3 schieden ja von vornherein für jede nähere Untersuchung aus. Es handelt sich also um positiv metaphysische Naturaussagen ohne „Erweiterung".

Hier gliedern sich die Lehren nun zweifach. Im Rahmen der Frage,

ob Natur als Erscheinung restlos „mechanisches" Geschehen, in noch näher festzulegendem Sinn, sei oder nicht, haben wir zunächst die Gruppe der mechanistischen und der nichtmechanistischen Naturmetaphysiker, und in der ersten Gruppe können wir passend die Gruppen der Sinnesleugner, welche wir oben negative Metaphysiker nannten, und der Sinnesverkündiger unterscheiden. Im Rahmen der zweiten Gruppe kann es radikale Sinnesleugner, wie sich zeigen wird, nicht geben. Die Frage aber, ob nur personaler oder auch überpersonaler „Sinn" vorhanden sei, führt über ins Gebiet der Erweiterungsmetaphysik, überschreitet also die Grenzen der zunächst geplanten Untersuchungen, die sich ja nur mit den Forschern im Rahmen der Metaphysik „erster Art" beschäftigen sollen.

A) DER BEGRIFF DES MECHANISMUS.

Es gilt nun zunächst den Begriff Mechanismus für die Erscheinungswelt festzulegen, obschon solche Bestimmung für uns nur eine Einleitung zu unserem eigentlichen Untersuchungsgegenstande bedeutet.

Die Formungen der mathematischen Physik, die manchem, z. B. wohl Cassirer, als Ideal gelten, können wir für unsere Zwecke nicht gebrauchen. Denn, so vollendet sie in sich sein mögen, sie können gar nicht mehr als nur eine bestimmte Seite des Problems treffen, wie ich in der „Ordnungslehre" gezeigt habe, und wie neuerdings Th. Haering in einem ausgezeichneten Werke ganz im einzelnen dargelegt hat. Die mathematische Gleichung, auch als Differentialgleichung, ist unfähig, Zeitliches und erst recht Kausales auszudrücken; läßt sich doch jede Gleichung auch rückwärts lesen, das Kausalverhältnis aber nicht. Alle mathematische Physik sagt stets nur: wenn soviel an Arbeitswert hier, dann soviel an Arbeitswert dort, wobei aber sogar die „Soviel" nur relativ aufeinander bestimmt werden.

Eine volle Ordnungserfassung der Erscheinung, soweit sie Natur ist, will aber mehr und muß mehr leisten. Und sie kann es auch, denn die Begriffe des „nach einander" nicht nur, sondern auch das „weil", also die Kausalität im Rahmen des Geschehens, sind klare und deutliche Begriffe: Eine bis dahin relativ zu einem gegebenen Koordinatensystem ruhende Kugel bewegt sich, weil eine andere im Laufe sie trifft, und zwar, nach Maßgabe von deren Masse und Geschwindigkeit und nach Maßgabe ihrer eigenen Masse, in quantitativ bestimmter Weise. Das ist keine Mythologie, sondern klare, aber freilich vollständige und nicht nur einseitige Naturlogik.

Eher werden den Erforderungen der Vollständigkeit schon die Formungen der sog. Elementargesetze, also etwa derjenigen von Newton, Coulomb, Biot-Savart gerecht. Aber auch sie geben nur die allgemeine Regel an für die Äußerungen des eigentlichen „weil", welches stets auf den einzelnen Fall geht: „Weil" Dieses geschehen ist, geschieht Jenes nach einer festgesetzten Regel.

Wir definieren mechanisches Geschehen als Geschehen, welches kausal in jedem Einzelfalle bedingt ist nach einer Regel, welche nur die Begriffe Lage, Geschwindigkeit und Kraftgesetz von materiellen Letztteilen (Elementen) verwendet, so daß also eine Aussage über das Geschehen an irgendeinem System möglich ist, wenn man Lagen, Geschwindigkeiten aller Elemente und das Urkraftgesetz kennt. Ist das Kraftgesetz das newtonische, so ist alles besonders klar und in hohem Maße endgültig, weil wir eben Kräfte, die ein „Potential" haben, verständlicher finden als andere. Aber auch die Elektrodynamik Maxwells ist in unserem Sinne Mechanismus.

„Kennst du die Konstellation der Teile, so kennst du die Resultante", das allein ist, in unserem Sinne, das Mechanismuskriterium. Der Mechanismus kennt den Begriff des Ganzen nicht, sondern nur den der summenhaften Wirkungsgesamtheit von Teilen einschließlich ihrer Konstellation, welche Konstellation aber als schlicht gegeben angesehen wird. An die Art des Gegebenseins der Konstellation freilich können sich Erwägungen anschließen, welche weiter führen und daher gerade für uns von Bedeutung werden.

Mechanismus, insofern er bloß betont, alles Geschehen sei Wechselbeziehung zwischen Elementen, betrachtet, wie gesagt, alle Konstellation „schlicht" als gegebene. Er hört angesichts ihrer zu fragen auf.

B) DIE MECHANISTISCHEN SINNESLEUGNER.

Aber der mechanistische Naturmetaphysiker fragt nun gerade angesichts ihrer; und er kann antworten und hat historisch geantwortet in zweifacher Form:

Als Materialist oder als „Monist" im Haeckelschen, natürlich nicht im neuplatonischen Sinne des Wortes, erklärt er die Urkonstellation der Natur für zufällig. Das Weltgeschehen bedeutet — gar nichts. Es mangelt jener Konstellation durchaus die Ganzheit, welche allein ihr vielleicht Sinn oder Bedeutung verleihen könnte. Die Sonderganzheiten, welche es gibt, besonders scharf ausgeprägt im Organischen, sind nur scheinbar „Ganzheiten", auf alle Fälle ist ihnen Ganzheit nicht wesentlich; es gibt ja überhaupt Ganzheit gar nicht als Wesentliches. Der „Materialist" freilich ist das, was er sich nennt, nie in Strenge; wäre er es, so würde er ja das, was ihm das Nächste ist, sein eigenes Erleben, vergessen. Er ist praktisch stets Hylozoist, wie die alten ionischen Naturphilosophen. Es ist nun einmal so, sagt er, daß Materie auch erlebt; aber das ist „Epiphänomen", und auch hier gibt es Ganzheit nicht als Wesentliches. Was „ganz" oder populär gesprochen „zweckmäßig" heißt, ist eben zufälligerweise dauerfähig und daher aus der unbegrenzten Fülle der zufälligen Materienkombinationen erhalten geblieben. Die Welt ist planlos.

Alle Lehren im Rahmen des orthodoxen Darwinismus gehören hier-

her; Darwin selbst freilich war gelegentlich etwas vorsichtiger. Spencer ist wegen seines unscharfen „Entwicklungs"begriffes, der auf Unbelebtes und auf Belebtes ohne Unterschied angewendet wird, schwer zu fassen. Einen eigentlichen „Sinn" der Welt gibt es wohl nicht bei ihm; ist er doch ausdrücklich „Agnostiker".

Der Materialist kann je nach Belieben mit der Endlichkeit oder der Unendlichkeit des materiallen Universums rechnen; meist berührt er diese Frage nicht.

Die materialistische Zufallslehre ist unter Naturforschern und Ärzten heute noch ziemlich verbreitet; unter solchen, die philosophische Neigungen haben, war Haeckel ihr bedeutendster Vertreter, und zwar in sehr ausgesprochen hylozoistischem Sinne.

C) DIE MECHANISTISCHEN TELEOLOGEN.

Kennt die materialistische Zufallslehre im Grunde nur eine naturmetaphysische Antwort, nämlich die, daß das Wirkliche, das uns als Natur gegeben ist, zufällig sei, so steht dagegen die andere Form mechanistischer Naturmetaphysik vor einer großen Menge schwieriger Fragen und gibt dementsprechend ein recht kunstvolles Gebäude von Antworten.

Mechanistisch in dem von uns definierten Sinne ist diese Lehre auch, das heißt: auch sie lehrt, daß Kenntnis eines Momentanzustandes der materiellen Welt, also Kenntnis von Lage und Geschwindigkeit jedes materiellen Elementes in einem Zeitpunkt und Kenntnis des Urgesetzes der wechselseitigen Wirkung, Kenntnis dieser Welt überhaupt für alle Zukunft bedeutet.

Aber der Mechanismus der Welt, der ja in den Rahmen des Erscheinens fällt, soll metaphysisch „Sinn" oder „Bedeutung" ausdrücken; anders gesagt: metaphysisch soll ihm Sinn oder Bedeutung entsprechen und dieser Sinn soll auch von gewissen Weltsubjekten in Form bewußten Verstehens sowie bewußten sittlichen und ästhetischen Erlebens unmittelbar erfaßt werden.

Es gibt einen Weltenplan, der sich erscheinungshaft als Naturmechanismus einem jeden Weltsubjekte darstellt. Der Mechanismus ist in Erscheinungsform Zweckverwirklichung dieses Planes.

Dann aber ist der Mechanismus ein Ganzes und sein Ablauf hat ein Ziel, einen Endzustand, auf den er eingestellt ist. Ein auf einen Endzustand eingestellter Mechanismus nun heißt Maschine, und so wird denn der mit dem Ganzheitsbegriff verquickte Mechanismus zur Maschinentheorie.

Wenige freilich haben alle Konsequenzen dieser unter den Neukantianern so beliebten Lehre zu Ende gedacht, am besten von allen, obwohl auch nicht bis ins Allerletzte, Julius Schultz.

Neben J. Schultz verdient der amerikanische physiologische Chemiker L. J. Henderson hier Erwähnung, der in seinem Werke The Order of Nature (1917) eben-

falls eine Allmechanismuslehre teleologischer Prägung aufgestellt hat. Nicht unerwähnt darf auch Hendersons Schrift The Fitness of the Environment (1913, deutsch 1914 unter dem Titel Die Umwelt des Lebens) hier bleiben, eine höchst selbständige, auf die Ausnahmestellung aller Konstanten der lebenswichtigen chemischen Stoffe (C, CO_2, H_2O) gerichtete Untersuchung: die unbelebte, rein materielle Welt ist zweckmäßig gebaut für das Leben; sie ist dem Leben „angepaßt" — eine Art von umgekehrtem Darwinismus, wie man sieht!

Ein bedeutsames erstes Postulat, welches die Lehre von der Weltmaschine, deren metaphysisches Korrelat „Plan" ist, aufstellen muß, ist offenbar der Satz, daß die Welt endlich sei; denn nur in diesem Falle kann von einer „Einstellung" der Maschine die Rede sein. Doch findet dieses Postulat in der Literatur keine besondere Beachtung.

Nicht ganz klar pflegt auch stets das Folgende gewendet zu werden: Ist die Welt, sofern sie Natur ist, im Rahmen der Erscheinung Maschine, so ist jedes einzelne materielle Planwort in ihr als solches bedeutsam. Die Dinge liegen nämlich nicht wie bei einer von Menschen gebauten Maschine, bei welcher es nur auf gewisse grobe Kollektiveffekte ankommt, die Rolle der einzelnen materiellen Letztteile aber gleichgültig ist. Eine solche Maschine zeigt bekanntlich „Abnutzung". Die Weltmaschine darf sich in keinem einzigen ihrer Letztteile „abnutzen"; sie muß eine restlos vollendete „Präzisionsmaschine" sein.

Ist das aber der Fall, so ist eben im Rahmen des Ganzen das Verhalten jedes einzelnen Letzteils gerade das, was es ist. Es kommt auf das Verhalten jedes Letzteils an. Unwesentliche und wesentliche Bestandteile gibt es im Rahmen des absoluten Präzisionsmechanismus nicht. Und es kann auch keine „Regulations"vorrichtungen geben; denn sie würden voraussetzen, erstens, daß es hier „Störungen" geben könne, was begrifflich ausgeschlossen ist, und zweitens, daß der eine Teil des Mechanismus sozusagen „neben" dem anderen stünde, als ein ihm fremder, in dessen Verhalten er eingreift. In der Weltpräzisionsmaschine aber steht jedes letzte Einzelne unmittelbar im Ganzen.

Ist nun aber das Verhalten jedes Letztteils nur „das, was es ist", so fällt der Begriff des Naturgesetzes in seinem ursprünglichen Sinne zusammen. Naturgesetze sind unverbrüchliche Regeln, nach denen einzelnes Geschehen in jedem beliebigen Einzelfalle verläuft. Aber hier gibt es keine „beliebigen Einzelfälle"; das Maschinengetriebe der Welt ist ein „Fall". Wir dürfen nur sagen, daß es vielleicht so aussehe, als ob Gesetze für voneinander unabhängige einzelne Fälle, welche es aber eben gar nicht gibt, bestünden. Ein Satz wie dieser: „Wenn Elemente in bestimmten Lagen sich befänden und bestimmte Geschwindigkeiten hätten, so würde dieses geschehen" ist sinnlos, denn es gibt kein „wenn" und „würde"; es gibt nur das Sosein des Einen Maschinengetriebes; ob und wieweit es in ihm einander mehr oder weniger ähnliche Sondergetriebe gibt, können wir nicht nur nicht wissen, sondern es ist auch gleichgültig.

Wir wollen also jetzt die Lehre vom teleologischen Naturmechanismus betrachten, und zwar wollen wir an diese Lehre so strenge Forderungen stellen, wie sie, obwohl es erforderlich gewesen wäre, von keinem ihrer Vertreter an sie gestellt worden sind.

Julius Schultz ist, wie gesagt, dem Ideal der Maschinentheorie am nächsten gekommen, aber die soeben erörterten Konsequenzen einer echten Maschinentheorie sieht auch er nicht.

Schultz kennt die naturwissenschaftlichen Sachverhalte genau, auch, was bei Philosophen nicht allzu häufig ist, die Ergebnisse der neuesten experimentellen Biologie. Alles soll sich nun nach ihm im Rahmen des maschinellen Weltmechanismus mit seinem metaphysischem Sinn abspielen, auch z. B. das Phänomen, daß aus einem Keim, wenn man ihn in seine zwei oder vier ersten Furchungszellen zerlegt, zwei oder mehr ganze Organismen werden. Alles ruht auf besonders vorgebildeter Maschinenstruktur, die aber jeweils nicht eine für sich bestehende Sondereinrichtung, sondern bestimmter Teil der einen Weltmaschine ist.

Ja, sogar der parapsychologischen Phänomene gedenkt der an nichts vorbeigehende Schultz. Er ist psychomechanischer Parallelist, wie das ja auch auf seiner Grundlage nicht wohl anders sein kann[1]), und nun sagt er: Warum soll es etwa Telepathie nicht geben? Aber wenn es sie gäbe, so wäre da keine „Wirkung" von Gehirn auf Gehirn, sondern es läge im Maschinenplan, daß hier in Europa und etwa dort in Amerika zwei Gehirne in Korrespondenz zueinander Zustände annehmen, deren Erlebtheitskorrelate „wie" eine Meldung aus der Ferne aussehen.

Im Grunde sind wir auf dem Boden der streng mechanisch gedachten prästabilierten Harmonie oder auch des, natürlich nicht theologisch gefaßten, Okkasionalismus. Im letzten Grunde gibt es hier überhaupt keine „Wirkung": jede letzte Einzelbewegung eines materiellen Elementes ist, was sie ist, und alle Einzelbewegungen sind so aufeinander abgestimmt, daß es aussieht, als ob es Einzelursache und Einzelwirkung gäbe.

Die Stellung dieser Weltmaschinenlehre ist logisch unangreifbar. Aber die Lehre ist voll Dunkelheit mit Rücksicht auf die metaphysische Hauptsache, das „Sinn"- oder „Plan"problem; und sie ist absurd mit Rücksicht auf eine ganz besonders bedeutsame Einzelheit in ihrem Rahmen selbst. Beide Behauptungen werden wir beweisen.

Die Dunkelheit betrifft die Frage des Zieles, auf welches die abnutzungsfreie Weltmaschine eingestellt ist, und den gesamten planmäßigen Weg zu diesem Ziele. Das Ziel wäre doch wohl, mechanisch gesprochen, ein dynamisches Gleichgewicht; die einzelnen Etappen auf dem planmäßigen Weg zum Ziele wären Materienkonstellationen, die diesem Gleichgewicht immer näher und näher kommen. Wie nun können sich geistig-ethisches Ziel und geistig-ethischer Plan in mechanischen Zuständlichkeiten erscheinungshaft ausdrücken? Uns scheint, daß man zwei Dinge, das eine metaphysisch, das andere erscheinungshaft, hier zusammenbringt, welche rein phänomenologisch, rein wesensmäßig gar nicht aufeinander bezogen werden können. Man macht kosmologisch denselben Fehler, den man psycho-physisch macht, wenn man im Sinne des üblichen psycho-physischen Parallelismus, der ja ein

[1]) Man gedenke hier der Inkonsequenz Lotzes, S. 69.

Parallelismus zwischen Erleben und Hirnmechanik sein soll, Einzelerlebnisse mit einzelnen mechanischen Zuständen in Beziehung bringt, als ob beide letzthin „dasselbe" wären. Jetzt soll Mechanik und Geist überhaupt „dasselbe" sein.

Bei Schelling war es denn doch anders trotz der „Identität" der Subjekts- und der Objektsseite des Wirklichen. Denn die Objektsseite wird von ihm zwar oft „Mechanismus"- genannt (S. 56), aber nie ausdrücklich im Sinne unserer Definition des Mechanismus gefaßt. Eindeutig bestimmte Naturtriebkraft nur sollte bei Schelling das Wort „Mechanismus" bezeichnen, nichts irgendwie im modernen Sinne klar Spezifiziertes.

Soviel über die allgemeine der Maschinentheorie anhaftende Dunkelheit. Die besondere Einzelheit im Rahmen der Weltmaschinenlehre selbst nun aber, welche diese trotz ihrer Unwiderlegbarkeit absurd macht, ist die folgende: Die Ergebnisse des Experimentes, des biologischen zumal, werden unsinnig angesichts der Lehre von der Weltmaschine.

Man vergißt offenbar, daß jeder Experimentator selbst ein Teil der empirischen Wirklichkeit, und zwar, insofern er nicht nur ein psychisches, sondern auch ein physisches Wesen darstellt, geradezu der Natur ist. Wenn nun die Wirklichkeit in Form der Natur eine Maschine, jede Einzelheit des Geschehens in ihr also mit Rücksicht auf einen in ihr „mechanisch" erscheinenden Plan und ein Ziel bestimmt ist, so ist auch jede einzelne Bewegung des Experimentators als eben diese bestimmt, und ebenso als dieses bestimmt ist das ganze spezifische Ding, auf das sie sich handelnd bezieht.

Das führt schon zu seltsamen Folgerungen im Rahmen des Unbelebten. Es war im Weltplan vorgesehen, daß gerade der Experimentator *A* die Ladung *B* der Leydener Flasche *C* untersuchte. Der Experimentator wird durch seinen Befund, neben vielem anderen von gleicher Form, zur Aufstellung von Naturgesetzen, d. h. für „beliebige" Fälle gültigen Regeln, geführt — aber es gibt ja gar nicht „beliebige Fälle" und daher auch keine „Gesetze", sondern die ganze Natur in ihrem Ablauf ist ein einziger planvoller „Fall": jede einzelne Bewegung ist in diesem Plane nur das, was sie ist. Also wäre die Weltmaschine, oder vielmehr das Wirkliche, was in Form ihrer erscheint, eingestellt — auf Irrtum!

Doch wir gehen sofort zum biologischen Experiment über, da hier die absurde Konsequenz der Weltmaschinenlehre noch viel deutlicher wird: Der embryologische Experimentator *A* untersucht die normale Entwicklung des Eies *B*. Das war vorgesehen. Das Ei *B* liefert einen normalen Organismus. Ein anderes Mal untersucht *A* das Ei *C*, sondert aber dessen beide erste Furchungszellen voneinander und erhält nun zwei ganze Organismen. Auch das war im Weltplan vorgesehen; vorgesehen also war, daß der Experimentator *A* das erste Mal gerade an das Ei *B* und an kein anderes, das zweite Mal gerade an das Ei *C* und an kein anderes gerät.

Daraus folgen zwei Dinge für die Lehre von der Weltmaschine:

Erstens, daß *A* sich irrt, wenn er das Gesetz aufstellt; „Jedes Ei, dessen Furchungszellen voneinander gesondert werden, kann zwei Organismen liefern". Denn es „kann" ja eben im Laufe der Welt als Einer Maschine nur das geschehen, was geschieht, und der Experimentator durfte höchstens sagen: „Seltsam, die Weltmaschine ist so eingerichtet, daß stets die Eier, welche einem mit ihnen experimentierenden und ihre Zellen voneinander sondernden Menschen harmonisch zugeordnet sind, zwei Organismen liefern, die anderen einen."

Zweitens aber folgt aus den embryologischen Versuchsergebnissen auf dem Boden der Weltmaschinenlehre auch dieses: Die Weltmaschine ist, wie wir wissen, ein radikales Präzisionsinstrument. Ihr Wesen ist materielle Struktur, „erscheint" jedenfalls als solche. Jede Sonderleistung in ihrem Rahmen hat also eine ganz bestimmte Sonderstruktur, nämlich einen bestimmten Teil der Weltmaschinenstruktur, als Grundlage. Da nun eine Eistruktur, im Sinne des Mechanismus, offenbar jeweils eine andere ist, je nachdem sie einen oder zwei (oder noch mehr) Organismen liefert, so gibt es also im Rahmen jeder Organismenart, also etwa beim Wassermolch, zwei (oder noch mehr) strukturell verschiedene Eitypen: bei dem einen ist die Eisondermaschine auf die Lieferung eines, bei dem anderen auf die Lieferung zweier (oder mehrerer) Organismen eingestellt. Und, höchst seltsam, es besteht eine harmonische Weltzuordnung zwischen dem zweiten Eitypus und gewissen Embryologen, nämlich denen, welche die ersten Furchungszellen voneinander sondern.

Gewiß, diese Lehre kann nie widerlegt werden, ebenso wenig wie die Harmonielehre des Leibniz, vorausgesetzt, daß man nicht aus anderen schon dargelegten Gründen die Lehre von der Weltmaschine ablehnt. Aber was täte sie, wenn man ihre Möglichkeit zugibt: sie würde die gesamte Welt zu einer wohl einstudierten mechanischen Theateraufführung machen und sie würde der wissenschaftlichen Forschung jeden Sinn rauben. Denn was nützen mir sogenannte Gesetze, wenn ich weiß, daß sie doch nur Täuschungen sind?

Wir sind in der Darstellung der Lehre von der Weltmaschine besonders breit gewesen, da diese Lehre, zumal wenn sie nur unbestimmt erfaßt wird, für viele Leute etwas Bestechendes hat; denn die Lehre, daß es nur ganz wenige Elementargesetze in der Natur gebe, hat eben für viele etwas Bestechendes. Wir aber sind nun gar nicht „unbestimmt" gewesen, sondern sehr bestimmt. Und auch ganz konsequent in der Durchführung der Lehre sind wir gewesen, noch konsequenter als ihr konsequentester Vertreter, Julius Schultz; und zwar so konsequent, daß hoffentlich recht vielen Maschinentheoretikern vor ihrem Gedankenkinde angst wird.

Noch einmal sagen wir, daß die Weltmaschinenlehre, wenn man ihre Möglichkeit überhaupt zugibt, in sich zwar absurd, aber unwiderleglich ist. Freilich geben wir nun auch ihre „Möglichkeit" nicht zu, und in diesem Sinne ist der erste Teil unserer Analyse bedeutsamer als der zweite Teil, wenn er auch vielleicht weniger eindrucksvoll ist: die Weltmaschinenlehre ist aber eben deshalb gar nicht möglich, weil es

phänomenologisch ausgeschlossen ist zu sagen, daß Sinn, Bedeutung, Plan und Ziel in Form einer mechanischen Maschine „erscheinen".

Mit dem Gesagten ist schon implicite ein gutes Stück von dem vorweggenommen, was wir über unser eigenes naturmetaphysisches System, dessen kurze Darstellung uns am Schluß des Ganzen gestattet ist, zu sagen haben werden. Ehe wir dieses System aber seiner positiven Seite nach darstellen, muß noch eines fremden Naturmetaphysikers gedacht werden, der eine ebenso bedeutsame wie isolierte Stellung einnimmt und dessen Lehre ihre eigentliche Auswirkung wohl erst in der Zukunft erfahren wird. Denn streng weitergebaut ist die Lehre Bergsons heute noch nicht, mag sie auch viele in unbestimmter Weise in ihren Gedankenwegen beeinflußt haben.

Mit Bergson treten wir zugleich in die Erörterung der nicht-mechanistischen Metaphysiker unserer vierten Gruppe (S. 78) ein; auch bildet die Erörterung seiner Lehre zugleich den Übergang zur fünften Gruppe, derjenigen der Erweiterungsmetaphysiker unserer Zeit.

D) HENRI BERGSON.

Die beiden ersten großen Werke Bergsons bewegen sich auf phänomenologischem, psychologischem und psychophysischem Boden. Er untersucht die *données immédiates de la conscience*, die unmittelbaren Erlebtheiten, mit den bedeutsamen Ergebnissen, daß Intensität im Bereiche des Psychologischen etwas Konstruiertes, aber nichts Erlebtes ist, und daß nicht eine streckenhafte Zeit (*temps*), sondern die *durée* erlebt werde. *Durée* heißt nicht eigentlich „Dauer", sondern Verwobensein des Gewesenen in das momentan Seiende. Bergson glaubt auch Freiheit, *liberté*, als unmittelbar erlebt ansehen zu dürfen, wobei aber in seinem ersten Werke noch nicht ganz klar wird, ob Freiheit radikale Indetermination oder nur, wie bei Spinoza und Kant, Wesensgemäßheit bedeuten soll. Bergson bekämpft mit schlagenden Gründen die Assoziationspsychologie und den üblichen psychophysischen Parallelismus.

Das Werk, welches uns allein näher angeht, ist sein drittes, die *Evolution créatrice*, eine auf Biologie gegründete Metaphysik höchsten Stiles, den Lehren Schellings, Schopenhauers und Hartmanns in den allgemeinsten Zügen, aber durchaus nicht in allen Einzelheiten, verwandt.

Nicht aber die Embryologie, sondern die Phylogenie ist die *évolution*, von der gehandelt wird; und diese ist schöpferisch, denn das Wort *créatrice* ist das eigentlich betonte Wort des Titels und bedeutet in diesem Werk echte Freiheit, d. h. Indetermination.

Daß Bergson den biologischen Mechanismus verwirft, verwundert uns nicht; aber er verwirft auch den Vitalismus in der Form, wie etwa Hartmann und ich selbst ihn vertreten. Denn dieser Vitalismus kennt Ziele und auf Ziele gerichtete Agentien. Ganz ebenso, nur im einzelnen anders, gilt also auch für den Vitalismus der Satz *le tout est donné*, das Ganze ist (vorweg) gegeben.

Zum mindesten für die Phylogenie, damit aber auch implicite für die Embryologie, besser gesagt: für gewisse, nämlich die phylogenetisch bedeutsamen oder gleichsam „ersten" oder neuen oder mutativen Embryologien, sei der Satz, daß das Zielganze vorweg gegeben sei, falsch.

Das Ganze, d. h. der Weltprozeß, kennt kein festes Ziel, sondern macht sich fortwährend neue Ziele in absoluter Freiheit. Nennen wir seine Grundlage Gott, so gilt der Satz, daß Gott „sich mache“: *Dieu se fait.* Auf dem besonderen biologischen Gebiete äußert sich Gott als Lebenstrieb, *élan vital.*

Dieser gottesähnliche *élan* also hat kein festes Wesen, wie Schellings Identisches oder wie Hartmanns Unbewußtes (oder gar Spinozas Substanz), aus dem etwas „folgen“ könnte. Er „wird“ sein Wesen, um es paradox auszudrücken: er ist immer bis dahin wesensfertig, bis wohin er fertig ist, jedoch nicht weiter. Aber wie er nun weiter geht, das ist durch nichts bestimmt; weder durch Äußeres noch durch die eigene Vorgeschichte noch endlich durch Wesen im Sinne von *essentia*; es möchte denn sein, daß der nächste Schritt des *élan* immerhin durch den durch die vorhergegangenen freien Schritte geschaffenen allgemeinen Typus gebunden ist. Der *élan* ist also nicht definierbar, ja überhaupt nicht vom Denken eigentlich faßbar. *Nous sommes nés platoniciens*, als Platoniker sind wir geboren; d. h. wir müssen in festen Begriffen, in Kants Kategorien denken. Das aber ist für uns nur ein Mittel, um uns in der Welt der groben Dinge, welche ja verhältnismäßig konstant sind, zurechtzufinden; für die Erfassung des Metaphysischen ist die *intelligence* völlig ungenügend.

Bergsons Metaphysik ist also vornehmlich Naturphilosophie. Warum freilich es nun gerade diejenigen organischen Bildungen gibt, welche tatsächlich existieren oder existiert haben, erfahren wir auch von ihm nicht. Wir erfahren nur, daß der *élan vital* sich von Urbeginn an in drei Richtungen bewegt, daß er Organismen mit Stumpfheit (*torpeur*) mit Instinkt und mit Verstand (*intelligence*) hervorgebracht habe, unter denen die zweite Gruppe, also nicht die Säugetiere einschließlich des Menschen, die dem wahrhaft Wirklichen am nächsten stehende ist. Wie die Entfaltung des *élan* weiter gehen wird, weiß keiner, kann grundsätzlich keiner wissen — der *élan*, wenn wir ihm Wissen zusprechen, weiß es als wesenloser ja selbst nicht.

Recht dunkel bleibt die Lehre von der Materie; sie ist wohl, wie die Hyle der Alten, bloßer Betätigungsboden. Die anorganische Welt ist Abfall des Lebens — *dieu se défait*; ihr Kennzeichen ist die Geltung des Satzes von der Energiezerstreuung, von der Vermehrung der Entropie. Wo dieser Satz gilt, der für das Lebendige nicht gültig ist, da ist Leben gewesen. —

Eigentlich erkenntnistheoretisch gegründet ist Bergsons Lehre nicht; Wirklichkeit und Erscheinung werden nicht scharf geschieden. Das rührt wohl daher, daß ihm die Begriffe *durée* und *liberté* die Hauptsachen — ich sage nicht die Haupt-„begriffe“ sind. Diese werden in ihrem Wirklichkeitssinn unmittelbar gekannt. Der *élan*, das überpersönliche Agens, verkörpert beide. Aber für das Unbelebte gibt es keine *durée*.

Alles in allem ist Bergsons Lehre vom *élan* der größte Gegensatz zur Lehre von der Weltmaschine, welcher sich denken läßt. Sie steht aber durch ihren Freiheitsbegriff dazu noch in Gegensatz zu anderen Lehren, welche ihrerseits auch scharfe Widerpartner der Maschinenlehre sind. Bergsons großes Verdienst ist es, sich hier, wenigstens in seinen letzten zwei Werken, ganz klar ausgesprochen zu haben. Seine *liberté* ist hier wirklich Indeterminismus und nicht nur, wie bei Kant und Spinoza, Wesensgemäßheit.

Es wird gut sein, Unterschiede im Rahmen gewisser im übrigen nicht unverwandter Lehren noch einmal hervorzuheben:

Die Substanz des Spinoza ist in keiner Weise echt frei. Wenn Gott ist, muß die Welt sein, und zwar so, wie sie ist. Plotin äußert sich über die Freiheitsfrage nicht klar, ebensowenig Hegel und der jüngere Schelling.

Schelling im Alter lehrt die Freiheit des Daß, aber nicht die Freiheit des Wie, d. h. Gott kann die Verwirklichung der Welt unterlassen; will er diese, so muß er sie seinem Wesen gemäß wollen. Gott sagt also in Freiheit „ja" oder „nein" zu seinem dem Sosein nach aus seinem Wesen folgenden Weltwillensinhalt. Ähnliches lehrt Hartmann, der sich hier dem späten Schelling bewußt anschließt.

Am meisten Verwandtschaft hat Bergsons Lehre wahrscheinlich mit der Schopenhauers. Es scheint wenigstens, als habe dieser seinen blinden Willen mit Rücksicht auf das Dasein und das Sosein seiner Manifestationen durchaus in echtem Sinn frei sein lassen. Nur die einzelne Willensmanifestation, wenn sie da ist, ist in ihrem Verhalten nicht mehr frei: *operari sequitur esse*, das Verhalten folgt aus dem Wesen. Aber der Entschluß zur Wesensgebung war radikal frei.

Nicht ganz klar wird bei Bergson, wie übrigens bei fast allen Denkern der soeben erörterten Gruppe, das Verhältnis der Überperson zur Person. Im Gegensatz zu Leibniz stehen sie alle; denn wenn seine Monaden auch durch die prästabilierte Harmonie und durch ihr Herstammen aus Gott verbunden sind, so sind sie doch als Monaden durchaus individuelle Personen und bleiben es, solange es Gott gefällt, und zwar auch nach dem Tode.

E) DIE EIGENE LEHRE.

Der Naturbegriff des Verfassers dieses historischen Abrisses steht natürlich inmitten seines philosophischen Systems überhaupt. Naturphilosophie ist mir zunächst nur ein Teil der Ordnungslehre, welche den Rahmen eines strengen Solipsismus nicht zu überschreiten braucht. Das unbezweifelbare *Ich habe bewußt geordnetes Etwas* ist Ausgang dieser Ordnungslehre, die auch Gegenstandslehre heißen mag, wenn man das Etwas als Gegenstand bezeichnet. Die Ordnungslehre untersucht nun als allgemeine Ordnungslehre zunächst die Ordnungsschematik an den unmittelbaren Gegenständen, d. h. an dem, was ganz unmittelbar bewußt gelebt wird. Diese Urkategorienlehre, wie man auch sagen könnte, verhält sich rein gegenständlich schauend, nicht etwa „subjektivierend" im Sinne Kants, dem Kategorienlehre eine „Analytik des reinen Verstandes" ist. Aber mit einem platonischen Realismus hat sie nichts gemein. Von „Natur" ist hier noch nicht die Rede, nur von Bedeutungen und Bedeutungszusammenhängen. Aber die Begriffe des *Naturgegenstandes* und der Gesamtheit aller solcher Gegenstände, also der *Natur*,

treten nun selbst unter den geschauten Ordnungsbedeutungen auf und machen so eine *Naturordnungslehre* möglich, den ersten Teil der Naturphilosophie: Ich schaue, daß es reiche Ordnung im bewußt gehabten (erlebten) Etwas schafft, wenn ich gewisse meiner *unmittelbaren* Gegenstände etwas gleichsam Ich-ferneres *meinen* oder anzeigen lasse, nämlich *mittelbare* Gegenstände, welche sich verhalten, als ob sie selbständig, d. h. ohne Rücksicht auf ihr bewußtes Erlebtsein, beständen. Metaphysik wird hier noch nicht getrieben, wie das „als ob" anzeigt.

Im Rahmen dieser unmetaphysischen Naturordnungslehre läßt sich alles, was üblicherweise Naturtheorie heißt, abhandeln: also die Kausalitätslehre, die Materienlehre, das Vitalismusproblem usf. Das bedeutungsvollste Kapitel ist hier wohl das, welches von den vier a priori möglichen Kausalitätsformen handelt, von denen freilich nur zwei empirisch erfüllt sind, nämlich die summenhafte mechanische und die ganzheitshafte vitalistische, die erste in der unbelebten, die zweite in der belebten Natur. Auch die Probleme des Überpersönlichen, Phylogenie, Geschichte lassen sich im Rahmen der unmetaphysischen, bewußt solipsistischen Ordnungslehre behandeln.

Aber die Ordnungslehre findet an ihrem Ende sich selbst ungenügend. Drei Gründe gibt es für sie, über sich hinauszugehen und sich als bloße Ordnungslehre aus Ordnungsgründen aufzuheben, indem sie den Begriff des *Wirklichen* oder Absoluten oder Ansich zuläßt. Der Begriff *wirklich* erscheint hier also als in seiner Bedeutung klar geschauter Ordnungsbegriff, der zugleich den Rahmen des „bloß bewußt gehabtes geordnetes Etwas Sein" sprengt.

Einer der Gründe, welcher Ordnungslehre zu Wirklichkeitslehre („Logik" zu „Metaphysik") macht, und zugleich der einzige, welcher in den Rahmen unserer Betrachtung gehört, ist der Umstand, daß ich zwar im Rahmen des Begriffs *Natur* sehr vieles ordnungshaft verstehe, aber nicht den Sachverhalt, daß es Natur „gibt" in ihrer gleichsam Selbständigkeit, d. h. daß sinnvoll von „Natur" geredet werden kann.

Ist nun der Begriff des *Wirklichen*, des „unabhängig vom Erlebtwerden Bestehenden", gesetzt worden, so wird damit nicht etwa Natur so, wie sie für die Erfahrung besteht, selbst wirklich. Sie zeigt nur Wirkliches an, sie ist „Erscheinung" des Wirklichen. Erst hier also bekommt der Kantische Begriff der Erscheinung seinen Sinn.

Da, wie hier nicht näher ausgeführt werden kann, Wirkliches zur Erscheinung sich wie Grund zu Folge verhält, so gilt für das Verhältnis zwischen beiden der logische Satz, daß das Wirkliche nicht ärmer an Mannigfaltigkeit sein kann als die Erscheinung. Und dieser Satz wird nun zum eigentlichen Forschungsprinzip der Metaphysik überhaupt und der Naturmetaphysik im besonderen, wobei freilich die unbeweisbare Annahme gemacht ist, daß das Wirkliche von „rationalen" Wesen, d. h. den Urbegriffen und Ursätzen der Logik unterstellt, sei: Diese unbeweis-

bare Annahme ist aber bis zum Beweis des Gegenteils deshalb zulässig, weil die „Vernunft" ein Produkt des Wirklichen ist, und weil es offenbar seltsam wäre anzunehmen, das Wirkliche habe sich ein gegen es selbst gerichtetes Instrument geschaffen. „Über"-vernünftig also mag vieles sein, aber „Wider"-vernünftigkeit lassen wir nicht zu.

Von der gesamten Mannigfaltigkeit der Erfahrung, welche ihrem Inhalt nach ja jetzt „Erscheinung" ist, hat also Metaphysik auszugehen, um ihr Gebäude zu errichten, ein Gebäude, das freilich notwendig hypothetischen Wesens bleiben muß, da der Schritt von der Folge zum Grund, abgesehen von jener allgemeinen Aussage über Mannigfaltigkeit, nie eindeutig ist.

Von den Lehren der Wissenschaft also geht unsere Metaphysik der Natur aus und durch sie alle muß sie hindurch. Zwar braucht sie nicht an allen letzten Einzelheiten zu hängen, aber alles Wesentliche muß sie berücksichtigen, von der Berechtigung jeder wesentlichen wissenschaftlichen Aussage muß sie sich Rechenschaft geben. Das unterscheidet unsere Metaphysik z. B. von den Lehren Schellings und Hegels und stellt sie in die Nähe der Metaphysiken eines Leibniz, Schopenhauer und Hartmann: bewußt „induktiv"-hypothetisch, aber dabei ganz gründlich will sie sein. —

Um nun etwas ins einzelne zu gehen, so ist z. B. alles Raumhafte der empirischen Wirklichkeit unserer Metaphysik von wirklichkeitsanzeigender Bedeutung, und nicht etwa „bloß subjektiv" im Sinne Kants. Ob Raum oder besser: *Neben* auch „an sich" seinem Sosein nach Raum ist, wissen wir freilich nicht, wohl aber wissen wir, daß das Wirklichkeitskorrelat des empirisch Raumhaften auch, aber im Sinne der reinen Relationstheorie, „dreidimensional" ist, und daß alle Besonderheiten und Unterschiede im Rahmen des empirischen Naturraums Besonderheiten und Unterschiede im Rahmen jenes wirklichen Korrelates, das wir das R-System von *wirklichen* Beziehungen nennen können, bedeuten. Von großer Wichtigkeit nun wird für die metaphysische Raumausdeutung meine vitalistische Lehre auf dem Boden der Biologie, die als solche noch nicht zur Metaphysik, sondern zur Naturwissenschaft gehört: Ereignisse im empirischen Raume können, wie der „Vitalismus" zeigt, die Lebensvorgänge nicht erklären; schon empirisch gibt es also ein System von Beziehungen, welches, um bildlich zu sprechen, mit dem Raum nur Schnittpunkte gemeinsam hat — wobei man sich freilich hüte, an das Unding einer vierten „Raumes"dimension zu denken. Dieses uns nur bruchstückhaft bekannte System von Beziehungen hat sein Korrelat im Wirklichen, welches V-System (Vitalsystem) heißen mag.

Beiläufig bemerkt wird hier des Spinoza Lehre abgewiesen, daß *extensio* mit allen ihren *Modi* ein zwar einseitiges, aber vollständiges Bild des Wirklichen sei: Die *Modi* der Ausdehnung, das heißt alles Raumhafte, bilden nach meiner Lehre nur ein Bruchstück des Wirklichen erscheinungshaft ab.

Die Probleme Natur, Zeit und Kausalität lassen sich metaphysisch nach Analogie des Raumproblems behandeln, was wir hier übergehen.

Überhaupt ist es nicht meine Absicht, die Untersuchungen meiner „Wirklichkeitslehre" in systematischer Folge hier darzustellen, also etwa zunächst von der Ausdeutung der verschiedenen empirischen Kausalitätstypen, sodann von der Freiheit, vom Begriff des Ganzen, vom Überpersönlichen zu handeln, um endlich zu dem, was ich Metaphysik zweiter Art nenne, also zum Todes- und Gottesproblem überzugehen. Ich will vielmehr nur die grundlegenden Ergebnisse metaphysischer Art schildern,

welche sich angesichts des soeben genannten Problems gewinnen ließen; und das nicht durchaus auf der Bahn des systematischen Ganges meines Werkes, sondern in freierer Darstellungsform. —

Persönlich genommen geht mein gesamtes Philosophieren von der theoretischen Biologie aus; das macht sie den Lehren des Aristoteles und des Leibniz, in gewissem Sinne auch Schopenhauers, namentlich aber Hartmanns verwandt, wobei freilich der Unterschied bestehen bleibt, daß ich durch zwei Jahrzehnte aktiv tätiger Experimentalbiologe gewesen bin und „das Leben" nicht nur im allgemeinen und ohne tiefere Analyse, sondern gerade mit Rücksicht auf seine bedeutsamen und durch das Experiment erfaßbaren letzten Sonderkennzeichen metaphysisch ausdeutend verwerte.

Meine Lebenslehre ist vitalistisch, und zwar deshalb, weil Experimentalergebnisse, zumal auf dem Boden der Embryologie, jede Art von mechanistischer, d. h. summenhafter Theorie unmöglich erscheinen lassen, es sei denn, daß man die Natur als absolute Präzisionsmaschine fasse, in welcher jeder materiellen Letztheit seine Bahn vorgezeichnet ist. Diese Theorie wird aber bekanntlich (s. S. 85) absurd, weil die Bewegungen des Experimentators in die Maschine einzubeziehen wären, und dunkel, weil Mechanismus doch wohl nicht der Ausdruck von „Sinn" sein kann.

Der Vitalismus setzt nun die Begriffe *Ganzheit* und *ganzmachende* Kausalität ins Zentrum der Diskussion, ebenso den aus ihnen abgeleiteten Begriff der *Entwicklung* (im Gegensatz zu bloßer „Häufung" oder Kumulation). Personale Formbildung und personales Gebaren erfüllt diese Begriffe empirisch. Wahrscheinlich werden sie auch überpersönlich, durch Phylogenie und vielleicht auch Geschichte, erfüllt. Aber die Erfüllung ist nie eine restlose: stets ist Ganzheit mit Unganzheit, mit *Zufall*, gemischt, dessen Träger die Materie ist; und so ist denn der Bau des empirischen Universums von *dualistischer* Art.

Das alles ist zunächst noch Ordnungslehre. Es darf auf das Feld des Absoluten übertragen werden, da *ganz* und *unganz* reine Formbegriffe sind. Dann ergibt sich, daß auch das Wirkliche dualistischen Bau hat: in ihm wirkt ein ganzhaftes Formprinzip und ein Zufallsprinzip, an dem sich das erste betätigt. Das Zufallsprinzip „erscheint" als Materie, das Formprinzip erscheint nicht als solches, sondern erscheint nur in seinen Wirkungen an der Materie: Das An-sich der Materie ohne weiteres als geistig zu bezeichnen, fehlt meines Erachtens der zureichende Grund.

Aber überall, wo in der Natur Ganzmachendes am Werk ist, darf metaphysisch von Wissendem und Wollendem geredet werden. Wissen im weitesten Sinne aber geht, wie hier nicht näher abgeleitet werden kann, als solches ins Wirkliche über, ist also nicht „Erscheinung" von etwas an sich Anderem.

Offen gelassen muß auch von mir, ebenso wie von allen meinen Vor-

gängern in biologischen Dingen, die Frage bleiben, was die einzelnen organischen Ausprägungen, Eiche, Löwe, Elefant, Qualle, Mensch, eigentlich im Plane des Überganzen, das ja gleichsam ein Überorganismus ist, bedeuten. Aber ich sehe wenigstens das Problem und warne davor, jede sogenannte „genus"- oder wohl gar „species"-Ausprägung im Sinne der systematischen Zoologie und Botanik ohne weiteres für wesentlich, für weltwesentlich zu halten. Das sogenannte System möchte eine Mischung von Wesentlichem und Unwesentlichem (Adaptativem usw.) darstellen. Vielleicht sind die verschiedenen Formausprägungen, soweit sie wesentlich sind, ebenso viele Versuche des Absoluten, von sich selbst zu *wissen* in verschiedenen Modifikationen; vielleicht ist aber auch noch anderes, uns gänzlich Unfaßbares, im Spiel. Wer weiß denn, ob nicht im Wirklichen Dinge am Werk sind, für welche unsere Worte „geistig" oder „seelisch" nicht einmal in ihrem allerallgemeinsten und allerunbestimmtesten Sinne ein adäquater Ausdruck sind? Den Menschen ohne weiteres als „Ziel" der überpersönlichen Entwicklung zu setzen, würde jedenfalls grobe Vermenschlichung des Absoluten sein.

Unentscheidbar ist die Frage, ob das Ganzheitsprinzip, sei es als personale, sei es als überpersönliche Entelechie, frei oder durch sein gegebenes Wesen determiniert wirkt. Man mag zugunsten echter Freiheit vornehmlich den Umstand verwenden, daß ohne sie das Bewußtsein eine dynamisch überflüssige Sache, ein „Weltluxus" wäre; aber es gibt auch starke Gründe gegen Freiheit, welche, wenn überhaupt, jedenfalls nur als *Zulassungs-*, nicht aber eigentlich als *Soseins*-freiheit in Rede stünde, wobei die Frage, ob bei der Zulassung ein „Ja"- oder ein „Nein"-sagen anzunehmen wäre, ein besonderes Problem ist.

Nur hypothetisch entscheidbar ist auch die Frage, ob es Entelechien im Plural gibt oder ob alles Entelechiale letzthin Eines ist. Ich neige dem Zweiten zu, der Lehre also, daß ein im allerletzten Sinne *Eines* sich, individualisierend, als *Vieles* unter bestimmten Bedingungen, stets in Zufall eingebettet, darstellen möge. Die Ergebnisse gewisser meiner Versuche, in denen künstlich aus Einem Vieles, aus Mehreren Eines gemacht wird, sprechen dafür. Unmaterielles Ganzheitliches kann doch wohl nicht sich teilen oder verschmelzen.

Die Lehre, daß ein und dasselbe als Eines und als Vieles auftreten könne, soll nicht besagen, daß das Viele „Schein", das Eine aber das „eigentlich" Wirkliche sei. Es handelt sich vielmehr um eine Abfolge verschiedener Zustände des Wirklichen, von denen „mir", der ich selbst zum Bereich der Vielheit gehöre, nur einer gegeben, der andere aber, nämlich der Zustand des Eins-seins, hypothetisch erschlossen ist. Hier aber münden unsere Fragen in die Lehren von Tod, Unsterblichkeit und Weltenphasen, Dinge, die, ebenso wie die Metaphysik des Psychischen, nicht in eine Metaphysik der Natur gehören.

Fasse ich das Wesentliche meiner eigentlichen Metaphysik der Natur

noch einmal zusammen[1]), so ist mir also Natur das Anzeichen für eine gewisse Seite des Wirklichen. Diese Seite des Wirklichen hat dualistischen Bau; sie ist „Sinn", aber durchtränkt mit und gestört durch Zufall. Im einzelnen verstehen wir ihren Sinn nicht, weil wir eben die einzelnen organischen Formen in ihrer Abfolge nicht als notwendig verstehen. Durch diese Lehre, daß Natur, in ihrem organischen Bereiche, selbst schon Sinne besitze, wird die Brücke geschlagen zwischen Naturwissenschaft und den historischen und soziologischen Disziplinen. Die Kluft zwischen Sinn und Nicht-Sinn liegt in der Natur selbst, und nicht erst da, wo der Mensch als geistiges Wesen in Aktion tritt. Die Lehre vom *νοῦς*, als einer besonderen, dritten Wesenheit, wird also abgelehnt. So wird alles Ganzheitliche Eines, wenn auch im Wirklichen überhaupt, des Dualismus wegen, ein Zwiespalt besteht.

Befremden mag es, daß der Begriff der Teleologie in meiner logischen Naturtheorie nicht auftritt. Er ist seines psychologischen, seines allzumenschlichen Wesens wegen vermieden worden. Die Begriffe des *Ganzheits*-Kreises, insonderheit der Begriff *ganzheitsbezogen* ersetzen ihn. *Ganzheit* aber ist echte „Kategorie", die sich sogar auf Kantische Weise „deduzieren" läßt[2]); und es läßt sich ein ganzes System von Sonderbegriffen im Rahmen des Ganzheitsbegriffs aufbauen, zu dem auch der echte Begriff der *Entwicklung* gehört. Auf metaphysischem Boden mag, wie schon angedeutet wurde, der Begriff der *Teleologie* wieder ins Spiel treten, indem alles Ganzheitliche und Ganzheitsbezogene geistig gedacht wird. Da handelt es sich dann um „Wissen" und „Wollen", wie das ja der Begriff des „Teleologischen" im eigentlichen Sinne einschließt. Aber auch hier ist vor allem Allzumenschlichen zu warnen. —

Hiermit beschließen wir unsere typologische Darstellung der Geschichte der Naturmetaphysik. Gar nicht betreten haben wir den Boden des Parapsychologischen. Nicht deshalb freilich haben wir unterlassen, ihn zu betreten, weil wir uns hier etwa sachlich ablehnend verhielten; es gibt nach unserer Überzeugung parapsychische und parapsycho-physische Tatsachen. Aber sie sind rein wissenschaftlich noch so wenig verstanden, daß Hypothesen hier zurzeit nur von vorläufiger Art, daß sie nur sogenannte „Arbeitshypothesen", aber nicht mehr sein können, sich also noch nicht zu metaphysischer Ausdeutung eignen. Die Parapsychologie gehört der Gegenwart, und noch mehr der Zukunft, aber nicht der Geschichte an. Sie wird einst, davon sind wir überzeugt, eine Bedeutung für die Metaphysik erlangen, die größer sein wird als die irgendeines anderen Gebietes menschlichen Wissens.

---

[1]) Für alles Einzelne ist natürlich auf meine Werke zu verweisen. Verwandte zeitgenössische Denker finden Würdigung in meiner Geschichte des Vitalismus, 2. Aufl., 1922.

[2]) Kantstudien 16, 1911.

Literatur:

Wundt, System der Philosophie.
Haeckel, Die Welträtsel.
Ostwald, Vorlesungen über Naturphilosophie.
Spencer, First principles.
James, Pragmatism, a new name for some old ways of thinking.
F. C. S. Schiller, Humanism.
Th. Haering, Philosophie der Naturwissenschaft.
Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff.
Vaihinger, Die Philosophie des Als-ob.
Külpe, Die Realisierung.
J. Schultz, 1. Die Maschinentheorie des Lebens. 2. Die Fiktion vom Universum als Maschine und die Korrelation des Geschehens; Annalen der Philosophie, 1920.
Bergson, 1. Essai sur les données immédiates de la conscience. 2. Matière et memoire. 3. Evolution créatrice.
Driesch, 1. Philosophie des Organischen. 2. Geschichte des Vitalismus. 3. Leib und Seele. 4. Wirklichkeitslehre. 5. Metaphysik (kurze Darstellung). 6. Grundprobleme der Psychologie.
Österreich, Der Okkultismus im modernen Weltbild.
Tischner, 1. Einführung in den Okkultismus und Spiritismus. 2. Geschichte der okkultistischen Forschung, II. Teil. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

Geburts- und Todesjahr der in diesem Aufsatze behandelten historisch gewordenen Philosophen und Naturforscher:

Agassiz 1807—1873
Anaxagoras ca. 500—428
Anaximander ca. 610—547
Anaximenes ca. 588—524
Aristoteles 384—322
Avenarius 1843—1896
Bacon, F. 1561—1626
Baer 1792—1876
Berkeley 1685—1753
Blumenbach 1752—1840
Bonnet 1720—1793
Bruno 1548—1600
Campanella 1568—1639
Cohen 1842—1918
Comte 1798—1857
Cuvier 1769—1832
Darwin 1809—1882
Demokrit ca. 470—380
Descartes 1596—1650
Duns 1265—1308
Empedokles ca. 490—430
Epikur ca. 341—270
Fechner 1801—1887
Fichte 1762—1814
Galilei 1564—1642
Geulincx 1615—1665
Goethe 1749—1832
Haeckel 1834—1919
Haller 1708—1777
Hartmann 1842—1906
Hegel 1770—1831
Helmont, I. B. 1578—1644
Heraklit ca. 535—475
Herbart 1776—1841
St. Hilaire 1772—1844
Hobbes 1588—1679
Hume 1711—1776
James 1842—1810
Kant 1724—1804
Lamarck 1744—1829
Leeuwenhoek 1632—1723
Leibniz 1646—1716
Locke 1632—1704
Lotze 1817—1881
Lucretius 97—55
Mach 1838—1919
Malebranche 1638—1715
Maupertuis 1698—1759
Needham 1713—1781
Newton 1642—1727
Nikolaus v. Cues 1401—1464
Owen 1804—1892
Paracelsus 1493—1541
Philon ca. 25 ante—50post
Platon ca. 427—347
Plotinos ca. 204—270
Protagoras ca. 480—411
Pythagoras ca. 480—411
Roux 1850—1924
Schelling 1775—1854
Schopenhauer 1788—1860
Schuppe 1836
Spallanzani 1729—1799
Spencer 1820—1903
Spinoza 1632—1677
Swammerdam 1637—1680
Telesio 1508—1588
Thales um 600 ante
Thomas 1225—1274
Wolff, C. F., 1733—1794
Wolff, Chr., 1679—1754
Wundt 1832—1920

LOGIK UND SYSTEMATIK DER GEISTES-WISSENSCHAFTEN

VON

ERICH ROTHACKER

MEINER LIEBEN FRAU

I. ANALYTISCHER TEIL.

I. URSPRUNG DER GEISTESWISSENSCHAFTLICHEN METHODEN UND BEGRIFFE.

1. DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN.

Die Wissenschaften, welche die Ordnungen des Lebens in Staat, Gesellschaft, Recht, Sitte, Erziehung, Wirtschaft, Technik und die Deutungen der Welt in Sprache, Mythus, Kunst, Religion, Philosophie und Wissenschaft zum Gegenstand haben, nennen wir Geisteswissenschaften. Als einen gewaltigen Apparat von Fragestellungen, Forschungsmethoden und begrifflichen Antworten finden wir dieselben heute in mehreren Fakultäten ausgebreitet.

Ihre Geschichte, die zusammenhängend nie dargestellt wurde, weist auf höchst disparate Ursprünge und völlig irreguläre Entwicklungen zurück. Erst nach und nach konvergieren dieselben. Haben wir heute auch gelernt, die konkrete Entwicklung der Naturwissenschaften weit unbefangener auf den Anteil praktischer, kultureller ja politischer und sozialer Impulse an ihrer Entstehung und Entwicklung hin zu betrachten, so fehlt den Geisteswissenschaften bei analogen Voraussetzungen zudem noch bis heute das feste Rückgrat, das jene sich in Mathematik und Experiment geschaffen haben.

Entsprungen zum einen Teil aus Mythus, Lebenserfahrung, Spruchweisheit und schließlich der Philosophie, von der sie sich nur langsam ablösen; zum andern wie die antike Rhetorik, Grammatik und Politik, die römische Jurisprudenz, die moderne Kameralistik und Ökonomik aus der Praxis, aus pädagogischen Aufgaben, Aufgaben der Berufsbildung und bestimmten politischen Situationen; im Einzelnen wie etwa die Historie aus so disparaten Quellen wie Heldensang, Chronik, Rechtsurkunde, Geographie, Völkerkunde, politisch-pragmatischer und halb theoretischer Reflexion, zeigen sich diese Wissenschaften zudem aufs tiefste in nationale und zeitgeschichtliche Eigentümlichkeiten und in die mannigfachen Umstände kultureller Wandlungen verflochten. Die Rolle, welche die Rhetorik im klassischen Altertum spielte, kommt ihr heute auch in den relativ rhetorisch gestimmten romanischen Kulturen nicht mehr zu, die Rolle der Theologie in der Welt der romanisch-germanischen

Völker, des mittelalterlichen Judentums und Islam war der Antike fremd, die Blüte der neueren Philologie und modernen Jurisprudenz ist eng mit dem Vordringen des Humanismus und den Krisen der Rezeption verknüpft, die des Naturrechts ist mittelbar und unmittelbar ein Produkt der Bildung des modernen Staates. Volksschule, Realschule, humanistisches Gymnasium tragen das Zeichen ganz bestimmter historischer Wellen heute noch auf der Stirn. Während in den philosophischen Einteilungen die Wissenschaften wie vom Himmel gefallen in schöner Ordnung, meist symmetrisch, nebeneinander liegen, sind dieselben in Wirklichkeit oft nicht nur ihrer Genese sondern gerade ihrem eigentümlich produktiven Kern nach tief in kulturellen Krisen verwurzelt, deren Stachel sie bleibend in ihrer Struktur bewahren.

Denn recht eigentlich Krisen wird eine vertiefte kulturphilosophische Besinnung wahrnehmen können: wo in einem Volke der Mythus sich zur Weisheit erhebt oder die Weisheit zur Philosophie. Deutlich nacherlebbar steckt in dem Losreißen der ersten Begriffe aus der Sinnlichkeit eine echte Lebenskrise. Und so weiter: wenn das Handeln sich von Lebenserfahrung und Tradition ablösend der abstrakten Regel und Idee zuwendet, nach der das Leben nunmehr gelenkt werden soll; wenn im besonderen die religiöse, sprachliche, politische, künstlerische Praxis zu reflektieren beginnt und Prinzipien aufstellt; wenn Religion zur Theologie, Theologie zur Religionswissenschaft und Religionsphilosophie wird; wenn der historische Sinn vom Heimatland auf fremde Völker sich ausdehnt; wenn die Grammatik ältere sprachliche Zustände kanonisiert; wenn sie vorwärtsblickend sich rationalisiert; wenn sie ihre nationale Schranke durchbrechend auf fremde Sprachen sich ausdehnt, wenn sie beginnt, vergleichend rein sachliche und abstrakte, vom Wurzelboden der Muttersprache oder bestimmter kanonischer Sprachen losgelöste Sprachgesetze zu suchen. Was muß ein Volk erst erlebt haben ehe in ihm ein spezifisch hermeneutischer Sinn erwachen kann, Interesse an Textkritik entsteht oder antiquarischer Sinn oder Interesse an Literaturgeschichte, Kunstgeschichte neben Kunst und Dichtung? Eine Krise, welche in Nietzsches „Nutzen und Nachteil der Historie“ nachzittert. Nicht ohne einen vollkommenen Umschwung des gesamten kulturellen Selbstbewußtseins können traditionelle Geschichtsbilder sich auflösen! Wie voraussetzungsvoll ist die Entstehung einer Psychologie, einer Soziologie, einer Wendung des Interesses auf primitive Kulturstufen.

2. DER TERMINUS „GEISTESWISSENSCHAFTEN“.

Dieser fast chaotische Eindruck kann nur verstärkt werden durch einen Blick auf die Uneinigkeit, welche bis heute über zahlreiche geisteswissenschaftliche Grundbegriffe insbesondere den Terminus „Geisteswissenschaften“ selbst herrscht.

Auch eine Geschichte der Wissenschaftseinteilungen ist noch nicht geschrieben. Wohl lassen die Darstellungen von Wundt[1]), Erdmann[2]), Becher[3]) die großen Gruppen erkennen, in denen sich dieselben entwickelt haben: 1. die antike Klassifikation in Dialektik, Physik und Ethik, 2. die Einteilung nach Seelenvermögen von Bacon bis D'Alembert, 3. die hierarchische Einteilung Comte's und Spencer's und 4. die relativ späte Einteilung in Natur- und Geisteswissenschaften, welche durch Descartes und den englischen Sensualismus vorbereitet, in Bentham, Ampére, Mill und Hegel gipfelt, denen im 19. Jahrhundert neue Versuche folgen. Aber erst durch eine Unterbauung dieser Entwicklungen durch eine Historie der Geisteswissenschaften selbst, vor deren Zustand diese Einteilungen ebenso abhängig wie sie andererseits in der Geschichte der großen Systeme verankert sind, bekämen diese Gruppen ihr wahres Gesicht.

Und in voller Kontinuität würden wir sie erst durch Heranziehung der großen methodologischen und enzyklopädischen Literatur sehen, welche die Brücke zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften schlägt und deren Titel für das 17. Jahrhundert etwa den Werken Leibniz', Comenius', später Christian Wolffs zu entnehmen wären, während für das 18. Jahrhundert bereits ganz brauchbare Bibliographien bestehen.

Hierzu einige bibliographische Notizen. Für das scholastische System der Geisteswissenschaften vgl. das wertvolle Buch von A. Dempf, Die mittelalterliche Weltanschauung (München 1925).

Eine Einteilung der Wissenschaften nach G. J. Vossius, De philologia libre (1650) zitiert S. v. Lempicki, Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 18. Jahrhunderts (Göttingen 1920), S. 468.

Über die geschichtsphilosophische Vulgata des 18. Jahrhunderts unterrichtet stoffreich Felix Günther, Die Wissenschaft vom Menschen (Gotha 1907).

Zahlreiche Literatur im Artikel „Wissenschaft“ von Krugs enzyklopädischem philosophischen Lexikon. IV. Bd., 2. Aufl., 1834, S. 529f., und VI. Bd. (II. Abt.), S. 467. Derselbe verweist auf eine vollständige Bibliographie der „Wissenschaftskunde“ im 3. Band seines Versuchs einer systematischen Enzyklopädie der Wissenschaften.

Friedr. Aug. Wolfs Vorlesung über die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft. Herausgegeben von J. D. Gürtler, Leipzig 1831, handelt im ersten Paragraph über Enzyklopädie überhaupt und über Enzyklopädie der Altertumswissenschaft insbesondere. Dort Literatur. Sulzer, Kurzer Inbegriff aller Wissenschaft; Schmidt, Abriß der Gelehrsamkeit, Berlin 1783; Meinecke, Synopsis eruditionis universae, 1783; Buhle, Grundriß einer allgemeinen Enzyklopädie der Wissenschaften (Lemgo 1783); Eschenburg, Lehrbuch der Wissenschaftskunde (1792) usw.

Wesentlich in unserm Zusammenhange ist Wolfs Begriff der *Humaniora* und die Betonung, daß die philologischen Wissenschaften kein Aggregat sondern ein Ganzes seien.

Weiteres Material in der Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften von August Boeckh, herausgegeben von E. Bratuschek (1877).

---

[1]) Wilhelm Wundt, Einleitung in die Philosophie (1909), S. 39ff. Derselbe, Logik I[4] (1920), S. 85ff.

[2]) Benno Erdmann, Erkennen und Verstehen (Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften). 1912, S. 1240ff.

[3]) E. Becher, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften. Untersuchungen zur Theorie und Einteilung der Wissenschaften (1921) S. 1 ff.

Einer vergessenen Klassifikation gedenkt eine Arbeit von Waldapfel, Ein deutscher Pädagog als Vorgänger Spencers in der Klassifikation der Wissenschaften (Archiv für Geschichte der Philosophie XXVII [1914]).

So ist ein theoretisches Bewußtsein vom Zusammenhang der Geisteswissenschaften erst langsam erwachsen. Und selbst in praxi hat sich dasselbe erst spät entwickelt. Am lebhaftesten natürlich da, wo die Philosophie als Mutter der Wissenschaften ihre „Küchlein" noch gar nicht entließ. Aber nach einmal vollzogener Trennung der Wissenschaften bleibt ihr Zusammenhang trotz gelegentlicher Personalunion von Calvinischer Dogmatik, Natur- und Völkerrecht und Scaligers Philologie in Hugo Grotius und trotz Leibnizens enzyklopädischem System bis tief in das 19. Jahrhundert problematisch. Wie denn charakteristischerweise erst dieses den Terminus „Geisteswissenschaften" geprägt hat.

Die Geschichte dieses Terminus ist so tief verflochten mit der Geschichte der sachlichen Probleme, daß es erlaubt sei, eine lebhaft zu fordernde Untersuchung durch die Ausbreitung einiges Materials vorzubereiten.

Vielleicht taucht der Terminus 1849 in der Schielschen Übersetzung von Mills Logik (1843ff.) zum erstenmal auf.[1]) Schiel übersetzt im 2. Bd. den Titel des 6. Buches, welcher ohne Zusatz heißt: „*On the logic of moral sciences*", mit: „Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften". Diese letzten drei Worte sind also sein Zusatz. Im Text steht für *moral sciences* regelmäßig „Geisteswissenschaften".

Es sollte kaum notwendig sein zu betonen, daß damit Mill, bei allem Verdienst um eine erste „Logik der Geisteswissenschaften" nicht zum Urheber unseres Terminus Geisteswissenschaften geworden ist, sondern höchstens sein Übersetzer. Dieser aber fand den Ausdruck in den vierziger Jahren so vor wie ihn Hegel und seine Schule geprägt hatte. Hegel selbst spricht wohl nie von Geisteswissenschaften, aber seine Schüler, wie die Epigonen der deutschen Spekulation überhaupt, gebrauchen den Ausdruck, meist im Singularis, mit Selbstverständlichkeit. So spricht Fr. Th. Vischer im § 2 der „Ästhetik" (1846) von Wissenschaft des Geistes; Karl Chr. Fr. Krause gebraucht Vernunftswissenschaft und Geistwissenschaft als Synonima (Lebenlehre und Philosophie der Geschichte 1843, S. 145ff.). „Geisteslehre" ist ein völlig gebräuchlicher Terminus dieser Jahre. In J. E. Erdmanns Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant (1853 II, 689) lesen wir, „daß bereits im Jahre 1800 das System Hegels sich als Grund-, Natur- und Geisteswissenschaft gliedert". Ähnlich etwa S. 786, wo er den dritten Teil des Systems als „Geisteswissenschaft, Pneumatologie" bezeichnet. Inzwischen aber war

[1]) System der deduktiven und induktiven Logik. Eine Darlegung der Prinzipien wissenschaftlicher Forschung. Insbesondere des Naturforschers von John Stuart Mill. Ins Deutsche übertragen von I. Schiel, 1849.

Schiels Millübersetzung bereits erschienen und hatte den Terminus in der Pluralform weit verbreitet.

Es sind also mehrere große geistige Ströme, welche in dem Begriff „Geisteswissenschaften“ zusammenfließen, Ströme, von denen in Deutschland der idealistische, geistesphilosophische von vornherein der weit stärkere war. Denn Hegel, nicht Mill stand in der massiven nationalen Tradition. Termini von dem Gewicht des Wortes Geist werden von den Philosophen selten erfunden, sie werden i. a. höchstens aufgenommen, umgeprägt, präzisiert, beschnitten. Ein Begriff wie der Avenariussche „System C“, das ist eine philosophische Erfindung. Mit solchen Begriffen sind aber keine geistigen Bewegungen zu erzeugen. Man kann wohl sagen, daß die bis ins 19. Jahrhundert hinein hoch autoritativen biblischen Bedeutungen des Terminus Geist, insbesonders die paulinischen, und sie natürlich in Luthers Verdeutschung mindestens denselben Anteil am Terminus Geisteswissenschaften haben wie Mills Logik. Sodann hat der Sprachgebrauch des Wortes Volksgeist stark auf den unsern gewirkt, denn Volksgeist war nicht nur ein geschichtsphilosophischer Begriff, er repräsentierte im Rahmen der Historischen Schule eine systematische Methode und Denkform.

Etwas ähnliches gilt aber natürlich auch für *Moral Science und Sciences Morales. Moral* heißt geistig. *Le moral des troupes* ist der Geist der Truppe. Auch hier scheint monographische Literatur zu fehlen. Das Dictionary of Philosophy and Psychology von Baldwin II, 105, gibt an „*moral science, Ger. Geisteswissenschaften, Ital. scienzi morali*“, und bezeichnet dieselben als Wissenschaften „*of mind*“, „*often described as the mental and moral sciences*“. Der Nouveau Larousse illustré VI, 207, bezeichnet *le moral* als *ensemble des facultés humaines qui se rassortent à la sensibilité et à l'activité.* Die einzig eingehende Darstellung des Begriffs scheint sich im 3. Kapitel von Chr. F. Weisers „Shaftesbury und das deutsche Geistesleben“ (1916) zu finden. Einige gut orientierende Daten stehen im Register zu Raoul Richters trefflicher Übersetzung von Humes Enquiry (Philosophische Bibliothek Bd. 31) wichtige Materialien bietet Paul Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie I³ (1922), S. 33, Anm. 7. Bei der geringen Aufmerksamkeit, welche diese Probleme bis jetzt gefunden haben, scheint es nicht unnötig zu sein, diese Materialien z. T. anzuführen, z. T. zu ergänzen.

Der Sprachgebrauch ist im europäischen Westen ein durchaus allgemeiner: Montesquieu spricht von *lois morales et physiques*, Voltaire von den *causes morales* in der Geschichte. Laplace in dem „Versuch über die Wahrscheinlichkeit“ von der Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf die moralischen Wissenschaften (Übersetzung von 1886, S. 93). Dasselbe Werk stellt der *fortune physique* die *fortune morale* gegenüber. Ganz ähnlich Cabanis „Rapports du Physique und du moral de l'homme“ (1802) und ebenso Th. Fechner, Elemente der Psychophysik I (1907), S. 235. Bei W. D. Whitney, Die Sprachwissenschaft. Vorlesungen über die Prinzipien der vergleichenden Sprachforschung, bearbeitet von Julius Jolly (1874) lesen wir S. 72: „Durch diese Bewegung bestimmt sich der Charakter der Sprachwissenschaft: sie ist eine historische oder Geisteswissenschaft (*Historical or moral science*), sie bildet einen Ausschnitt aus der Geschichte des Menschengeschlechts und der menschlichen Einrichtungen.“ Vgl. dazu K. Brugmann über Whitney bei Delbrück, Einleitung in das Studium der indogermanischen Sprachen 5, 1908, S. 101f., ebenso Jolly-Whitney, S. 74: „aber jene, welche an der breiten Grenzscheide zwischen Geistes- und Naturwissenschaften noch festhalten, welche an das Wirken und Schaffen vernünftiger Wesen, die ihre Motive sorgfältig überdenken und

ihre Handlungsweise danach einrichten, Zwecke verfolgen und Mittel zu ihrer Erreichung suchen für grundverschieden halten von den Evolutionen der Atome, die dem Gesetz der Schwere, der chemischen Verwandtschaft u. a. ... Naturgesetze gehorchen."

Bei Gervinus finden wir beide Bezeichnungen nebeneinander. Er spricht in seinem Leben (1860. Ausgabe von 1893, S. 277) von der Versuchung, einer „systematischen Philosophie der Geschichte die Haupttätigkeit seines Lebens zu widmen". „Über dieser eigentlich neu zu entdeckenden Wissenschaft brüteten die Zeiten, seit Newton für die Zukunft, wenn die empirische Methode die Naturwissenschaften gereinigt haben würde, die Anwendung derselben Methode auf die Wissenschaften des Geistes vorausgesagt hatte. Ich habe niemals die überschwenglichen Hoffnungen geteilt, die ein Bentham, der diese Weissagungen Newtons zu erfüllen ... den Ehrgeiz hatte, an die Erfolge der Anwendung jener Methode auf die Welt des Geistes knüpfte: daß in den moralischen Wissenschaften Gesetze mit ebensolcher Unleugbarkeit könnten aufgestellt werden wie in den mathematischen."

In der methodologisch hochbedeutenden Vorrede zu den Essais de critique et d'histoire vom März 1866 und im 1. Kap. der Philosophie de l'art, wo er wie dort von seiner naturwissenschaftlichen Methode, die er mit der botanischen vergleicht, rühmt, daß sie „*commence à s'introduire dans toutes les sciences morales*", welche sie zur Exaktheit erhebe und dadurch den Naturwissenschaften annähere, taucht dasselbe Motiv und zum Teil dieselben Ausdrücke wieder auf, denen wir schon bei Hobbes und Hume begegnen.

Geht man aber auf diese Klassiker der *moral philosophy* selbst zurück, so bemerkt man, daß das der „Einteilung der Wissenschaften" gewidmete Schlußkapitel des Lockeschen Essay, das entsprechende Kapitel in Leibniz' Nouveaux Essais, Hobbes' Widmung zur „Lehre vom Bürger" und Humes Einleitungen zum „Neuen Traktat" und zum 1., 4. und 7. Abschnitt des Enquiry lange nicht so stark psychologisieren wie es der modernen Neigung entspricht, und daß diese Denker nur in bestimmten Grenzen als Klassiker einer Wissenschaftseinteilung anzusprechen sind, deren Grundlage der Gegensatz von „äußerer Natur" und „innerer seelisch-geistiger Welt" ist. Dieselben stehen durchweg der antiken Einteilung in Physik und Ethik näher. Und während Leibniz derselben eine erst recht unpsychologische, höchst modern anmutende logische Wendung zu geben versucht, steht gerade der Initiator der psychologistischen Zweiteilung der Welt Locke im Gebrauch des Terminus *moral philosophy* dem Gegensatz normativer und naturwissenschaftlicher Disziplinen näher als dem naturwissenschaftlicher und psychologischer. Die zweite Gruppe der Wissenschaften, die zwischen Physik und Semiotik steht, nennt Locke *praktika*, und diese Wissenschaften suchen nicht psychologische Gesetze, sondern Normen und Maßstäbe. Ihr Ziel ist das „Rechte" (§ 3).

Die Geisteswissenschaft, welche Hobbes zur Wissenschaft erheben möchte, und welche das Verhältnis der menschlichen Handlungen mit der Gewißheit des Geometers erkennen will, hat das „natürliche Recht" zum Gegenstand. Und Humes *moral philosophy*, welche er wie Hobbes den bisherigen mehr anmutigen als wissenschaftlichen Darstellungen ethischer Probleme entgegensetzt, möchte den Ruhm Ciceros, La Bruyeres und Addisons verdunkeln. Nur ist die Welt dem leichten moralischen Räsonnement geneigter als dem abstrakt wissenschaftlichen. Aber Laster, Tugend, Recht und Unrecht sind seine Probleme. Daß der Enquiry zur Lösung dieser Wertprobleme psychologische Methoden anwendet, liegt auf einem anderen Felde.

Zweifellos hat trotzdem der Nebenfluß, der von der *moral science* her in den Begriff des Geistes bzw. der Geisteswissenschaften einmündete, mitgewirkt, demselben langsam einen psychologischen Sinn zu verleihen.

Verbreitet hat sich der wenn immer erst 1849 in Kurs gesetzte Ausdruck von den fünfziger Jahren ab ungewöhnlich rasch. Ich nenne einige Namen:

I. E. Erdmanns Ausführungen von 1853 sind bereits erwähnt (s. o.). 1854 spricht Ranke (Epochen der neueren Geschichte S. 21) von „den einzelnen Geisteswissenschaften, namentlich ... der Philosophie und Politik“.

In I. E. Kuntzes „Wendepunkt der Rechtswissenschaft“ (1856, S. 2) ist von Natur- und Geisteswissenschaften die Rede.

August Boeckhs Enzyklopädie (s. o.) beruht nach Angabe des Vorworts auf Vorlesungen, welche Boeckh 1809—65 über dieses Thema gehalten hat. Diesen Vorträgen habe Boeckh bis an das Ende ein 1809 geschriebenes Heft zugrunde gelegt. Wie weit zurück mag der Terminus „empirische Geisteswissenschaften“ S. 600ff. der Ausgabe von 1877 reichen? S. 609 verzeichnet Literatur zur „Geschichte der Geisteswissenschaften“.

Historisch wohl ausschlaggebend für die Verbreitung des Terminus war aber seine Annahme durch Helmholtz. 1862 hielt er zu Heidelberg seine berühmt gewordene Rede „Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften“.[1]) Und gerade dieser Naturforscher hat bei aller Umdeutung, die der Geistesbegriff bei ihm erfährt, die Bedeutung Hegels für Entwicklung und Begriff der Geisteswissenschaften voll zu würdigen gewußt. Die Identitätsphilosophie sei über Kant hinausgehend von der Hypothese ausgegangen, daß die Welt Resultat des Denkens eines schöpferischen Geistes sei. Darauf gründete sich ihre Hoffnung, die Gedanken des Schöpfers nachdenken und durch eigene innere Tätigkeit wieder finden zu können. In diesem Sinne sei sie darauf ausgegangen „die wesentlichen Resultate der übrigen Wissenschaften a priori zu konstruieren. Es mochte dieses Geschäft mehr oder weniger gut gelingen in bezug auf Religion, Recht, Staat, Sprache, Kunst, Geschichte, kurz in allen den Wissenschaften, deren Gegenstand sich wesentlich aus psychologischer Grundlage entwickelt und die daher unter dem Namen der Geisteswissenschaften passend zusammengefaßt werden“ usw.

Dilthey dagegen spricht in seinem Aufsatz „Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staate“ (Schriften V, S. 31) 1875 bemerkenswerter Weise zwar von Mill's „Logik der Geisteswissenschaften“, akzeptiert den Terminus aber selbst für die im Titel bezeichnete Wissenschaftsgruppe offenbar noch nicht, sondern bezeichnet dieselben wie Mohl als „moralisch-politische“ Wissenschaften. Erst die „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ (1883, S. 26 und Schriften I, 4 und 21) faßt das „Ganze der Wissenschaften, welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstande haben“ unter dem Namen der Geisteswissenschaften zusammen. Mit diesem Werke wird der Terminus klassisch.

[1]) Populäre Vorträge I, 16ff. Ebenfalls Vorträge und Reden I, 157ff. Neuerdings in der dankenswerten Auswahl „Natur und Naturwissenschaft“, Bücher der Bildung, Bd. 11, S. 107ff.

Seiner weiteren Verbreitung vor und nach Dilthey nachzugehen ist fast unmöglich. Ich erwähne Friedr. A. Lange, Geschichte des Materialismus (Reklam II, 210 u. 362); Adolf Merkel, Über den Begriff der Entwicklung usw. 1876 (Fragmente zur Sozialwissenschaft 1898, S. 45); A. v. Öttingen, Moralstatistik, 2. Aufl., 1877; G. Rümelin, Über Gesetze der Geschichte 1878 (Kanzlerreden 1907, S. 230). Von Einfluß war sicher die Einleitung, welche Carl Knies 1883 der 2. Auflage seiner „Politischen Ökonomie" vorausschickte. Wilhelm Scherer, Otto Gierke, Gustav Schmoller, E. Gothein, wohl auch Adolf Harnack dürften den Terminus in Fühlung mit Dilthey akzeptiert haben. Wilhelm Wundt schrieb als dritten Band seiner großen Logik die erste deutsche „Logik der Geisteswissenschaften". Sigwart, Eucken, Reischle, W. Roscher, Jellinek, Cohen[1]), Külpe, Hugo Schuchardt, Lamprecht und viele andere haben sich des Ausdrucks bedient.

Um der ungewöhnlichen sachlichen Bedeutung dieser Bestimmung des Begriffes willen sei ein Passus aus dem 1894 zuerst erschienenen 5. Bande der Deutschen Geschichte Heinrich v. Treitschkes ungekürzt wiedergegeben:

„Jetzt erhob Jakob Grimm seine warnende Stimme dawider in einer Versammlung der Germanisten. Er erwies kurz und schlagend, daß die Geisteswissenschaften darum die Grundlage der allgemeinen Bildung bleiben müssen, weil sie allein das ganze Menschenleben, auch die Welt der Phantasie und des Herzens umfassen; er zeigte, daß sie weltbürgerlich und national zugleich sind, die Naturwissenschaften weltbürgerlich schlechthin; und nur wo volkstümliche und allgemein menschliche Bildung einander durchdringen, entfaltet sich der ganze Reichtum der Weltgeschichte. Er erkannte freudig an, was unser gesamtes Volksleben, und in Sonderheit seine geliebte Sprache, der exakten Forschung verdankte. Die jungen Naturfroscher schrieben meistens vortrefflich; ihre klare, bestimmte, einfache Prosa nahm den deutschen Geist, der sich gern zu träumerischen Ahnungen versteigt, in eine strenge, heilsame Zucht; doch sie beherrschte nur einen kleinen Teil des unermeßlichen Sprachschatzes. Der Stil des Naturforschers, der immer von Gesetzen, Begriffen, Gattungen und Arten handelt, legt den Ton auf das starre Hauptwort und kann, in seiner Art vollendet, schließlich doch nicht wetteifern mit dem reicheren Stile des Historikers, der sich frei in der Welt des Werdens, der freien Taten umschaut und darum den Ton auf das erregende, Leben spendende Zeitwort legt. Es blieb auch fernerhin bei dem alten Gesetze, daß die Kultursprachen fortgebildet werden, zuvörderst durch den Volksmund und die Dichtung, sodann durch Redner, Historiker, Philosophen: die neuen von den exakten Wissenschaften geschaffenen Kunstausdrücke waren in ihrer Mehrzahl international und zeigten schon durch ihre willkürliche Form, daß sie nicht der Naturgewalt des Sprachgeistes, sondern verständiger Berechnung entsprangen."[2])

Dann erhob sich mit Wilhelm Windelbands bekannter Rektoratsrede über „Geschichte und Naturwissenschaft" (1894) eine Opposition zugunsten einer nicht stofflichen sondern methodologischen Wissenschaftseinteilung, welche ihre klassische Formulierung in Rickerts „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften" (1896—1902) und der kleineren Schrift „Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften" (1899, 2. Aufl. 1910) gefunden hat, ihrer Terminologie ist von Einzelwissenschaftlern von Rang insbesondere Max Weber gefolgt.

---

[1]) Vgl. Die Geisteswissenschaften und die Philosophie in der Wochenschrift: Die Geisteswissenschaften I, 1 (1913).

[2]) Heinr. v. Treitschke, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert. 6. Aufl. (1914), V, 427.

Diese Autoren verfochten logisch die Ersetzung des Terminus Geisteswissenschaften durch Geschichtswissenschaften. Terminologisch aber auch meist zugleich durch „Kulturwissenschaften“.

Auch diese Wissenschaftseinteilung hat ihre Vorgeschichte. Ich verzichte jedoch darauf sie ausführlich darzustellen. Die Geschichte des Terminus „historisch“ im Sinne von *cognitio historica*, empirischem Wissen, Lehre, Kunde, Beschreibung reicht Jahrhunderte zurück. Dabei dürfte es nicht schwer fallen auch für die Gegenüberstellung von Naturwissenschaften und historischen Wissenschaften beträchtliches Material zu gewinnen. Zitiert wird in diesem Zusammenhang meist Friedrich Harms „Philosophie in ihrer Geschichte“ I (1878), S. 42ff. Dann J. G. Droysens „Grundriß der Historik“ (1868, Neudruck 1925). P. Barth erinnert a. a. O. I, 32 Anm., an Ausführungen Turgots, Hegels, G. Rümelins (1878), und schließlich Hermann Pauls. Des letzteren „Prinzipien der Sprachgeschichte“ (1880) waren neben den Schriften Windelbands und Rickerts maßgebend für die Gegenüberstellung von Gesetzeswissenschaften und Geschichtswissenschaften, für den Terminus Kulturwissenschaften und den methodologischen Begriff der Prinzipienwissenschaften. Aber auch Lotze hat diesen Gegensatz vertreten, worauf Karl Knies (a. a. O. S. 5) hinweist und neben ihm der Jurist W. Arnold („Kultur und Rechtsleben“, 1865). Der Sprachwissenschaftler Steinthal, der 1864 schreibt: „Die Wissenschaft hat es nur mit Artbegriffen, mit Allgemeinem zu tun, die Geschichte mit Einzelnem,“ wobei auch an Schopenhauer zu denken wäre, führe Steinthal nicht fort „die Geschichte ist aber darum Wissenschaft, weil ihr Einzelnes sui generis ist, in sich allein eine Gattung vertritt“ (zitiert nach Salomon, Soziologische Lesestücke III, Individuum und Gesellschaft S. 105f.). Sodann spricht auch Withney in dem oben S. 7 f. zitierten Satze von historischen oder Geisteswissenschaften und ebenso Hugo Schuchardt (Hugo Schuchardt Brevier; Ein Vademekum der allgemeinen Sprachwissenschaft Halle 1922, S. 97).

Aber auch andere Termini laufen neben Geisteswissenschaften und Kulturwissenschaften her. Schäffle spricht gelegentlich (Abriß der Soziologie 1906, S. 4) von Geistwissenschaften, Bluntschli in seinem „Leben“ III, 419, von humanistischen oder Geisteswissenschaften. Stammler konfrontiert Naturwissenschaften und Zweckwissenschaften, Joh. Plenge (Drei Vorlesungen über die allgemeine Organisationslehre S. 21) „Geistes- oder Gesellschaftswissenschaften, besser Willenswissenschaften“. In Rudolf Hildebrandts schönen Gedanken über Gott S. 22 lesen wir von Menschenwissenschaften. Roschers Grundlagen der Nationalökonomie handelt im § 16 über die „Wissenschaften vom Volksleben“, das ein Ganzes sei, an welchem vornehmlich sieben Seiten: Sprache, Religion, Kunst, Wissenschaft, Recht, Staat und Wirtschaft in Betracht kämen. Bei Lorenz Stein stehen an Stelle der Geisteswissenschaften die Staatswissenschaften. Hermann Cohen scheidet systematisch Logik und Ethik nach den Aufgaben, welche Natur und Gemeinschaft stellen. Auch Otto Willmann zieht es (Lexikon der Pädagogik V, 855) vor, die Wissenschaften, die es mit dem großen menschlichen Betätigungskreise zu tun haben in Anknüpfung an die antike Unterscheidung von Ethik und Physik statt Geisteswissenschaften ethisch-historische Wissenschaften zu nennen. Auch Troeltsch zieht die Bezeichnung historisch-ethische Wissenschaften der unsern vor.

Und noch steht neben solchen terminologischen Vorschlägen eine geradezu beklemmende Fülle meist nicht eingehend begründeter sondern mehr gelegentlicher Programme geisteswissenschaftlicher Forschung: die Logik der Geisteswissenschaften als Teleologik, Organologik, Ergologie, Poietik. Ihr Verfahren als subjektivierend (statt objektivierend). Ihr Gegenstand als Reich der Freiheit, Reich der Werte, als Reich der Geistesschöpfung, als Reich der Originalität und der Ursprünge, als Reich der individuellen Totalitäten, als Reich des Werdens oder menschlichen Verhaltens, als Reich des Handelns, als Arbeitswelt, als Tatwelt, als Menschenwerk; oder die Geisteswissenschaften als Wissenschaften der Leistung, der Leistungssphären, der großen Lebenskreise oder Lebensgebiete, der Zwecksysteme, der Kultursysteme, der Provinzen der Kulturarbeit, der produktiven Wirklichkeit usw.

Und dabei liegen die größten Schwierigkeiten einer Einigung noch nicht einmal in dem Reichtum dieser Begriffe und Termini, sondern in erster Linie in der Vielzahl von weltanschaulichen Gegensätzen, welche durch diese sekundären Differenzierungen des Begriffs der Geisteswissenschaften durchgreifen und ebenso innerhalb derselben wie zwischen ihnen ihren bestimmenden Einfluß ausüben.

Eine gewisse Einigung ließe sich zunächst darüber erzielen, daß die Geisteswissenschaften die Wissenschaften vom Menschen seien. Sie erfüllen die Forderung des *γνῶθι σεαυτόν*. Die Menschheit erarbeitet sich in ihnen ihr Wissen um sich selbst. In dem Satze, daß das eigentliche Studium der Menschheit der Mensch sei, begegnen sich die verschiedensten Parteien, Pope, Goethe, Hegel und die Positivisten. Auch Auguste Comte feiert die „*étude de l'humanité*" als „*seule étude vraiment finale*" (Cours VI, 670). Herder spricht in den Humanitätsbriefen von Moral, Natur- und Völkerrecht als „eigentlich menschliche Wissenschaften" (Suphan XVIII, 325).

An diesem Ausgangspunkt wollen auch wir festhalten: die Geisteswissenschaften sind die Wissenschaften von der selbsterschaffenen Welt des Menschen. Aber die Menschheit ist zu betrachten in einer ganzen Reihe wohl zu unterscheidender Betrachtungsweisen, welche in kontinuierlichen Übergängen von Pol zu Pol wie in einer Bahn geordnet sind.

Die einen sehen die Menschheit nur in ihrer Wirklichkeit. Und sie bleiben dabei in einer bestimmten Einstellung befangen, deren Schranken durch die außerordentlich tiefgreifende immanente Differenzierung derselben nicht durchbrochen werden. Diese Differenzierung beruht vor allem darauf, daß hier die menschliche Wirklichkeit einmal als Gesellschaft (Staat, Zivilisation, bürgerliche Welt), dann als Geschichte, dann als seelische Welt aufgefaßt wird. Hier liegen also die fundamentalen Gegensätze einmal in der Gegenüberstellung von Natur und Gesellschaft, dann von Natur und Geschichte, dann

von Natur und Seele (Außenwelt—Innenwelt). Und dementsprechend treten die geisteswissenschaftlichen Methoden einmal als politisch-ethische, dann als psychologische, dann als historische auf. Und weiter differieren die letzteren, indem die geschichtliche Welt wiederum nicht nur methodologisch als Welt des Individuellen überhaupt betrachtet wird, sondern einmal als Welt der Kulturwirklichkeit, der Kultursysteme und Lebenskreise, d. h. des „objektiven Geistes“, dann aber auch als Welt des Werdens im Gegensatz zur Welt des Seins und seit Bergson als Welt der Zeit gegenüber der starren Welt des Raumes. Wozu auch das oben angeführte Zitat aus Treitschke zu vergleichen wäre. In allen Differenzen, welche einige der großen typischen Grundauffassung der Geisteswissenschaften umfassen, sind diese Methoden geeint durch ihre Beschränkung auf Realitäten.

Andere nehmen eine gewisse Mittelstellung ein. Sie sehen die Menschheit nicht als Objekt sondern als ein Subjekt und begreifen dieses sowohl als lebendig wirkend wie als ein dabei aus geistigen und autonomen Motiven bestimmtes. Sie wollen diese Geistigkeit nicht nur als wirklich erklären, sondern als sinnhaltig verstehen.

Sie suchen als Moralwissenschaften die Prinzipien des menschlichen Handelns und sie suchen demselben nicht nur in historischer Reflexion oder psychologischer Selbstbesinnung seinen Sinn abzufragen, sondern wagen dasselbe auch zu beurteilen und sie wenden sich schließlich von aller Sinnverwirklichung zum Reich des Sinnes selbst und suchen systematisch dessen Gesetze, mögen dieselben in Systemen der Norm, des Wertes, der Idee oder des Zweckes gefaßt werden, zu konstruieren. Das erst ist die dritte Position, die idealistische. Hierher gehören die Antithesen von Physik und Ethik, Wirklichkeit und Wert, der Dualismus der beiden Reiche, des gestirnten Himmels über mir und des moralischen Gesetzes in mir. Und schließlich der von Natur und Freiheit.

Die geisteswissenschaftlichen Systeme bedürfen nun jedesmal der genauesten Interpretation, auf welchem Punkte dieser Linie sie, oft ungeachtet ihrer Terminologie, *de facto* stehen.

Wo die Begriffswelt eindeutig idealistisch ist, wo ihr Vertreter Scheidungen der *quaestiones juris* und der *quaestiones facti* selbst vornimmt, ist die Diagnose eine einfache.

Auch daß die theologischen Systeme auf die idealistische Seite gehören, daß etwa der geistesphilosophische Gegensatz von Erkennen und Lieben, dem wie bei Malebranche alles Wissen ein Gott-Erkennen, alles Wollen ein Gott-Lieben ist, oder Pascals Gegensatz des *ésprit de géometrie* und *ésprit de finesse* oder der *logique de coeur* nicht auf menschliche Wirklichkeit, sondern ideelles und geltendes sich richtet, ist leicht einzusehen. Daß aber Gemeinschaft als Gegenstand der Geisteswissenschaften bei H. Cohen ideale Bedeutung hat, weil Geisteswissenschaft hier Ethik

heißt, daß Zweck, bei Stammler Grundbegriff einer „sozialen Nomologie", ausgesprochen idealistisch zu interpretieren ist, bedarf stets erst einer Kenntnis der Zusammenhänge. Denn „Gemeinschaft" könnte an sich auch rein soziologisch verstanden sein und Zweck ist zugleich der Grundbegriff des naturalistischen Utilitarismus. Kulturwissenschaften heißt bei Rickert etwas wesentlich anderes als bei manchem Philologen und Historiker, der diesen Terminus übernahm, aber bei seinem Gebrauch weniger an die Gültigkeit der Kulturwerte als an den Zusammenhang der Kulturerzeugnisse in Kulturtotalitäten dachte. Dann können prinzipiell aber auch „Erzeugnisse" wieder ebenso auf ihren Gehalt wie auf ihre Realität hin betrachtet werden. Und jeder „Akt" hat grundsätzlich eine Intention und steht darin dem Wert nicht ferne, und zugleich einen Verlauf und als konkreter ein Datum oder eine Struktur, welche die Psychologie, die Historie und Soziologie gradweise objektivieren und naturalisieren können. Dasselbe gilt aber auch für die Geisteswissenschaften als Willenswissenschaften, ihres Gegenstand als Tatwelt oder Arbeitswelt. Auch hier gilt nicht der Verlauf, sondern sein idealer Sinn oder sein Ziel.

„Menschheit" kann ebenso in der Perspektive der Humanität idealistisch, wie in der der Anthropologie naturalistisch betrachtet werden, aber auch dieser Begriff hatte in dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts, als die Epigonen der großen spekulativen Systeme die Lehre vom subjektiven Geist psychologisierten, eine durchaus idealistische Bedeutung. Und heute scheint sich diese Wendung im Rahmen der Plänomenologie zu wiederholen. Man wird auch die Soziologie O. Spanns, deren philosophischer Gehalt nunmehr in seiner Kategorienlehre formuliert ist (1925), schwer verstehen, wenn man ihren normativen und idealistischen Charakter übersieht. Und selbst der Gegensatz von Natur und Freiheit ist an sich noch Mißverständnissen ausgesetzt, indem auch die Taten der Freiheit einmal mehr auf Gehalt und Ziel, dann wieder mehr auf Motivation und seelische Verwurzelung hin betrachtet werden können.

So bedarf schließlich auch der Sinn in welchem der Terminus Geisteswissenschaften selbst gebraucht wird, jedesmal der genauesten Interpretation. Nicht nur daß der Begriff des Geistes systematisch stark variiert, nicht nur daß die Geisteswissenschaften in Verbindung mit sehr verschiedenen synonymen Ausdrücken als „Geisteswissenschaften oder Moralwissenschaften", als „historische oder Geisteswissenschaften", „psychologische oder Geisteswissenschaften", ethisch-politische oder Geisteswissenschaften" auftreten, gerade wo dieser interpretierende zweite Terminus fehlt, gilt es zu fragen, wie er wohl hieße. So sind Geisteswissenschaften etwa für Reischle ausgesprochenermaßen Normwissenschaften, bei Lamprecht etwa ausgesprochenermaßen sozialpsychologische Wirklichkeitswissenschaften. Kurz die ganze oben belegte Skala existiert auch innerhalb der möglichen Auffassungen des-

selben Terminus. Das Ziel der großen objektiv-idealistischen Systeme, Wert und Wirklichkeit als die beiden entzweiten Seiten des Weltganzen zu versöhnen, wie es Hegel in seinem Begriff des Geistes vorschwebt, erweist sich, sowie es erreicht ist, als eine Quelle von „Zweideutigkeiten“.

Und diesen Interpretationsschwierigkeiten sind die geisteswissenschaftlichen Grundbegriffe ganz besonders auch da ausgesetzt, wo sie in der Form des Organischen, Morphologischen, Physiognomischen, Typologischen und gar Dynamischen auftreten. Anstatt den großen dualistischen Schnitt zwischen Wert und Sein, Gott und Welt, Geist und Natur zu legen, legen ihn zahlreiche Systeme zwischen die mechanische und die organische Welt. Und wie Kants Kritik der Urteilskraft die Probleme der Biologie und der Ästhetik unter einen Nenner zusammenfaßt, so werden hier der toten Körperwelt nicht nur biologische Wirklichkeiten gegenübergestellt, der Begriff des Organismus umfaßt ebenso die Gesellschaft wie er in morphologischer und organologischer Form bestimmte Seiten der Weltgeschichte und in typologischer der geistigen Welt überhaupt bezeichnen kann. Ja er kann schließlich ganz idealistisch unter dem Titel des Gestaltbegriffes auch die Welt der ästhetischen Werte begreifen.

Eine ganze Reihe von Standpunkten fallen unter diese Rubrik. So die Gegensätze erklärender und verstehender Wissenschaften, welche auf den Gegensatz von Quantität und Qualität aufgebaut sind; die Unterscheidung mathematisch-exakter und morphologisch-deskriptiver Methoden (wie ihn etwa D. Mahnke in seiner neuen Monadologie S. 80 vertritt), Gierkes Gegenüberstellung formalistischer und pragmatischer Methoden (Die Grundbegriffe des Staatsrechts 1874, Neudruck 1918); und schließlich die Vertretung einer besonderen Art von Erfahrungswissen, das bildhaft geschlossene Ganzheiten zu erfassen vermag, wie es mit großer Energie Hermann Glockner neben dem streng theoretischen Erkenntnisbegriff Rickert's herauszuarbeiten sich bemüht. (Insbesondere Logos XV, 47ff.)

Aber auch der Gegensatz des Statischen und Dynamischen kann ebensowohl mehr in naturalistischem Sinn dynamische Prozesse von mechanischen Prozessen sondern, als idealistisch und dialektisch Exponent einer bestimmten Wertauffassung sein, wie sie bei Troeltsch auf der Grundlage der Bergsonschen Gegenüberstellung der starren Verstandeswelt und dem Ideal des intuitiv zu ergreifenden „Neuen“ vertreten wird. Der dualistische Idealist tut diese Positionen gerne als naturalistische ab. Dieselben bleiben zum Teil gewiß im Realen stecken, großenteils aber haben sie eine ausgesprochene objektiv-idealistische Grundstruktur.

Auch die Auffassung der geistigen Welt als der selbsterschaffenen und der Geisteswissenschaften als nacherzeugender Wissenschaften hat grundsätzlich idealistischen Sinn. Sie ist, zuerst von Giambattista Vico

vertreten, eine der tiefsinnigsten und stellt den Geisteswissenschaften das Problem einer Nacherzeugung von Sinngehalten, nicht von Wirklichkeiten als solchen.

Und auch die Gegenüberstellung einer inneren Welt, die uns bekannter sei als die äußere, bedarf Punkt für Punkt der Interpretation. Denn der faktische Sinn ist unzählige Male der gewesen, daß uns die innere Welt als eine moralische Welt und nicht als eine psychologische unmittelbar zugänglich sei. Wie denn dieser Gegensatz des Inneren und Äußeren auch in Kants „moralischem Gesetz in uns" steckt. — Dabei ist auch des grundsätzlichen Unterschiedes von Selbstbesinnung und Selbstbeobachtung zu gedenken. Ich besinne mich auf den Gehalt meines Tuns, in diesem Sinne ist deskriptive Psychologie Wertwissenschaft und erklärende Psychologie Seinswissenschaft.

Noch bleibt ein letzter Versuch die Geisteswissenschaften den Naturwissenschaften gegenüberzustellen. In einem bemerkenswerten kleinen Aufsatz hat Jakob Grimm sie als die „ungenauen Wissenschaften" den exakten gegenübergestellt. Ein Satz Treitschkes[1]) bringt dieselbe Auffassung zum Ausdruck: „daß die Geisteswissenschaft nicht wie die Naturwissenschaft allein den Gesetzen der Logik folgen darf, daß sie ihre letzten und höchsten Gedanken nur ahnen, nicht ganz erweisen kann". Und Adolf Harnack hat in seinem bedeutenden Vortrag über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis (1917 S. 19) dieselbe Anschauung dahin formuliert: die Geisteswissenschaften seien „nicht reine Wissenschaften, sondern ein Gemisch von Wissenschaften und Lebensweisheit". Auch hier ist nicht etwa die idealistische Position verlassen, vielmehr ist dieselbe im Rahmen des „Historismus" eine Verbindung mit irrationalistischen Motiven eingegangen, über welche ein späteres Kapitel noch eingehenderes zu sagen haben wird.

3. PHILOSOPHIE UND EINZELWISSENSCHAFTEN.

In dieses Chaos scheint nur die Philosophie Ordnung bringen zu können. Welches aber ist ihr Verhältnis zu den Einzelwissenschaften? Gerade über diese Frage gibt es nichts weniger als einen „Stand der Wissenschaft".

Dem Empirismus und Positivismus ist die Philosophie keine selbständige Wissenschaft neben den Einzelwissenschaften sondern vielmehr in Form von Prinzipien in diesen enthalten. Die Aufgabe der Philosophie ist dementsprechend entweder die einer enzyklopädischen Zusammenfassung des Wissensstoffes zu einem Totalbilde der „Welt" oder der einer systematischen Ordnung der Grundsätze und Voraussetzungen des einzelwissenschaftlichen, d. h. wissenschaftlichen Erken-

[1]) Deutsche Geschichte III, 696.

nens in einer „Logik". Die Philosophie ist damit abhängig von den Einzelwissenschaften. Die Einzelwissenschaften aber sind abhängig vom Stoff der Erfahrung.

Es ist dies die schlichte Konsequenz der empiristischen Theorie des Begriffes und der empirischen Auffassung des Verhältnisses von Form und Inhalt, Anschauen und Denken. Was für den Begriff überhaupt gilt, muß auch vom Begriff der Philosophie gelten. Und nicht nur von der Philosophie als Seinserkenntnis. Als universales Schema dehnt sich die empiristische Lehre vom Begriff auch auf das Verhältnis von sittlichen Begriffen und ihren Inhalten aus. Auch der sittlichen Erfahrung fließt ihr Gehalt notwendig aus sinnlichen Empfindungen oder Gefühlen zu, d. h. aus der Erfahrung. Aber die Sinne trügen. Und die Erfahrung ist nie am Ende. Die letzten Gültigkeiten sind so dem Zufall weiterer Erfahrung des Stoffes, des Werdens, der toten Gegebenheit preisgegeben. Und damit ist jede Allgemeingültigkeit im strengen Sinne unmöglich.

Eben diesem Zufalls- und Willkürcharakter der geistigen Formen setzen die idealistischen Systeme ihren Willen zum Allgemeingültigen entgegen. Sie denken diesen Begriff in seinen Konsequenzen durch. Sie schaffen in Begriffen der Idee, des Wertes, der Vernunft, Gottes und wie immer die begrifflichen Besonderungen und terminologischen Einkleidungen ihrer Grundintention heißen mögen, einen festen Punkt in der Erscheinungen Flucht. Das Allgemeine, das dem Positivisten in die Erscheinung verflochten, Entwicklungsresultat, Zufall, Willkür, Fiktion, Hypothese war, also recht eigentlich a posteriori, werdend und vergehend, dies heißt jetzt a priori, ist der Erscheinung gegenüber primär und als Form dem Wechsel der Inhalte entzogen.

Worauf aber beruht die Gültigkeit von Formen, welche „im Gemüte bereit liegen" ? Den idealistischen Systemen ruht ihr systematischer Zusammenhang in sich und steht in einer tiefen dualistischen Spannung zum sinnlichen Stoffe. Eben diese Spannung aber empfinden andere Systeme als unerträglich. Sie sehen ihre Aufgabe gerade darin, die Sinnlichkeit zu versöhnen und das Subjekt und seine Form aus seiner Gegensätzlichkeit zum Stoffe der Welt zu befreien. So ziehen sie das Subjekt in die Erscheinung, aber in eine eben durch diesen Gehalt verklärte. Sie erweitern das Subjekt zum Weltgeist, dessen Formen sowohl im Objekte liegen als im Subjekte zum Selbstbewußtsein gelangen. Aus einem dualistischen Gegenüber von Form und Stoff, Subjekt und Objekt wird ein harmonischer Einklang. Die Welt ist ein Organismus in welchem Allgemeines und Besonderes sich harmonisch bedingen. Das Weltbild nähert sich dank dem neuen Verhältnis zum Stofflichen von neuem enzyklopädischen und entwicklungsgeschichtlichen Formen; nur daß Entwicklung jetzt nicht mehr bloßer naturgesetzlicher Prozeß, sondern zugleich Entfaltung eines ewigen Sinngehaltes ist.

Wenden wir diese Schemen etwas näher auf das Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaften an, so ergibt sich ein dreifaches Bild.

Die Prinzipien der Wissenschaften sind dem Empiristen Erfahrungsprodukte. Den beiden idealistischen Standpunkten sind sie in sich begründet. Dem objektiven Idealismus zugleich als Prinzipien der Wissenschaft wie als Prinzipien der Dinge, dem dualistischen Idealismus als Prinzipien der Wissenschaft. Dem Empiristen sind die Grundbegriffe also Generalisationen vom Stoff her, dem Idealismus Fundamente der wissenschaftlichen Arbeit vom System her. Was dort allgemein heißt, heißt hier Form. Was dort empirische Koordinationsform ist[1]) heißt hier Kategorie, das letzte und abstrakteste Aposteriori heißt hier Apriori. Was dort Resultat war heißt hier Konstituenz.

Nie also wird ein dualistischer Idealist den Begriff des Geistes und die Grundkategorien der geisteswissenschaftlichen Arbeit den empirischen Geisteswissenschaften und somit mittelbar dem Stoff entnehmen. Nie ein Empirist umgekehrt verfahren können. Diese Kluft ist theoretisch unaufhebbar.

In praxi aber liegen die Verhältnisse anders. Und wie der Empirismus sich die Allgemeingültigkeit seines Vorurteils zugunsten der Sinnlichkeit erschleicht, so sehen sich die idealistischen Systeme zur Notwendigkeit, ihre systematischen Begriffe auf die empirischen Wissenschaften anzuwenden veranlaßt. In irgendeiner Weise müssen die apriorischen Vernunftbegriffe in Beziehung zur menschlichen Vernunft gesetzt werden, die philosophischen Begriffe zu den einzelwissenschaftlichen. Der Standpunkt des Apriori bescheidet sich und verwandelt sich in den grundsätzlichen Vorbehalt immer erneuter Kritik am Empirischen.

Aber nochmals bedarf es eines Blickes auf die Praxis, um die wirklichen Verhältnisse erst vollends ins klare zu stellen. Es ist ein ganz willkürliches Vorurteil der idealistischen Philosophen, ihr Apriori stehe jemals dem puren Stoffe, dem Chaos schlechthin gegenüber. Das ist praktisch niemals der Fall. Damit soll nicht etwa im Sinne des objektiven Idealismus der Existenz objektiver Formen im Stoffe das Wort geredet werden. Es gilt eine weit schlichtere Behauptung zu verfechten: der Form bzw. Formung steht praktisch stets ein bereits geformter Stoff gegenüber. Denn dem formenden Zugriff — und diesen zu vollziehen beansprucht jeder systematische Gedanke mit vollem Recht — geht in der Zeit stets schon ein anderer formender Zugriff voraus. Wie immer der Stoff metaphysisch beschaffen sein mag, im lebendigen wissenschaftlichen Prozeß tritt er der Formung stets schon als ein bearbeiteter entgegen.

Der Vorbehalt der Kritik — dem letzlich das Postulat der Autonomie des Willens gegenüber aller Sinnlichkeit zugrunde liegt — erhebt sich

[1]) Vgl. Fritz Münch, Erlebnis und Geltung (1913), S. 51ff.

nicht gegenüber der Erfahrung als purem Stoff sondern gegenüber älteren kritischen Zugriffen.

Die geisteswissenschaftlichen Grundbegriffe sind, so wie wir sie in der lebendigen Wissenschaft vorfinden, nichts weniger als schlichte Erfahrungsprodukte. Was aus ihrer Geschichte exakt festzustellen wäre. Aus regster Wechselwirkung mit philosophischen Systemen entstanden, stehen diese Begriffe als solche von ausgesprochen philosophischem Gehalt einer immer erneuten philosophischen Kritik gegenüber.

So ist das wahre Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaft das ständiger Wechselwirkung. Und man darf nicht einmal sagen der Anteil der Philosophie sei stets ein klärender gewesen. Blickt man zurück auf die oben umrissene Geschichte des Terminus Geisteswissenschaften, so war es doch gerade die Philosophie, welche, anstatt den Einzelwissenschaften Stütze und Sicherheit zu bieten, dieselben in den Strudel ihrer systematischen Uneinigkeiten hineingezogen hat. Denn offenbar müßten Grundbegriff und Aufgabe der Geisteswissenschaften mit dem Wechsel der philosophischen Standpunkte sich stetig ändern, und man könnte geradezu sagen: wären die Geisteswissenschaften der philosophischen Führung allzu willig gefolgt: es wäre ihnen vor lauter Stellungswechsel zur positiven Arbeit wenig Zeit übrig geblieben. So gewinnt auf der Folie dieses Kampfes um die Grundbegriffe das Bild des Verhältnisses von Philosophie und Geisteswissenschaften mit einemmal ein völlig verändertes Gesicht: Glücklicherweise gibt es in diesem Chaos noch einen relativ festen Punkt: die Geisteswissenschaften selbst. Wer ihn übersieht, wird ihre Geschichte, die von ihren Beziehungen zur Philosophie gar nicht zu lösen ist, nie voll verstehen.

Was wollte es besagen, daß Schopenhauer die Lauge seines Spottes über den Begriff des Geistes ausgoß? Eben unter diesem Zeichen haben die deutschen Geisteswissenschaften zur selben Zeit ihren Siegeslauf vollendet. Hätten sie sich stören lassen sollen?

Es bedarf keiner weiteren Wiederholung, daß dies nicht heißen kann: der Gang dieser Einzelwissenschaften vollziehe sich faktisch unabhängig vom philosophischen Denken. Oder er solle das. Genau das Gegenteil ist der Fall. Das Verhältnis Keplers, Galileis, Descartes, Newtons, Leibnizens und Kants zur modernen Naturwissenschaft belehrt über die wahren Beziehungen von Philosophie und Einzelwissenschaft. Die großen Naturforscher dieser Reihe haben sich als Philosophen gefühlt, die großen Philosophen als Naturforscher. Wäre Newton nicht Philosoph gewesen, so hätte Kant auf seinen Schultern nicht seine Erkenntnislehre errichten können. Weil Descartes und Leibniz zugleich Naturforscher waren, deshalb vermochten sie produktiv in den Gang der Naturwissenschaften einzugreifen.

Das ist in der Blütezeit unserer Geisteswissenschaften nicht dem Kritiker des Geistesbegriffs Schopenhauer, sondern dem Geistesphilosophen

Hegel gelungen. Von seiner Philosophie des Geistes haben deshalb die deutschen Geisteswissenschaften ihren Namen geerbt und zugleich haben sie in ihren Grundbegriffen eine Fülle von Traditionen der Goethe- und Hegelzeit in eine Epoche hinüber gerettet in der die Philosophie, wie sie heute selbst weiß, schlechterdings nicht mehr auf der Höhe ihrer geistesphilosophischen Aufgaben gestanden ist. Kurz die Geisteswissenschaften unterliegen grundsätzlich der philosophischen Kritik. Dieselbe kommt aber praktisch nur dann zur Geltung, wenn sie produktiv ist oder es mindestens einmal werden wird. Die Geisteswissenschaften haben ihre eigene philosophische Substanz und haben sich dieselbe in der produktiven Arbeit am Stoff und in stetiger Fühlung mit der Philosophie erworben. Auf dieser Substanz und nichts anderem beruht auch das Interesse, was sie seit Dilthey und neuerdings in immer höherem Maße der Philosophie bieten. Weshalb der Vorwurf einseitig naturwissenschaftlicher Orientierung gegen einzelne (auf diesem begrenzten Gebiete zweifellos sehr verdiente) philosophische Schulen, wenn die Geisteswissenschaften, so wie sie sind, nicht eine notwendige sozusagen nahrhafte Vermehrung der philosophischen Instanz versprechen? Es ist nicht der Ruf nach Beschäftigung mit Problemen der Geistesphilosophie als solchen in rein sachlicher Richtung. Es ist auch nicht ganz richtig, zu sagen, das 17. und 18. Jahrhundert habe dieselben vernachlässigt. Eher könnte man sagen die Historiker der Philosophie des 17. u. 18. Jahrhunderts hätten das getan, denn beschäftigt hat sich die Epoche des „natürlichen Systems" ebenso lebhaft mit Problemen des Staats, des Rechts der Religion wie mit Fragen der exakten Naturerkenntnis. Wohl aber kann man sagen auch über der Behandlung dieser geistesphilosophischen Fragen schwebe der *ésprit géometrique*, und dieser ist es, den die Geisteswissenschaften des 19. Jahrhunderts in philosophisch hochoriginaler Wendung überwandten und den die seit dem Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie wieder vorwiegend vom geometrischen Geiste beherrschte Philosophie mit ihrer Hilfe in seiner Einseitigkeit aufheben könnte. So sind es die Geisteswissenschaften als solche, welche ebenso einen Gegenstand des Lernens wie der Kritik bieten. Und so bleibt jede Kritik, welche den Kontakt mit den lebendigen Problemen verfehlt, hoffnungslos unfruchtbar.

Demnach bleiben grundsätzlich zwei Wege, den logischen und systematischen Gehalt der Geisteswissenschaften aufzufinden: der Weg der systematischen Konstruktion von der Philosophie her und der der systematischen Reflexion innerhalb der Geisteswissenschaften zur Philosophie hinauf.

Die Geisteswissenschaften könnten sich nicht mit Grund Geisteswissenschaften nennen, wenn sie nicht in einem philosophischen Zentralbegriff (mag er immer Geist, Kultur, Wert oder Tat heißen) einen außerhalb ihrer liegenden Einheitspunkt fänden. Sie dürften sich mit Recht nicht Geisteswissenschaften nennen, wenn sie denselben nicht bereits besäßen.

Da sich aber, wie weit man immer grundsätzlich Form und Stoff, Philosophie und Einzelwissenschaft trennen will, beide Seiten irgendwo begegnen müssen, so erscheint heute — vorbehaltlich aller Königsrechte der Konstruktion — der selten begangenere Weg von den Geisteswissenschaften her der angebrachtere und notwendigere zu sein. Ob die Geisteswissenschaften ein System oder ein Aggregat sind, soll die analytische Befragung ihrer im wesentlichen noch unerforschten Substanz beantworten.

Diese Aufgabe ist vielleicht weniger hochgemut als der spekulative Weg. Ihre Lösung wird in bescheidener Analyse der Annahme folgen, ihr Aggregat sei ein Ganzes, und es gelte gewissermaßen die natürlichen Gelenke dieses Organismus zu finden. Aber ihr Ergebnis wird zeigen: die Geisteswissenschaften sind ein Ganzes und sie haben ein System. Denn nicht nur die erdachten Systeme sind im Rahmen der Kulturleistungen Systeme, sondern alle Gefüge, deren Systemcharakter als solcher aufweisbar ist. Der systematische Charakter liegt im Gefüge und nicht nur in der Genese aus bestimmten Formen der Reflexion. Die Wahrheit liegt nicht in ihren Begründungen sondern in ihrer Begründbarkeit.

4. DIE LOGISCHE GLIEDERUNG DER GEISTESWISSENSCHAFTEN.

Sucht man sich in dem großen Aggregat von Wissenschaften des Menschen zurechtzufinden, so bietet sich als erste elementare Einteilung die nach Sachgebieten, Staat, Recht, Wirtschaft, Kunst usw. dar, auf welche sich die großen Fachwissenschaften beziehen. Darüber sind Verhandlungen kaum mehr nötig. Ihre erste Einteilung geben sich die Geisteswissenschaften als Fachwissenschaften.

Und innerhalb der Fachwissenschaften drängt sich unmittelbar eine zweite Einteilung auf. Die Fachwissenschaften gliedern sich in Teildisziplinen, die Rechtswissenschaft in Rechtsphilosophie, Rechtstheorie, Rechtshistorie und analog die andern Fachwissenschaften. Welches *Principium divisionis* beherrscht diese Einteilung? Es ist offenbar ein logisches. Denn auf nichts anderem beruht der Unterschied von Wirtschaftshistorie, Wirtschaftstheorie, Wirtschaftsphilosophie als auf dem von Rickert herausgearbeiteten Unterschied in der Art ihrer Begriffsbildung. So legen logische Gesichtspunkte, Arten der Begriffsbildung, Richtungen eines bestimmten Erkennenwollens quer durch die nebeneinander liegenden Fachwissenschaften Zonen hindurch, innerhalb derer Rechtshistorie, Wirtschaftshistorie, Kunsthistorie als schlechthin historische Disziplinen geeint sind durch die Gemeinsamkeit ihrer Forschungsrichtung und ein spezifisches mit dieser verknüpftes Methodenbewußtsein. Durch dieses und es allein konstituiert sich in ihnen eine erste Gruppe von Teilwissenschaften. Solcher gibt es wenigstens vier.

Den Juristen beschäftigt nicht nur die Rechtsgeschichte, den Theologen nicht nur die Religionsgeschichte. Frägt man den ersteren, was Rechtens sei, den Theologen, was religiöse Pflicht sei, so weist der eine auf das Gesetzbuch, der andere auf Glaubenslehre und Katechismus. Das geltende Recht und die geltende Religion werden von bedeutsamen Wissenschaften unter dem Titel der Dogmatik bearbeitet.

Die logische Struktur dieser dogmatischen Teilwissenschaften hat die Philosophie bzw. die Logik stark vernachlässigt. In den meisten Wissenschaftseinteilungen werden diese Wissenschaften einfach vergessen. Der Ertrag der einzelwissenschaftlichen Methodologie, insbesondere der juristischen und theologischen, für eine Herausarbeitung einer allgemeinen Methodologie der dogmatischen Begriffsbildung überhaupt ist noch nicht gesichtet, das Problem als solches kaum konzipiert. Eine eingehende logische Charakteristik verbietet sich auch hier. Auch haben gewiß nicht alle Fachwissenschaften so ausgebildete dogmatische Disziplinen wie Theologie und Jurisprudenz. Die Einstellung aber des Theologen, in einer Glaubenslehre den Gehalt einer religiösen Überlieferung oder eines religiösen Erlebnisses begrifflich zu explizieren, zu systematisieren und theoretisch zu rechtfertigen, und die des Juristen, das Rechtssystem, in welchem er steht, juristisch, d. h. systematisch zu interpretieren, reicht weit über diese beiden Wissenschaften hinaus und wirkt sich in einer in allen Abarten, allen stofflichen Anwendungen und methodischen Nuancen konstanten und über alles menschliche Denken verbreitete spezifischen Art der Begriffsbildung aus. Sei es, daß dieselbe bewußt als dogmatische geübt wird, wie vom modernen Theologen oder Juristen, sei es, daß sich ein Rechtssystem, das ein Rechtsphilosoph im Namen der Vernunft entwickelt, erst nachträglich und kritisch von außen besehen, als dogmatisch etwa an römische Rechtskategorien gebunden erweist.

Das Spezifikum des dogmatischen Verhaltens: die systematische Interpretation eines Gehaltes, begegnet uns aber auch in der Grammatik, besonders, soweit sie Sprachlehre und Unterrichtsmittel ist. Gegeben ist auch hier das sinnvolle Ganze einer Sprache, in welchem Regeln und höhere und abstraktere Regeln so gesucht werden, daß die konkreteren aus denselben abzuleiten sind. Nur geht hier das Bewußtsein, einen Sinnzusammenhang in seiner immanenten Logik zu interpretieren, nicht so ausgesprochen zu dem zweiten Schritt des dogmatischen Denkens über: dem Versuch, dies immanent Logische in seiner einzigartigen Wahrheit auch zu begründen. Aber auch diese Haltung ist der „akademischen“ wie der „philosophischen“ Grammatik des 17. und 18. Jahrhunderts keineswegs fremd.

Sehr deutlich aber wirkt sich dogmatisches Denken besonders in der Kunstwissenschaft aus. Auch diese schließt zwar innerhalb ihres Fachs keine ausgebildete dogmatische Teilwissenschaft ein. Aber geübt

wird die dogmatische Begriffsbildung unverkennbar: einmal von der Kunstkritik, dann von einer in einzelnen Werken auch wissenschaftlich bedeutsamen Kunstschriftstellerei, welche für einen bestimmten Kunststil, meist den neuesten, mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln, auch der Theorie, Propaganda macht. So hat in unsern Tagen der Impressionismus einige sehr geistreiche Dogmatiker besessen. So haben auch den Expressionismus in allen Phasen dogmatische Schriften begleitet, und so hat sich von der Renaissance ab kein neuer Stil ohne die Begleitung dieser apologetischen Literatur mehr gebildet. Insbesondere aber entstammen alle sog. Künstlerästhetiken, Bekenntnisse und Programmschriften schaffender Künstler dieser Geisteshaltung. Der reflektierende Künstler sucht den Sinn seiner Kunst zu explizieren. Jeder will zeigen, sie sei die wahre Kunst und will sie mit mehr oder weniger großem begrifflichen Apparat als die wahre erweisen. Und nimmt man den Standpunkt hoch genug, so findet man nicht nur da charakteristische Formen dogmatischer Begriffsbildung, wo der klassizistische Ästhetiker des früheren 19. Jahrhunderts den Kanon klassischer Schönheit für den Kanon der ästhetischen Vernunft überhaupt hält (was *mutatis mutandis* selbstverständlich genau so für den romantischen und für andere Ästhetiker gilt), man darf sich wohl fragen, ob nicht mindestens ein dogmatischer Zug in der gesamten neueren Ästhetik zu entdecken wäre.

Logisch analog entwickelt schließlich auf dem Gebiet der Staatswissenschaften eine nicht minder umfassende politische Literatur: Dogmatiken des Liberalismus, der Demokratie, des Sozialismus. Dogmatiker ist der Form nach der Utopist und Prophet, dogmatisch jede Propaganda und Werbung, dogmatisch Wille und Gefühl, der Zeit, auf welchem Gebiet auch immer das erlösende Wort zu bringen, wobei bei der ganz unumgänglichen Tendenz der begrifflichen Rechtfertigung, diese so die Oberhand gewinnen kann, daß die Grenzen der dogmatischen Begriffsbildung nach der Seite einer dritten Richtung des Begriffsbildens, welche man kritisch, normativ oder wertphilosophisch nennen kann, praktisch verschwinden. Die politische Dogmatik geht über in die Staatsphilosophie, die theologische Dogmatik in die Religionsphilosophie, die Kunstdogmatik in die Ästhetik, die Rechtsdogmatik in die Philosophie des Rechts.

Den Grundcharakter der dritten Gruppe von Fragestellungen und Forschungsrichtungen innerhalb der Fachwissenschaften herausgearbeitet zu haben, ist eines der historischen Verdienste des Neukantianismus. Schlagworte wie „Wahrheitsgehalt der Religion", „Lehre vom richtigen Recht", „Idee des Schönen", „der wahre Staat", „Erziehungsideale" bezeichnen die gemeinsame Blickrichtung auf Allgemeingültiges, die Stellung der *quaestio iuris*. Der Dogmatiker will einen konkreten Sinn interpretieren, an dessen Wahrheit er glaubt, mit der er existentiell steht und fällt. Die Absicht des Rechtsphilosophen, des Religionsphilosophen, des

Ästhetikers geht auf eine absolute und radikale Rechtfertigung. Kritik im positiven und negativen Sinne. Die Differenzen der einzelnen kritischen Wellen verschwinden vor diesem Grundzug. Jede Fachwissenschaft hat solch eine philosophische Disziplin. Will sie Geisteswissenschaft sein, so muß sie ihr Recht dazu begründen können.

Die kritische Begriffsbildung hat aber noch eine andere Grenze als die nach der dogmatischen, d. h. inhaltlichen Seite (besser der Gehaltsseite) zu. Sie teilt ihre formale und rationale Struktur mit theoretischen Disziplinen und Methoden. Dieser Art gibt es rein theoretische Disziplinen, technische Kunstlehren, erklärende, typisierende und generalisierende Strukturwissenschaften.

Stellt man die kritische Fragestellung der erklärenden gegenüber, die der gegenwärtigen Logik als die Methode der Naturwissenschaften wohl die vertrauteste ist, so drängt sich zunächst der in den letzten Jahrzehnten herausgearbeitete fundamentale Unterschied beider auf. Hier Gültigkeit, dort Naturgesetz. Wenn ich in einem Kunstwerk oder in einem bestimmten künstlerischen Stil ästhetische Ideale verwirklicht finde und dies theoretisch zu begründen suche, so will ich dem Sinne meines Tuns nach etwas fundamental anderes als diesen Stil theoretisch erklären, sei es psychologisch oder psychoanalytisch oder soziologisch oder technisch. Es können sich zwar praktisch im Rahmen philosophischer Weltanschauungen und zumal in dem trüben Medium psychologischer Theorien erklärende und wertbegründende Tendenzen mischen. Aber dem Sinne nach kann auch dann, wenn ich sage: „Diese Kunst ist wahr, weil sie einem Bedürfnis der Seele genügt", dieser Satz der Versuch einer Begründung sein und keine bloße Kausalerklärung darstellen, denn es schwingt, solange das Wort „wahr", auf geistige Erscheinungen angewandt, überhaupt eine prägnante Bedeutung haben soll, mindestens die Voraussetzung mit, dieses Bedürfnis der Seele sei würdig erfüllt zu werden. Während der Satz: „Diese Operation war notwendig, um das Leben des Patienten zu erhalten", seinem Sinne nach einer ganz anderen Sphäre des Denkens angehört und angehören will, nämlich der kausaltheoretischen bzw. einer auf ihr errichteten technischen Kunstlehre.

Zwischen technischen Kunstlehren, deren notwendige Fundierung auf Kausalerkenntnisse einsichtig ist und der kritischen „Theorie" gibt es aber Brücken. Zumal da, wo die technischen Disziplinen ihrerseits wieder in sogenannten „reinen Theorien", in freien Konstruktionen bestimmter zweckmäßig geschaffener Fiktionen wie der des „*homo oeconomicus*", des „isolierten Staats", eines „wirtschaftlichen Prinzips"[1]), des geistvoll erdachten Laskerschen „Macheiden"[2]) u. a. gipfeln. Von der Frage ausgehend: „Wie muß ich unter ganz bestimmt definierten Voraussetzungen handeln, um nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes ein ganz bestimmt definiertes Ziel zu erreichen, wird hier zu einem gegebenen Zweck in strenger, ganz in sich ruhender Folgerichtigkeit ein System von Mitteln konstruiert, wobei die Gültigkeit dieser Konstruktion zunächst nicht auf ihrer empirischen Verifikation beruht, sondern auf der logischen Folgerichtigkeit, in der sie die gegebenen Prämissen ausschöpft. Besonders deutlich wird diese logische Struktur der Theorien gerade da, wo Prämissen und Folgerungen fiktiv sind.

Ist die Kritik und Systematik von Wahrheiten, Werten, Ideen und Zweckbegriffen die Domäne der zweckbestimmenden Vernunft, so kon-

[1]) Vgl. Hero Möller, Zur Frage der Objektivität des wirtschaftlichen Prinzips (Archiv für Sozialwissenschaft, Bd. 47), und meine Anzeige in der Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 1922.

[2]) Vgl. Em. Lasker, Die Philosophie des Unvollendbar (1919), S. 94ff.

struiert in diesen Theorien in gleicher Strenge der mittelsuchende Verstand ein von jeder Erfahrung ablösbares auf eine Sinnenwelt bezogenes begriffliches Gefüge. Systeme sind wahr, Theorien richtig. Die Elemente eines Systems sind übersinnlich, die einer Theorie, mag sie immer fiktiv sein, stets sinnlich. Es wäre terminologisch empfehlenswert, Vernunft ausschließlich in systematischen Wahrheiten, Verstand in theoretischen Richtigkeiten, mit denen praktische Zweckmäßigkeiten sich decken, zu suchen.

Wie weit diese Methoden, wie sie insbesonders in der Sozialökonomik und in neueren Richtungen besonders der österreichischen Rechts- und Staatswissenschaft ausgebildet werden, praktisch reichen und wissenschaftlich fruchtbar sind, ist eine Frage, die scharf von der unsern nach ihrem logischen Sinne unterschieden werden muß. Auf ihr Verhältnis zu den empirischen Erscheinungen selbst, wie über ihr logisches Verhältnis zu den deskriptiven, typisierenden, vergleichenden, genetischen, d. h. stets empirisch generalisierenden Strukturwissenschaften und zur Kausalforschung, geht kurz das III. Kapitel ein. In allen Fachwissenschaften, aus denen neben Nationalökonomik und Staatswissenschaft besonders die Grammatik hervorzuheben ist, haben diese Methoden Erfolge erzielt. Daß hier Methodenkämpfe im Gange sind und vieles im Werden ist, darf nicht darüber täuschen, daß hier in der Durchforschung des Kulturlebens nach seiner Wirklichkeitsseite seit Jahrhunderten eine riesige Arbeit von echt theoretischer und generalisierender Blickrichtung geleistet wird.

Der formalen Logik der Geisteswissenschaften eröffnet sich mit der Unterscheidung dieser Teildisziplinen begründenden Arbeitsrichtungen ein weites Tätigkeitsfeld. Denn die Unterschiede, die zwischen den historischen, theoretischen, dogmatischen und kritischen Fragestellungen obwalten, sind logische im prägnanten Sinn. Historische Darstellungen, theoretische Begriffe, dogmatische Begriffe und kritisch-systematische unterscheiden sich durch ihre verschiedene logische Form, genauer durch die Form ihrer Begriffsbildung. „Methodologische Probleme sind Begriffsbildungsprobleme." Es ist das außerordentliche Verdienst Windelbands, Rickerts und Lasks, diese Fragen angeschnitten zu haben. Ihre Resultate sind großenteils unverändert als Teilergebnisse in eine noch zu schreibende Methodologie der Geisteswissenschaften zu übernehmen. Keinesfalls aber handelt es sich für diese Methodologie darum, die Klassifikation der Wissenschaften durch eine Klassifikation der Methoden zu ersetzen. Der Terminus Kulturwissenschaften weist genau wie der hier bevorzugte weit über die historischen Disziplinen, die unter seinen Begriff fallen, hinaus. Der polare Gegensatz generalisierender und individualisierender Methoden begegnet uns innerhalb der Geisteswissenschaften selbst. Ja, bei genauerer Betrachtung trennt eine auf Besonderheit und Allgemeinheit zielende Tendenz inner-

halb ihres Rahmens zweimal zwei Disziplinen. Die Polarität der historischen Wirklichkeit und ihres Gesetzes begegnet uns im Reiche der Wahrheit als Polarität dogmatischer Positivität und kritischer Allgemeingültigkeit nochmals. Ja, sie kommt, wie sich zeigen läßt, hier erst zu wahrhaft philosophischer Bedeutung, welche, wie immer die verschiedenen Systeme das umschreiben mögen, über die Welt der Wirklichkeit grundsätzlich stets hinausreicht.

5. URSPRUNG DER METHODENKÄMPFE IN GEGENSÄTZEN DER WELTANSCHAUUNG.

Diese Probleme sind nicht die einzigen, welche den Methodologen beschäftigen. Nicht alle Probleme, die als methodologisch auftreten, sind Probleme der Begriffsbildung. Neben den logischen Problemen der Methodologie gibt es solche völlig anderer Struktur. Wenn etwa Karl Voßler seine geistsprühende methodologische Erstlingsschrift „Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft“ (1904) nennt, oder wenn wir eine „Dogmen- und Methodengeschichte“ wie die Joseph Schumpeters[1]) lesen oder eine „Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode“, da ist nicht mehr primär von Problemen der Begriffsbildung die Rede. Der Unterschied wird vielleicht am deutlichsten, wenn man überlegt, daß das unter dem angeführten Titel erschienene Buch Wobbermins nicht von den Methoden der Religionspsychologie, sondern von der religionspsychologischen Methode in der Theologie handelt. Auch Voßler frägt nicht nur, wodurch sich die idealistische und positivistische Methode logisch, d. h. in der Art ihrer Begriffsbildung unterscheiden, sondern er frägt primär, welche dieser beiden Methoden die wahre ist. Eine Dogmen- und Methodengeschichte ist eine Geschichte der Methoden, die sich bewährten, die sich hoch und nieder gekämpft haben. Wobbermin will zeigen, daß die religionspsychologische Methode die Methode sei, die wahre und einzige Methode, um dem Wesen der Religion beizukommen. Hier ist nicht mehr von der Art der Begriffsbildung die Rede, wie sie die neutrale Logik untersucht, oder der Frage: wie macht es eigentlich der Theoretiker, um zu seinen Resultaten zu kommen, sondern von den wahren und falschen Methoden. Aus dem Problemkreis der Logik treten wir in den der Prinzipienwissenschaften oder der Problematik der Geisteswissenschaften. Und hier im Gebiet der Problematik ist der eigentliche Ort der meisten sogenannten Methodenstreitigkeiten. Denn diese gehen in praxi ganz vorwiegend nicht um den logischen Charakter einzelner geisteswissenschaftlicher Methoden, sondern um das Wesen der großen Kulturgebiete.

Das mag nun bei Büchern wie den angeführten ohne weiteres verständlich sein. Sie drücken ja ihre Einstellung auf das „Wesen“ der Sprache,

[1]) Grundriß der Sozialökonomik I (1914).

der Religion, des Rechts, der Wirtschaft oder Kunst oft ganz deutlich im Titel aus. Wie steht es aber mit den zahlreichen anderen Methodenstreitigkeiten, die nicht in prinzipieller Erörterung erledigt werden, sondern im Rahmen der Sonderdisziplinen meist eine mehr gelegentliche Behandlung erfahren und praktische Lösung suchen? Das soll an einigen Beispielen erörtert werden.

Um was streiten sich eigentlich in der Kunsthistorie die Vertreter „problemgeschichtlicher" und „kulturgeschichtlicher" Methoden? Zunächst scheint es sich da um rein historische Tatsachenfragen zu handeln. Kunsthistorie, sagen die einen, ist Historie der Kunst, nur der Kunst, sie ist historische Darstellung spezifisch künstlerischer Probleme und ihrer Lösungen. Solche rein immanenten Entwicklungszeiten gibt (!) es. Die Entwicklung der Kunst, sagen die andern, ist (!) verflochten in das geistige Leben des Volkes (oder der Kultur oder der Gesellschaft) und schließlich der Persönlichkeit, welche sie hervorbringt. Sie empfängt aus ihr ihren Gehalt. Sie nimmt am Stil des Lebens teil, sie ist eine Spiegelung der sinnlichen und sittlichen Ideale einer Epoche, eine Konzentration des öffentlichen Geschmacks.

Auf diese typische Antithese lassen sich etwa die Positionen Heinrich Wölfflins einerseits und Georg Dehios andrerseits bringen. Bei Dehio lesen wir auf der ersten Seite seiner „Geschichte der deutschen Kunst" mit deutlicher Abwehr gegen andre Auffassungen: ihr wahrer Held sei das deutsche Volk. Was heißt das? Nicht die Kunst als autonome Vernunftfunktion, sondern ein Volk, d. h. eine Totalität des Lebens ist Träger der Kunstgeschichte und Subjekt ihrer Entwicklung. Der Gehalt seines Lebens ist es, den es in seiner Kunst zum Ausdruck bringt. Ich habe gelegentlich einer Anzeige der Wölfflinschen „Grundbegriffe"[1]) den Gegensatz dieser Positionen näher erläutert, später diese Betrachtungsweise auf Carl Neumanns „Rembrandt"[2]) ausgedehnt. Beide Parteien stehen in großen künstlerischen und wissenschaftlichen Traditionen und repräsentieren weitverbreitete lebendige Strömungen.

Wo immer eine Lebenstotalität oder die geistige Haltung einer solchen, ein Lebenszustand, in den Mittelpunkt der Kunstgeschichte gerückt ist, heiße sie Volk, Kultur, Epoche, Zeit oder Gesellschaft, sei sie individualisiert im Genius oder des näheren als Gesinnung, Ethos, Haltung, Einstellung, Lebensgefühl oder Weltabschauung dieses Volkes oder Genius bezeichnet, gegen die Folie des von Wölfflin oder seinem künstlerischen Lehrer Adolf Hildebrand konsequent vertretenen Formalismus gehalten schließen sich über alle Unterschiede romantischer, nationaler, soziologischer, individualistischer, lebensphilosophischer Färbung hinweg, die verschiedensten Standpunkte sofort zu einer Einheitsfront zusammen und umgekehrt.

Die ganze romantische Kunstwissenschaft gehört auf diese „kulturgeschichtliche" Seite. Die griechische Kunst hat bei F. G. Welcker keine autonome Entwicklung, sondern ist Teil eines umfassenden Ganzen. In dessen Mittelpunkt steht der griechische Volksgeist. Seine Offenbarung ist sie und in drei Mächten, der Religion, der Kunst und der Dichtung äußert er sich vornehmlich. Nicht anders betrachtet Otto Jahn die griechische Kunst als eine Seite des griechischen Volksgeistes. Und so auch Karl Schnaase. Der griechische Mensch bildet den Kern der griechischen Kulturgeschichte Jakob Burckhardts. Die griechische Kultur in ihren einzelnen Leistungen ist seine

[1]) Repertorium für Kunstwissenschaft XLI, 168ff.
[2]) Daselbst XLV, 253ff.

Äußerung. Kern der Entwicklung ist der Mensch, Äußerung die Kunst. Was vom Meister gilt, gilt auch von den Schülern. Auch bei Lamprecht ist die Entwicklung der einzelnen Kulturgebiete und mit ihnen der Kunst ausdrücklich in die Entwicklung der Kulturzeitalter, d. h. der typischen sozialpsychologischen Zustände, die sich inhaltlich als Befreiungsstufen der Individualität darstellen, eingebettet. Im Mittelpunkt stehen die Nationen; wie sie sich entwickeln, so entwickeln sich ihre Kulturzweige. Im übrigen ist die Nachkommenschaft des „griechischen Menschen" in neuerer Zeit kaum mehr übersehbar. Auch der gotische oder barocke oder faustische Mensch ist primär gegenüber seinen Leistungen. Dieselben sind gotisch oder barock, weil er, der gotisch oder barock dichtet, malt, regiert, wirtschaftet, gotisch ist.

Damit ist längst bekundet, daß dieser methodologische Gegensatz über das kunsthistorische Gebiet weit hinausgreift. Nicht anders als die Kunst war bei Welcker und seinen Gesinnungsgenossen die griechische Religion Ausdruck des griechischen Volksgeistes, ist die griechische Philosophie Ausdruck des griechischen Menschen. Es ist ein Grundthema von Rankes „Politischen Gesprächs"[1]), denselben Gesichtspunkt für die Staatsverfassungen durchzuführen. Selbst Heeresverfassungen, wird ausdrücklich betont, die „einen so unbedingten und von dem Gange der inneren Staatsverwaltung unabhängigen Zweck" haben, sind unlösbar mit dem Zustand der Gesellschaft verflochten. Er steht dabei in vollem Einklang mit den Lehren der historischen Rechtsschule und der Staatslehre Adam Müllers. Die historische Nationalökonomie Bruno Hildebrands[2]) und Roschers hat dieselben Gesichtspunkte auf das Wirtschaftsleben ausgedehnt. Die Entwicklungen von Verfassung, Wirtschaft, Kunst, Religion sind in die Gesamtgeschichte unlösbar verflochten. Genau so steht bei Dehio die deutsche Kunst im Zusammenhang des deutschen Lebens. Genau so galt im 19. Jahrhundert die Archäologie als ein Glied der umfassenden Altertumswissenschaft. Gemeinsam mit dem Philologen und dem Althistoriker dient der Archäologe der Erforschung antiken Lebens.

In dem Augenblick, in dem die Archäologie als griechische Kunstgeschichte sich proklamiert, ändert sich mit einem Schlage das ganze Bild wissenschaftlicher Zusammenhänge. Das Band mit der Philologie zerreißt, der nächste Fachgenosse des Archäologen ist nicht mehr der Philologe, sondern der moderne Kunsthistoriker. Beide müssen in erster Linie etwas von Kunst verstehen. Kunst als autonome Funktion verbindet sie enger, als die Substanz des griechischen Lebens den griechischen Kunsthistoriker an den Philologen fesselt. Und genau so löst sich eine autonome über Sprache und nationale Grenzen hinausgreifende Literaturwissenschaft, deren Kern Verständnis für das Wesen der Dichtung heißt, aus den nationalen Philologien. Die Reformationsgeschichte fällt dem Theologen zu, die Wirtschaftsgeschichte dem Nationalökonomen, die Verfas-

[1]) S. 17 meiner Ausgabe (Philosophie und Geisteswissenschaften, Neudrucke, Bd. II Halle 1925).

[2]) Vgl. Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft I, bes. 27ff. in der Ausgabe von H. Gehrig (Sammlung sozialwissenschaftlicher Meister XXII Bd., Jena 1922).

sungsgeschichte dem Juristen. In erster Linie muß man, um eine Verfassung zu verstehen, Jurist sein. Die Modifikationen des autonomen Juristischen im Zusammenhange des allgemeinen Lebens sind etwas Sekundäres.

Besinnen wir uns nun, daß hier noch immer von „historischen" Methodenstreitigkeiten bzw. methodologischen Gegensätzen die Rede ist, so taucht notwendig die Frage auf: was heißt hier „historische" Probleme? Sind diese Fragen rein historisch durch Aufweis von Fakten zu entscheiden? Nicht mehr und nicht minder als die oben erörterten prinzipiellen Fragen überhaupt! Denn um Prinzipienfragen handelt es sich hier auf historischem Gebiet in genau demselben Sinne wie dort. Und der Kern des Streites ist doch wohl der, welche Momente am Gesamtphänomen der Kunst die eigentlich wesentlichen seien. Sind es formale, so schreibe ich folgerichtigerweise Kunstgeschichte als Problemgeschichte. Sind es gehaltliche, schreibe ich sie als Lebensgeschichte. Um ein radikales Entweder-Oder zwischen Gehalt und Form braucht es sich dabei keineswegs zu handeln. Eine Entscheidung in ihrem Rangstreit genügt. Von der Historie her gesehen ist er ein Streit um ein sogenanntes Apriori der Geschichtschreibung, sachlich gesehen die alte Auseinandersetzung zwischen Form- und Gehaltsästhetik. Nur haben die gehaltsästhetischen Grundbegriffe bestimmte Wandlungen durchgemacht. Seit der Romantik haben die Gehalte sich individualisiert. Die „allgemein menschliche Bedeutsamkeit", die ihnen im universalistisch gesinnten klassizistischen Systeme zukam, hat sich auseinander gelegt in die Gehalte der Volksgeister und in weiteren individualistischen Wandlungen der Auffassung in die Gehalte der Genien. Damit war die Notwendigkeit gegeben, die Aufmerksamkeit mehr und mehr den subjektiven Trägern der nach diesen Trägern differenzierten Gehalte zuzuwenden, vom Gehalt der Werke auf den Gehalt ihrer Schöpfer, die sich d. h. ihren Gehalt im Werke „ausdrücken", zurückzugehen. Auch dem Klassizismus war Humanität nicht nur ein Gehalt, sondern zugleich eine Gesinnung, welche die klassischen Formen erfüllte. Jetzt werden Gesinnung, Ethos, Lebensgefühl, Weltanschauung geradezu psychologische und lebensphilosophische Synonyma des Gehalts. „Leben" ist fast seine gebräuchlichste Umschreibung geworden. Zwar hat auch der Sinn des Terminus „Leben" im Laufe des 19. Jahrhunderts und gar seit der Blüte der modischen Lebensphilosophie eine Reihe von nicht immer glücklichen Wandlungen durchgemacht, sachlich blieben die Verhältnisse aber dieselben, seit Ranke ganz folgerichtig im Sinne seiner oben gekennzeichneten Stellungnahme das Verhältnis von Leben und Theorie mit dem Satze bestimmt hat: „den Inhalt des Lebens vergegenwärtigt sie dem Gedanken"[1]). Das heißt: die politische Theorie ist ein Reflex der lebendigen politischen

[1]) a. a. O. S. 9.

Verhältnisse. Und das gilt *mutatis mutandis* für alle Form-Gehaltverhältnisse, und bezeichnet bestimmt den Primat des Gehaltlichen. Heute bezeichnet man dasselbe Rangverhältnis gerne als Primat des „schöpferischen Lebens". Denn „schöpferisch" heißt in diesem Bedeutungszusammenhange Produktion des „Neuen", Sprengung oder Erweiterung der starren Form und damit Bereicherung des Lebens. Bereicherung aber heißt immer soviel wie gehaltliche Bereicherung. Das gilt für das Gebiet der Kulturphilosophie, Ethik, Erkenntnistheorie und Metaphysik genau so wie für das ästhetische Gebiet. Dort dominiert der erlebte Gehalt im Begriff des Begriffs, hier im Begriff der Kunst. Denn es ist hier das Gehaltsmoment des deutschen Geistes in den Wechselfällen seiner Schicksale, das dominiert über formale Gesetzlichkeiten der Kunst überhaupt, wie es dort Gehaltsmoment des Gotischen ist, das im Begriff der gotischen Kunst als Ausdruck des gotischen Menschen dominiert über das Formmoment des isoliert Künstlerischen. Was als ein besonderes historisches Methodenproblem anhob und sich bald als eine alte Prinzipienfrage erwies, entpuppt sich schließlich als ein philosophisches Problem ersten Ranges. Und höchst nuancierte Entscheidungen solcher philosophischen Fragen sind es, um welche die Historiker ihre prinzipiellen Gegensätze ausfechten. Wie sie ihre historischen Werke gestalten, das hängt ganz davon ab, was für eine Geistesphilosophie es ist, die den Kern ihrer Überzeugungen bildet.

Damit ist die typische Struktur solcher Probleme bezeichnet. In der ausgezeichneten Gegenüberstellung der Kirchengeschichtschreibung Ferdinand Christian Baurs und Adolf Harnacks, mit der Ernst Troeltsch Harnack zum 70. Geburtstag huldigte[1]), findet sich bei analogen Verhältnissen auch unser Resultat ausdrücklich formuliert. Wenn Harnack und Baur auf einer gewissen gemeinsamen Basis, welche den Supranaturalismus der älteren Kirchengeschichtschreibung wie den glaubenslosen Naturalismus Gibbons ablehnt, der erbaulichen Psychologisierung Neanders wie der künstlerischen Brillanz Hases fernsteht, dagegen Glaubenslehre und Historie aufs engste verknüpfen, sich trennen, indem der eine in der Geschichte die Selbstentfaltung und Selbstbewegung der Idee verfolgt, somit die Kirchengeschichte als die Menschwerdung Gottes dialektisch denkt, der andere eine Anschauung christlichen Werdens zu gewinnen sucht, welche das Konkret-Lebendige und Reichbewegte, das Massive und Individuelle zugleich in der Besonderung des christlichen Geistes in den großen Konfessionen und den ihnen entsprechenden Volkstümern, die Verdichtung des Geistes großer Persönlichkeiten zu Institutionen und das Emporblühen neuer Persönlichkeiten aus verfallenden Institutionen sucht, wobei er weit mehr als Baur mit „psycholo-

[1]) Adolf v. Harnack und Ferd. Christ. v. Baur in der Festgabe für Harnack (Tübingen 1921), S. 282ff.

gischen Zufälligkeiten, Kreuzungen, Berührungen, Kontrasten" rechnet, so erkennt Troeltsch ganz richtig als gedanklichen Hintergrund dieser Unterschiede „historischer" Methodik zwei verschiedene Auffassungen „vom Wesen des Geistes und seines Werdens", vermöge derer bei Harnack die Anschauung der Geschichte die Idee ersetzen kann, weil sie selbst eine Idee ist und doch zugleich die Konkretheit und Unbegrifflichkeit des Lebens bewahrt. Wenn das „historische Denken" (sic) Harnacks mehr empirisch als spekulativ, mehr psychologisch-kritisch als dialektisch-konstruktiv ist, so heißt diese Differenz der historischen Methode nichts anderes als Differenz der Grundbegriffe der Religion und letztlich des Geistes.

Vielleicht sind diese Strukturverhältnisse dem ungeübten Blick noch durchsichtiger, wo die methodologische Spannung größer und die beiden Gegensätze hier: ausgesprochen dialektisch, dort: ausgesprochen religiös-individualistisch erscheinen. Hier im Mittelpunkt der Religionsphilosophie die Idee, dort das persönliche religiöse Erlebnis stehen. Als Problem der historischen Methode formuliert, heißt diese Alternative Dogmengeschichte oder Frömmigkeitsgeschichte. Prinzipienwissenschaftlich: dialektische oder psychologische Methode. Man sieht die Methoden der Religionsphilosophie bestimmen die Methoden der Geschichtschreibung nach denselben Regeln schlichter Konsequenz wie umgekehrt. Gewiß kann der Dialektiker auch einmal eine Biographie schreiben, der Individualist ein Stück objektiver Dogmengeschichte, den Kern religiösen Lebens werden beide auf diesem Felde konsequenterweise je so wenig suchen als ein Theologe, der das Wesen religiöser Entwicklung grundsätzlich in der Geschichte religiösen Lebens zu suchen lernte und lehrte, dogmatisch je zu einem dialektischen System gelangen wird. Man kann aus Baurs Religionsgeschichtschreibung seine Religionsphilosophie konstruieren, wie man umgekehrt die historische Methode entwickeln kann, welche der Beantwortung der Frage nach dem Wesen der Religion mittels religionspsychologischer Methoden notwendig entsprechen muß. Die Wirkung Hegels auf alle geisteswissenschaftlichen Gebiete wie das Auftauchen psychologischer Methoden auch außerhalb der Religionswissenschaft zeigt deutlich, daß es sich auch hier um ein gemeingeisteswissenschaftliches Problem handelt.

Die angeführten Beispiele beanspruchen exemplarischen Wert. Wer sie restlos durchdacht hat, wird in keinem methodologischen Problem analoge Verhältnisse mehr verkennen.

Ganz allgemein kann man als Hintergrund aller Methodenstreitigkeiten philosophische Gegensätze erkennen.

Umfassender noch als die bisher erörterten philosophischen Gegensätze zwischen Gehalt und Form, objektivem Geist und Innerlichkeit, sind die zwischen Idealismus und Naturalismus. Das schönste Beispiel für die Durchdringung einzelwissenschaftlicher Methoden durch philosophische

Weltanschauungen gibt wohl das schon erwähnte Schriftchen Karl Voßlers. Hier hat ein Philologe, Philosoph und Einzelwissenschaftler zugleich die Wirkung weltanschaulicher Entscheidungen bis in den intimsten Aufbau der Einzelwissenschaften hinein verfolgt. Schon der Ansatz der Idealisten und Positivisten unterscheidet sich fundamental. Der Idealist geht von der Bedeutung des Sprachganzen zu den Sprachteilen weiter, der Positivist baut die Sprache wie der Physiker aus ihren kleinsten Bestandteilen auf. Das Riesengemälde der platonischen Gigantomachie zwischen Ideenfreunden und Erdgeborenen lebt fort in dem Genrebildchen des sprachwissenschaftlichen Kampfes zwischen Sinnhubern und Lautschiebern.

Ein ebenso bewußtes Bekenntnis zum idealistischen Standpunkt findet sich auf kunstwissenschaftlichem Gebiet etwa in der großen Abrechnung Alois Riegls mit den Semperianern[1]), wo er die technologische Kunsttheorie als eine „Übertragung des Darwinismus auf ein Gebiet des Geisteslebens", ein „Glied der materialistischen Weltanschauung" klar erkennt, „bestimmt die Ableitung einer der geistigen Lebensäußerungen des Menschen aus stofflich materiellen Prämissen um einen Schritt weiter hinaufzurücken," und der Dogmatik eines „wesentlich mechanisch-materiellen Nachahmungstriebes" seine Überzeugung von der Spontaneität des Geistes und dem Primat des „freischöpferischen Kunstwollens" gegenüberstellt.

Auch wo wir bei Werner Sombart immer wieder betont finden, der „Geist" sei vor der Institution da, der sozialistische Gedanke vor der sozialen Bewegung, liegt eine analoge idealistische Überzeugung zugrunde.

Und umgekehrt bedarf die Bezeichnung der Voraussetzungen der Soziologie, des historischen Materialismus, der Frage nach historischen Gesetzen, der Verwechslung von Wesens- und Geltungsfragen mit Fragen nach Entstehung und Ursprung von Religion, Kunst, Staat, Recht als naturalistisch kaum mehr näherer Erläuterung.

Aber auch weit versteckter können die naturalistischen Voraussetzungen in einzelwissenschaftlichen Werken eingebettet liegen. Alle methodologischen Maßnahmen, jedes Werturteil, jeder Terminus eines einzelwissenschaftlichen Werkes ist aus einer letztlich weltanschaulichen Perspektive bestimmt. Nichts ist selbstverständlich, alles voraussetzungsvoll und folgenreich. Ob eine Biographie so angelegt ist, daß sie mit einer Ahnenreihe, einer Jugendgeschichte oder einem geistesgeschichtlichen Kapitel einsetzt, ist meist bereits symptomatisch. Solche Anordnungen können zufällig sein, hat sich jedoch der Biograph etwas bei ihnen gedacht, so wirft die erste Maßnahme ein Licht auf die Stellung des Autors zu biologischen Vererbungstheorien oder aber seine konservativen Bewertung von Familientraditionen (also überindividuellen Objektivationen des geistigen Lebens); und der Verfechter des jugendgeschichtlichen Ansatzes wird dem „Erlebnis" einen andern Rang zubilligen als der Leistung und ihrer autonomen Gesetzlichkeit, in deren

[1]) Stilfragen, Grundlegungen zu einer Geschichte der Ornamentik, 1893, 2. Aufl. 1923.

Fortschritt der Vertreter des letzten Standpunktes seinen Helden einreihen wird.

Nie aber wird ein Rationalist dem Erlebnis einen primären und entscheidenden Rang zubilligen, nie ein Lebensphilosoph formale Leistung über lebendiges Sein stellen. Nie aber auch etwa ein ausgesprochen dualistischer Individualist das Individuum aus objektiven Zusammenhängen organisch herauswachsen lassen. Bis in die Elemente des Aufbaus literarischer Werke hinein erkennen wir alles Methodische als durchdrungen von philosophischen Voraussetzungen!

Hier wird zunächst der formale Zusammenhang der Geisteswissenschaften verständlich. Wir haben uns ihm von unten, von der Empirie her genähert. Wir fanden ihn dreifach begründet: im Stofflichen (der Welt des Menschen), im Logischen (gemeinsamen logischen Fragestellungen) und nun im Prinzipiellen. Gehört ein Problem der Religionswissenschaft wie der Rechtswissenschaft, der Kunstwissenschaft wie der Ökonomik, schließlich allen Fachwissenschaften und ihren Teildisziplinen gegliedert an, dann dürfen wir es wohl ein gemeingeisteswissenschaftliches Problem nennen. Wir finden den letzten Zusammenhang der Geisteswissenschaften in der Gemeinsamkeit ihrer Problematik.

Der Philosoph, der die methodologische Literatur der vielen Einzelwissenschaften durchwandert, steht zunächst vor einem Urwald. Um so mehr, als er ohne Leibnizens enzyklopädische Bildung ihrem Sachgehalt unmöglich voll gewachsen sein kann. Mit einemmal vereinfacht sich die Situation. Er sieht die prinzipiellen Probleme der Kunstgeschichte, Rechtsgeschichte, Religionsgeschichte auf wenige zentrale Fragen zusammenschrumpfen. Je tiefer er dringt, desto mehr vereinfachen sich die Prinzipienfragen, und er bemerkt: im Grunde streiten alle diese Einzelwissenschaftler, soweit sie vom Prinzipiellen reden und nicht vom qualitativ Stofflichen, um dasselbe. Immer wieder tauchen in immer neuer Verkleidung bestimmte gemeingeisteswissenschaftliche Fragen auf: wie ist das Wesen der Religion oder Kunst ohne historisches Material zu finden, wie andrerseits diese Geschichte ohne Wesensbegriff angreifbar?

Finde ich das Wesen der geistigen Phänomene konstruktiv? speculativ? deskriptiv? intuitiv? psychologisch? genetisch? Kritische oder genetische Methode? Genetische oder vergleichende? Vergleichende oder psychologische? Dialektische oder transzendentale Methode? Idealismus oder Positivismus? Rationalismus oder Historismus? Logische oder deskriptive Grammatik? Deduktive oder empirische Nationalökonomie? Idee oder Persönlichkeit? Individuum oder Masse usw. Wo immer wir eine Prinzipienlehre aufschlagen, wir stoßen auf diese Frage schon im Inhaltsverzeichnis.

Dann aber taucht die Frage auf: Beantwortet diese Fragen nicht die Philosophie? Diese Frage ist zunächst zweideutig, solange man nicht genau zwischen Theorie und Praxis dieser Beantwortung unterscheidet:

Idealiter und theoretisch ist es allerdings die Aufgabe der Philosophie, als Fachphilosophie verstanden, hier autoritativ einzugreifen. Das hat sie in schöpferischen Epochen oft genug getan. So im Zeitalter des „natürlichen Systems". So — und dies bleibt das größte Beispiel für eine solche unmittelbare Befruchtung der Geisteswissenschaften durch philosophische Theorien — im Zeitalter Hegels. Nach ihm hat der naturalistische Positivismus des 19. Jahrhunderts (den man als System nicht mit bloßer Sammeltätigkeit verwechseln sollte), in ihre Entwicklung eingegriffen, den letzten Versuch großen Stiles machte der Neukantianismus, heute tritt die Phänomenologie in seine Spuren. Soweit dürfte der Philosoph einverstanden sein! Aber nochmals gilt es festzustellen: Wo diese Versuche mißlingen, wo die Philosophie den Geisteswissenschaften nichts zu sagen hat, wo ihre Grundbegriffe zwar als universale auftreten, in Wirklichkeit aber einseitig, eng und problemfremd sind, wo die Geisteswissenschaften von dieser Geistesphilosophie sich nicht gefördert fühlen, da ändern sich die Verhältnisse. Die Einzelwissenschaft muß bestimmte Antworten haben. Die methodologischen Probleme drängen mit Notwendigkeit auf eindeutige Lösungen hin. Um solche drehen sich die Methodenkämpfe. Die Erledigung der Prinzipienfragen ist der Nerv ihres Fortschrittes. Die Geschichte der Geisteswissenschaften besteht, im großen gesehen, aus einem ständigen Erproben neuer Prinzipien an den Tatsachen. Wo die Fachphilosophie versagt, ergreift der Geisteswissenschaftler selbst die philosophische Aufgabe. Der theoretische Anspruch der Philosophie als solcher bleibt von dieser Praxis unberührt. Aber der „Philosoph", der die Prinzipienfrage zur Entscheidung bringt, wird nicht mehr der zünftige Philosoph sein. Ein Erneuerer der Einzelwissenschaften wird sich zu philosophischer Bedeutung erheben.

Man kann eine Skala aufstellen von Graden der Konkretion und Abstraktheit geisteswissenschaftlicher Prinzipien. Eine Art Pyramide. An der Spitze steht die systematische Philosophie. Ihre Urschemata breiten sich auf einer weiteren Stufe aus zu den Fachphilosophien: Kunstphilosophie, Religionsphilosophie usw. Dieselben stehen mitten inne zwischen der Philosophie und den Einzelwissenschaften. Selbstverständlich werden sie im Geiste der Systeme behandelt. Praktisch aber arbeitet nicht nur der Philosoph an ihnen. Einen Grad konkreter sind die systematisch angelegten Prinzipienwissenschaften und systematischen Methodologien.

Es ist wichtig, sich darüber klar zu werden, daß ihre Probleme sich großenteils decken. Ob ich prinzipienwissenschaftlich und sachlich gerichtet sage, „die Sprache ist ein Organismus", oder methodologisch „die wahre Methode der Sprachphilosophie ist die organische", ja selbst ob ich sage, die Sprache solle zweckmäßigerweise behandelt werden „als ob" sie ein Organismus wäre, das sind praktisch meist nur sekundäre Gegensätze innerhalb derselben „organologischen" Position, was sofort deutlich wird, wenn man solch einen „Organiker", einem „Psychologisten", „Logizisten" oder Vertretern eines andern Standpunkts gegenübergestellt.

Auf einer noch konkreteren Stufe stehen die lebendigen methodologischen Diskussionen. Auch sie werden theoretisch geführt, ja sie können ein sehr hohes theoretisches Niveau haben, nur eigentlich systematisch ist diese Erörterung nicht mehr. Sie behandeln meist besondere Probleme. Umfassen sie das ganze Gebiet, so gehen sie in die nächsthöhere Stufe über. Damit scheint eine untere Grenze erreicht zu sein. Dem ist nicht so. Denn jetzt gelangen diese methodologischen Probleme, deren Stufengang wir verfolgten, erst voll zur Anwendung, nämlich in den wissenschaftlichen Werken selbst, welche diese Methoden fruktifizieren. Methodenlehren sind immer schon etwas relativ Philosophisches, der Fortschritt der Wissenschaft aber vollzieht sich erst in den Werken, in denen diese Methoden sich als produktiv erweisen. Methodenstreitigkeiten, wenn immer weltanschauliche Impulse bergend, entzünden sich an der Sache. Und an dieser verwirklichen sich Methoden zunächst unmittelbar. Die Milieutheorie etwa begegnet uns nicht nur als Programm Hippolyte Taines, das sagt: man soll den Künstler aus seiner Umwelt zu verstehen suchen oder (anstatt in methodologischer, in gegenständlicher Wendung): das Kunstwerk wächst aus seiner Umwelt. Das ist der prinzipienwissenschaftliche Ort der Mileutheorie. In erster Linie aber lebt sie in Taines darstellenden Werken. Und halte ich diese etwa neben die Werke Gundolfs, so habe ich den radikalsten methodologischen Gegensatz, nicht mehr theoretisch formuliert, sondern praktisch gestaltet. In dieser praktischen lebendigen Durchführung haben die methodologischen Gegensätze ihr eigentliches Leben. Das Band zur Philosophie ist damit aber keineswegs unterbrochen. Ja, hier leben die weltanschaulichen Gegensätze sich erst aus. Gundolfs Goethe ist idealistisch, Taines Darstellung der englischen Literatur oder der italienischen Kunst ist positivistisch. In der Feindschaft der praktischen Durchführung entzündet sich erst der Methodenstreit. In ihm aber steckt der ganze Gegensatz der Weltanschauungen.

Grundsätzlich ist also jedes Stockwerk der Pyramide idealistisch oder naturalistisch. Der Weg des Gedankens ist aber keinesfalls an den Gang von oben nach unten gebunden. Er kann gerade so gut in der konkreten Arbeit aufleuchten und dann die übrigen Stufen in seine Richtung zwingen, als von oben nach unten in fortschreitender konkreter Anwendung sich erfüllen. Eine idealistische Entscheidung im Gebiet der Philosophie impliziert ebenso eine idealistische Anwendung auf dem Gebiet der Sprache als eine idealistische Sprachwissenschaft ein idealistisches Weltbild impliziert. Auf diese philosophische Nebenbedeutung beruht die Größe und der Sinn der großen methodologischen Neuschöpfungen. Dadurch drängen sie sich unserer Aufmerksamkeit erst auf, dadurch erregen sie erst unser Nachdenken, eine neue grundsätzliche Konzeption erweist sich in ihnen als einzelwissenschaftlich fruchtbar, greift aber zugleich weit über das Fach hinaus und

mündet im weltanschaulichen. Das ist der letzte Sinn neuer, kühn ergriffener Methoden: sie setzen letzlich eine neue Weltanschauung durch. Die Führung wechselt zwischen Spitze und Basis unserer Pyramide. Die Führung ist aber immer da, wo der Genius wirkt.

So stellt sich die Geschichte der Geisteswissenschaften, periodisiert nach der zentralen Stellung großer methodologischer Grundrichtungen, dar, als ein Prozeß ständiger und oft intimer Wechselwirkung zwischen Philosophie und diesem methodologischen Rückgrat. Kein geisteswissenschaftlicher Grundbegriff bis in die speziellsten Theorien hinein, der nicht grundsätzlich philosophische Bezüge und, handelt es sich um eine Meisterprägung, wahre philosophische Bedeutung hätte. In den großen Meisterwerken ist jeweils eine neue Konzeption der geistigen Welt, bewährt an den neu gesehenen und universal herangezogenen Tatsachen. Dieser philosophische Einschlag ist es, der die auffallende Unstetigkeit in die Entwicklung der Geisteswissenschaften hineinträgt, welche dieselbe verglichen mit der Entwicklung der Naturwissenschaften kennzeichnet. Die letztere weit stetigere hat scheinbar andere Beziehungen zur Philosophiegeschichte. In Wirklichkeit aber besteht der Unterschied der beiden Entwicklungsreihen nur darin, daß die Prinzipien der Naturwissenschaft seit Galilei relativ stabil blieben. Daß dies nur im relativen Sinne gilt, weiß jeder Kenner ihrer Geschichte. Und die Gegenwart lehrt es uns besonders eindringlich. Aber das „naturalistische" Motiv der Naturbeherrschung bleibt auch heute noch grundlegend. Dieser eine Gesichtspunkt hat sie von Sieg zu Sieg geführt. Der Fortschritt der Geisteswissenschaften aber ist, so sehr auch er an Tatsachenforschung gebunden ist, in ganz anderem Maße mit der Entwicklung und dem Gegensatz gerade von „Gesichtspunkten" verknüpft. Deren philosophische und weltanschauliche Bedeutung gilt es zunächst einmal klar und kühl zu erkennen. Es gibt kein anderes Mittel die geisteswissenschaftlichen Begriffe und Methoden voll zu verstehen als dies: sie in ihre weltanschaulichen Ursprünge zurückzuverfolgen.

II. DIE WELTANSCHAULICHEN KATEGORIEN.

Die Geisteswissenschaften sind eingespannt in die großen weltanschaulichen Gegensätze. In ihnen liegt der Schlüssel zu sämtlichen methodologischen Problemen.

1. DER DUALISTISCHE IDEALISMUS.

Als Hegel seine große Synthese schuf, die nicht zufällig die Geisteswissenschaften so stark zu befruchten vermocht hat, da war es keineswegs allein die konstruktive Seite derselben, die dialektische Methode, die da-

mit, wie die konventionelle Geschichtsauffassung es sieht, zu einer vorübergehenden, später durch den Empirismus der historisch-kritischen Methoden abgelösten Herrschaft gelangte. In seinem System waren alle großen Potenzen der geistesphilosophischen Entwicklung gebunden, und vermögen deshalb als solche und unter gänzlicher Abstraktion von ihren historischen Verwirklichungsformen aus demselben herausgelöst zu werden. Ihre Analyse soll exemplarisch sein, auf historische Erkenntnis kommt es in diesem Zusammenhange nicht an.

In Hegels System war in erster Linie der Naturalismus nach dem Vorgange Kants und Fichtes weit zurückgedrängt. Die deutschen Philosophen von Kant bis Hegel sind Klassiker des Idealismus.

Dieser Gegensatz des Idealismus und Naturalismus bedarf von allen Weltanschauungsfragen am wenigsten der eingehenden Erörterung. Er ist als der populärste weltanschauliche Gegensatz in unzähligen Schriften herausgearbeitet, klassisch von Fichte in der „Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre". Übertreffbar, aber monographisch bisher unübertroffen in dem großen Werke von Ernst Laas „Idealismus und Positivismus" (1879ff.), das mit der Analyse des Theätät als der ersten großen Kampfschrift des Idealismus gegen den Positivismus einsetzt. Die heftigen Auseinandersetzungen der Neukantianer und Positivisten im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts bieten noch manches weitere beachtenswerte Motiv.

Zur abschließenden Erkenntnis dieser Gegensätze fehlt noch immer dies: Erstens, eine Einsicht in den vollen Erscheinungsreichtum der idealistischen Motive. Und zwar nicht nur hinsichtlich der von den verschiedenen idealistischen Standpunkten vertretenen Grundbegriffe, wie Idee, Wert, Zweck, Subjekt usw., sondern auch zweitens, hinsichtlich der Erscheinungsgebiete wie Erkenntnistheorie, Ethik, Rechtsphilosophie, Kunstphilosophie. Und schließlich bleibt die große Aufgabe: die idealistische Grundtendenz, die sich solch mannigfacher systematischer Konzeptionen und Gebiete bemächtigt, in ihrem letzten Kern zu erkennen.

Man hat den Gegensatz des Idealismus und Naturalismus in sehr verschiedenen Formeln zu erfassen gesucht. Sehr lehrreich neuerdings Nikolai Hartmann (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis 1921 S. 90ff.) in der Alternative: entweder sei das Objekt dem Subjekt übergeordnet oder das Subjekt dem Objekt oder beide seien einem dritten untergeordnet. Aber der idealistische Standpunkt ist damit zwar unwiderleglich richtig, am Ende aber doch zu eng charakterisiert. Der idealistische Standpunkt ist weder ein vornehmlich erkenntnis-theoretischer und metaphysischer, noch kann es ohne weiteres als selbstverständlich betrachtet werden, daß die Alternative Subjekt-Objekt alle übrigen genau so berechtigten Alternativen wie etwa die Trendelenburgs von Denken und

Sein[1]) oder die von Rickert ausdrücklich dem Subjekt-Objekt-Gegensatz vorgezogene von Wert und Sein[2]) umfaßt.

An sich ist der idealistische Standpunkt völlig gleichgültig dagegen ob er als Primat des Denkens, des Wertes, des Sollens, des Geltens, des Zweckes, der Idee, des Ideals, oder des Subjekts, des Bewußtseins, der Person, der Vernunft, des Geistes, der Seele (im emphatischen Sinn) oder des Apriori, der Form, der Einheit, der Identität, oder der Tat, der Autonomie, der Spontaneität, der Freiheit oder Gottes, der Transzendenz usw. auftritt.

In allen diesen Begriffen vermag sich die idealistische Grundtendenz im Wechsel der Systeme zu behaupten. Am deutlichsten vielleicht in der Spannung zu den jeweiligen Gegenbegriffen, deren Aufzählung sich erübrigt. Denn aller Idealismus ist dualistisch.

II. Dabei ist zu beachten, daß diese Begriffe in so umfassendem Sinne gebildet werden, daß sie in ihrem Gegensatze zum Objekt, zum Sein, zur Wirklichkeit, zum Schein, über das metaphysische und erkenntnistheoretische Gebiet hinausgreifen.

Es ist eine schlichte Frage der Konsequenz, daß ein idealistischer Erkenntnistheoretiker auch eine idealistische Ethik, schließlich aber auch eine idealistische Rechtsphilosophie, Sprachphilosophie, Ästhetik usw. habe. Es ist eigentlich ganz selbstverständlich, daß einer idealistischen „Grundlegung" auch die durch dieselben „begründeten" besonderen Disziplinen entsprechen müssen. Zwar gibt es gewisse systematische Kunstgriffe, bestimmte Systemteile von solchem Systemzwang auszuschließen. Aber auch diese Kunstgriffe werden eben dies leisten müssen, daß der Widerspruch solcher Ausnahmen sich dem Ganzen widerspruchslos einfüge.

Was im § 3 des ersten Kapitels angedeutet wurde, verdient nun nähere Beachtung. Wer als Erkenntnistheoretiker behauptet, den Inhalt des erkenntnisvermittelnden Begriffes aus der Sinnlichkeit zu empfangen, dem wird auch als Ethiker der Inhalt der sittlichen Erkenntnis aus der Sinnlichkeit, d. h. Empfindung und Gefühl zufließen. Das notwendige Korrelat des erkenntnistheoretischen Sensualismus ist der ethische Sensualismus, in welcher Abart immer er als Hedonismus, Eudaimonismus usw., genau entsprechend den Besonderungen seines erkenntnistheoretischen Korrelats, auftreten wird. Wenn dem Geiste (Subjekt usw.) apriorische Elemente, Formelemente, Spontaneität, Autonomie usw. überhaupt fehlen (was meistens bei der Grundlegung der Systeme schon erledigt wird), dann müssen diese Momente auch auf den besonderen Gebieten fehlen. Wo das Bewußtsein eine tabula rasa ist, ohne Eigenlicht und Eigenschaft, da kann es sich nicht selbst bestimmen. Wo aber Ideal-

[1]) Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme (Hist. Beiträge zur Philosophie II, 1855).

[2]) Vom Begriff der Philosophie (Logos I, 1910).

begriffe des Wirklichen jeder Erfahrung vorausgehen, wo angeborene Ideen den Geist bestimmen, wo die Spezies in ihm liegen, um bei der Berührung mit der Außenwelt aufzuleuchten, wo die Sinnenwelt als trügerisch gilt, da ist es andererseits ausgeschlossen, daß eben dieser Sinnenwelt das sittliche Leben wird anvertraut werden.

Und selbstverständlich gilt dann dasselbe für die der Ethik notwendig untergeordnete Rechtsphilosophie oder die Ästhetik. Freiheitslehren sind immer idealistisch. Juristische Milieutheorien genau so naturalistisch wie literarhistorische. Und ebenso gibt es im Ästhetischen ein Primat des Apriori, sei es des ideellen Gehaltes, sei es der ideellen Form.

Und nicht nur die ästhetischen Theorien sind idealistisch. Nicht nur das Denken strebt nach widerspruchsloser Einheit. Dieser Satz gilt für den Geist überhaupt in der Totalität seiner produktiven Betätigungen. Auch der Künstler widerspricht sich nicht. Wäre es je denkbar, daß Michelangelo mit voller Verantwortung ein Bild im Stile der bekämpften Niederländer der Öffentlichkeit übergeben hätte? Oder spricht, um die Frage auf das Gebiet des Alltags und auf ein scheinbar weltanschaulich völlig neutrales hinüber zu spielen, spricht der Bayer oder Schwabe je mit Bewußtsein und im Ernste berlinerisch? Wo immer der Mensch verantwortungsvoll handelt, und das heißt durchaus noch nicht nach Prinzipien, Regeln und Rezepten handelt, da vertritt er notwendig einen Standpunkt. Und dieser Standpunkt hat seine Konsequenzen. Das Leben selbst strebt nach widerspruchsloser Einheit. Nicht als wäre das Leben als Ganzes widerspruchslos. Das ist nicht einmal die Wissenschaft. Als Ganzes umfaßt es notwendig auch Gegensätze. Und eben weil die Mächte, welche als Repräsentanten dieser Gegensätze auftreten, konsequent sind, deshalb führen sie im Rahmen der Lebenstotalität auch fortwährend zu Kämpfen und Auseinandersetzungen. Das Ganze des Lebens ist also Bühne heftiger Lebenskämpfe. Aber als kämpfende Person oder Tat strebt auch das Leben als vorreflektiertes ständig nach Widerspruchslosigkeit und Konsequenz. Nur deshalb kann auch von einheitlichen Lebensstilen die Rede sein.

Über genetische Beziehungen zwischen Leben und Geist ist damit noch gar nichts ausgesagt. Ob der einheitliche Stil des Lebens Quelle und Unterbau des Systems, oder ob der Ursprung desselben im reinen Erkennen liege und von hier aus auf die ethische Sphäre und auf das Leben angewandt sei, steht hier noch gar nicht zur Diskussion. Es ist zum Verständnis aller Weltanschauungsprobleme von größter Wichtigkeit, daß unter Abstraktion von allen psychologischen und genetischen Fragen der Blick sich zunächst einmal streng und ausschließlich auf *Gehalte* richtet. Es handelt sich nicht um Fakten und Prozesse, auch nicht um Stimmungen, sondern um geistige Gehalte. Solche birgt auch das Leben. Alles, was Gehalt ist, strebt als Geistiges notwendig nach Konsequenz. Demnach sind nicht nur Gedanken, sondern *alle* Äußerungen des Geistes,

(und als „Äußerungen“ im objektiven Sinne ist es zweckmäßig, Geistiges primär zu betrachten) untereinander verknüpft. Sie stehen zueinander in dem schlichten Verhältnis der Folgerichtigkeit, d. h. einem systematischen Verhältnis. Philosophische Systeme sind begründete Systeme. Lebenssysteme aber sind nicht minder Systeme zu nennen, denn sie sind begründbar.

Aber schon jetzt scheint es notwendig zu sein, darauf hinzuweisen, daß Weltanschauungen so wenig eindeutig in bestimmten psychischen Motiven oder gar angeborenen Charakteren wurzeln als bestimmte psychische Motive ihrerseits eindeutig mit bestimmten Weltanschauungen verknüpft sind.

Aus Gründen methodischer Klarheit kann zunächst Weltanschauungslehre von „Psychognosis“[1]) gar nicht scharf genug geschieden werden. „Herrschen“ und „Lieben“ scheinen mir deshalb nicht geeignet zu sein, eindeutig die Struktur philosophischer Weltanschauungen aufzuklären. Der Wille zur Herrschaft über die Natur liegt ebenso wie den naturalistischen Systemen so auch ausgesprochenermaßen der Weltanschauung Fichtes zugrunde, so daß das Motiv recht eigentlich geeignet wäre, die diametralsten Gegensätze zu verwirren. Und das Wort Liebe hat von jeher die himmlische und die irdische Liebe gedeckt.

III. Was ist es nun, was die zahlreichen idealistischen Standpunkte gemeinsam haben? Was ist der gemeinsame weltanschauliche Hintergrund ihrer systematischen Mannigfaltigkeit?

Am Gegensatze des Naturalismus wird derselbe am deutlichsten. Jede Weltanschauung und jedes philosophische System sucht im Gesamtbereich der dem Bewußtsein zugänglichen Welt ein Moment, das sich als letzte Instanz betrachten läßt. Als unmittelbar Einsichtiges, unmittelbar weil durch keine andere Instanz mehr vermittelt, daher aber auch nicht mehr beweisbar. Der Sensualist glaubt in letzter Instanz nur den Sinnen. Der Idealist entzieht eben diesen diesen letzten Wert. Er ist negativ betrachtet A-Sensualist oder Antisensualist. Recht eigentlich außerhalb der Sinnenwelt stabilisiert er seine Instanz wie einen *rocher de bronze* und diese belegt er dann mit den Namen des Göttlichen, Ewigen, Ideellen, Gültigen.

Der Idealismus ist die Religion des Unbedingten. Damit sind alle seine weiteren Prädikate gesetzt.

Dies Unbedingte ist als fester Punkt in der Erscheinungen Flucht dem Werden entzogen. Es ist als übersinnliches der Zeitlichkeit enthoben. Es kann nicht fremdem Zwecken dienen und ist somit Selbstzweck. Das heißt aber: es ist absolut. Es ist der Sinnlichkeit gegenüber transzen-

[1]) Vgl. das übrigens geistreiche Buch A. A. Grünbaums, Herrschen und Lieben als Grundmotive der philosophischen Weltanschauungen“, 1925. Mit Vorbemerkungen von Max Scheler.

dent. Und da es den Primat vor ihr hat, fallen ihm alle Prädikate der Apriorität, der Form, der Spontaneität usw. zu. Es steht in der Sphäre des Handelns, dem sinnlichen Willen als ein Soll gegenüber. Und erzeugt damit den Urtypus jedes Dualismus.

Es ist, wird es ins Subjekt verlegt, autonom, gegenüber den sinnlichen Bedingungen als spezifisch Heteronomem, es ist spontan, d. h. nicht bedingt, frei, d. h. sich selbst bestimmend. In dieser Fassung hat Fichte den Idealismus vertreten, als die Autonomie der unzerstörbaren Person, und hat Dilthey diesen Idealismus als „Idealismus der Freiheit" und „Idealismus der Person" charakterisiert.

Es ist das die subjektivistische Form des dualistischen Idealismus, welcher in den Begriffen der Idee, des Wertes, Gottes eine mehr objektivistische, sachliche, transzendente gegenübersteht. Wir fassen beide Formen unter den Titel des dualistischen Idealismus zusammen und behalten mit Dilthey die Bezeichnung „objektiver Idealismus" einer anderer Abart des Idealismus vor, welche nicht im Rahmen einer ausgesprochen dualistischen Betrachtungsweise die Idee als sachliche oder transzendente begriff, sondern ganz andersartig dieselbe monistisch mit der Sinnlichkeit versöhnt und in ihr einkehren läßt.

2. DER NATURALISMUS.

Der Grundcharakter des Naturalismus als des Gegenbegriffs aller idealistischen Lehren ist im vorigen Kapitel bereits mitbezeichnet. Er ist in kaum mehr Zweifeln ausgesetzter Weise als der Standpunkt der Sinnlichkeit zu bezeichnen. Aber zur Entdeckung aller Modalitäten dieses Standpunktes bedarf es wieder einiger Aufmerksamkeit.

I. Daß das sinnliche Prinzip gleichermaßen in der objektiven und metaphysischen Fassung des Materialismus steckt wie in der subjektiven und erkenntnistheoretischen des Sensualismus, bedarf wohl, als zu elementar, keiner weiteren Ausführungen. Wenn gelegentlich ein rein sensualistischer und positivistischer Standpunkt wie der Ernst Machs als ein „spiritualistischer" oder „idealistischer" in die Nähe echter Idealismen gebracht wird, so ist das hermeneutisch einfach kümmerlich. Der springende Punkt ist dabei, daß in diesem wie in verwandten Standpunkten der Unterschied zwischen Sinnlichem und Nichtsinnlichem (wie dasselbe auch repräsentiert sein mag) zugunsten des ersteren beseitigt werden. So entstehen dann „Monismen" deren Grundcharakter dadurch nicht weniger materialistisch wird, daß die Materie in ihrem unverändert sinnlichen Charakter mit diesem oder jenem anderen Namen belegt wird. Entscheidend bleibt immer die Frage nach der letzten Instanz, und diese bilden hier ausgesprochenermaßen sinnliche Eindrücke. Den besten Prüfstein dafür geben immer die Wertfragen ab. Im übrigen kann man Impressionen verdichten so intensiv man will, sie bleiben Impressio-

nen und vermitteln Materielles. Der Metaphysiker Berkeley steht dieser Auffassung wesentlich ferne.

Dennoch bestehen formale Möglichkeiten dahin, daß in andern Zusammenhängen die „Empfindung" der Materie oder der „Bewegung" auch einmal gegenübertritt. Dann wird sie ihr aber auch als Repräsentantin des Idealen ausdrücklich gegenüber gestellt. Man kann als Idealist über die verschiedenen Repräsentationen, die der idealistische Standpunkt im Lauf der Philosophiegeschichte erfahren hat, sehr verschiedener Meinung sein. Gemein ist allen diesen Standpunkten eine gemeinsame idealistische bzw. antinaturalistische Grundintention und die Feindschaft aller Naturalisten. Es gibt eine ganze Skala von Gestaltungen dieser idealistischen Grundabsicht. Den Naturalisten sind sie alle gleich irrig. Auf der primitivsten Stufe der idealistischen Kritik am Naturalismus steht der Einwand: die Materie oder Bewegung könne nie die „Empfindung" erklären. Hier wird die Empfindung verteidigt als das dualistische Prinzip. Und dieses wandert dann nach oben weiter zur Wahrnehmung, zu Bewußtsein, Denken und „Psychischem" überhaupt. Alles kommt dabei auf den dualistischen Akzent, auf die Entgegensetzung an, nicht auf einen Begriff der Empfindung oder des Psychischen als solchem. Der Schnitt, den der dualistische Idealismus durch die Welt legt, kann an sehr verschiedenen Stellen liegen, es kommt auf den Schnitt und erst in zweiter Linie auf die Stelle an, auf die er zu liegen kommt. Denn alle diese Begriffe können, aus der Perspektive ihrer jeweiligen idealistischen Nachbarbegriffe gesehen, auch auf die materielle Seite zu liegen kommen. War die Empfindung eben Repräsentantin des Idealismus, so rückt sie z. B. von einem subjektivistisch-erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt aus notwendig auf den äußersten materiellen Pol, denn hier gibt es ja keine Materie, die links von ihr stehen könnte, hier tritt die Materie als Empfindung auf und stellt sich polemisch dem „Idealismus" der subjektiven allgemeingültigen Formen gegenüber.

Andererseits ist Empfindung streng genommen noch nicht einmal die allerprimitivste Repräsentantin des Idealismus. Schon die „Bewegung" kann als solche auftreten. Im allgemeinen treten zwar Kraft und Stoff vereint als materialistische Grundbegriffe auf. Aber die Möglichkeit besteht, daß die Kraft dem Stoff gegenübergestellt wird, und dann wird sie Keim des Idealen. Dasselbe gilt natürlich auch für das Leben. Dann geht die Skala des Idealismus aufwärts. Aus der Materie, so lautet seine Kritik am Naturalismus, kann das „Psychische" nicht erklärt werden. Dieses aber kann sich wiederum zur Seele, zum Idealen, zur Einheit des Bewußtseins steigern. Zumal an der „Seele" hängt bis ins 19. Jahrhundert hinein bereits alle Idealität. Nicht das „Psychische" als solches hat den Positivismus gestört. Sondern das Psychische als Repräsentant des Idealen. Deshalb mußte David Hume mit dem mit theologischen Beziehungen massiv geladenen Substanz- und Zweckbegriffen zusammen den Begriff

der seelischen Substanz zerstören. Erst als Gewühl oder als Verdichtung von Eindrücken ist die Seele nicht mehr imstande als selbständige Instanz gegenüber der Empfindung aufzutreten.

Nun rückt die Skala mit einem Ruck nach oben. Sie verläßt bewußt die Welt des Wirklichen. Statt der Einheit des Bewußtseins, die eben noch als Faktum angesprochen werden konnte, wenn auch als wertgeladenes, sind es jetzt Einheit, Notwendigkeit, Allgemeingültigkeit, die dem Wirklichen als radikal „Anderes" entgegentreten. Das dualistische Argument trennt nun nicht mehr Physis und Psyche, und frägt nicht mehr: wie kann man Psychisches aus Physischem erklären, sondern frägt: wie könnten Fakten Werte begründen, oder lehrt aus wiederum veränderten aber weltanschaulich äquivalenten Aspekten: aus Zufall keine Zweckmäßigkeit, oder: aus Notwendigkeit keine Freiheit, oder: aus passivem Geschehen keine Spontaneität.

Hier wo Wert und Wirklichkeit sich gegenüberstehen, sind Seele und Psychisches, die philosophiegeschichtlich Hauptrepräsentanten des Idealismus waren, längst ebenfalls auf die Wirklichkeitsseite hinübergerückt. Die Formen des Dualismus haben sich gewandelt, der Dualismus ist geblieben.

II. Aus dem oben Gesagten ergibt sich, daß grundsätzlich die Ethik, Pädagogik, Rechts- und Staatsphilosophie usw. eines naturalistischen Systems ebenfalls nur naturalistisch sein kann. Hierüber deshalb nur wenige Worte. Über die Struktur der naturalistischen Strafrechtstheorien belehrt jede Einleitung in die Rechtswissenschaft. Alle Grundbegriffe des Naturalismus als allgemeinen Systems müssen hier im besonderen auftreten: Milieu, Verringerung der Verantwortung, Aufgabe absoluter Ansprüche, Beantwortung der letzten normativen Fragen durch Hinweise auf faktische allgemeine humanitäre Tendenzen der Neuzeit usw.

Aber dieser Geist bleibt nicht nur theoretisch. Er durchdringt Gesetzgebung, Rechtspflege, Institutionen, das Gefängniswesen verändert unter seinem Einfluß sein Gesicht.

Dasselbe gilt für die Kunst. Nicht nur die naturalistische Kunstlehre, sondern die naturalistische Kunst selbst kennt nur Wirklichkeiten und sieht den Menschen in ihren Kreislauf eingeschlossen, eine Welle unter Wellen. Die Klage über die Vergänglichkeit des Lebens ist bereits relativ auf das Glücksverlangen des Individuums. Dieser Grundtendenz kann die naturalistische Kunst in höchst verschiedener Weise Ausdruck geben. Sie kann den Menschen an den Stoff binden durch Bevorzugung animalischer Sujets, aber ebenso indem sie das Empfinden seines Eingeordnetseins in naturale Gesetzlichkeiten erregt. So als darstellende Kunst. In lyrischer Einstellung empfängt ihr Ausdruck die Färbung des „Dokumentierens". Das *document humain* ist nicht Ausdruck überhaupt und nie Ausdruck eines gehobenen Zustandes, sondern immer eines menschlichen

im Sinne des Menschlich-allzumenschlichen. Es bietet einen unmittelbaren Einblick in menschliche Grenzen, Gebrechen und Schwächen, es desillusioniert. Im übrigen kann die Stellungnahme des Naturalismus zur Wirklichkeit die denkbar mannigfaltigste sein. Der Naturalismus und Sensualismus kann ebenso derb, brutal, animalisch als überfeinert, ebenso genießend als resigniert, ebenso sentimental als heroisch sein.

Daß die Begründer der englischen positivistischen Philosophie als Politiker zugleich die Begründer der radikalen Partei waren, ist natürlich ebenfalls kein Zufall. Ihre politischen Anschauungen sind die schlichte Konsequenz ihrer Ethik. Diese ihrer Erkenntnistheorie. Dabei sind „Konsequenzen" selbstverständlich umkehrbar. Wo jeweils die Impulse lagen und liegen, bleibe vorläufig dahingestellt. Ein Blick auf die politische Rolle aller positivistischen Philosophen bis in die Gegenwart bestätigt dieses Konsequenzverhältnis. Sie stehen sich politisch alle nahe. Von bestimmten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen aus kann man politisch konsequenterweise nur Pazifist sein. Daß Hobbes „Restaurationsphilosoph" war, ist nicht nur keine Ausnahme, sondern von den bestimmten Prämissen seines pessimistischen Naturalismus aus genau so konsequent wie der Liberalismus Lockes und der Radikalismus der Mills.

Man hat gelegentlich gemeint, die Diltheysche Einteilung der metaphysischen Weltanschauungen in Idealismus der Freiheit, objektiven Idealismus und Naturalismus sei unvollständig und umfasse z. B. nicht die großen asiatischen Religionssysteme. Aber etwa der „weise Mandarin", wie ihn Max Webers Religionssoziologie zeichnet, der „Franzose des Ostens", trägt doch sehr deutlich alle Kennzeichen des Naturalismus. Mögen immer die Naturgrundlagen der vorderasiatischen Baals-Religionen durchsichtiger sein. Und Nirvana, Rad der Wiederkehr, Pessimismus und Leiden sind ausgesprochenermaßen naturalistische Begriffe. Sie stehen in einer durchsichtigen Relation zu einer unerhörten Sensibilität und einer für ganz Asien charakteristischen von den christlich-europäischen völlig verschiedene erotischen Grundlage des Lebens. Im übrigen hat Eduard v. Hartmann seinen idealistischen ethischen Standpunkt bestimmt von seinem eudaimologischen Pessimismus unterschieden. Die großen pessimistischen Systeme konstituieren sich dadurch, daß sie im sinnlichen Glück einen letzten Maßstab erkennen. Resignation, bestimmte resignierte Formen der „Weisheit", alle Versuche die Natur zu überlisten, sind relativ auf dies höchste Gut.

III. Der Idealismus ist die Religion des Unbedingten. Dies Unbedingte ist an sich eine ebenso positive Setzung wie die Sinnlichkeit als letzte Instanz aller naturalistischen Werturteile und Erkenntnisse. Da aber die beiden großen gegensätzlichen Systeme nebeneinander erwachsen, verdeutlicht sich der naturalistische Standpunkt nicht weniger als ein antiidealistischer, als es der idealistische als der antisensualistische tut.

Der Kampf gegen das Apriori in jeder Form ist geradezu das primäre Agens vieler naturalistischer Systeme. Und wieder sind die ethischen Auswirkungen dieses Kampfes neben den erkenntnis-theoretischen ständig im Auge zu behalten. Es ist der Kampf gegen Illusionen, Idole und Wahngebilde, den sie ausfechten.

Dieser Kampf wird jedoch nicht nur offen ausgefochten, seine versteckten Formen sind nicht minder beachtenswert. Es gibt sehr verschiedene Möglichkeiten Formen, Ideale, Unbedingtes aus der Welt auszuscheiden. Zunächst die: man behandelt sie als Wirklichkeiten, man hebt ihre Sonderart monistisch auf. Auch dies kann auf verschiedene Weise bewerkstelligt werden.

A. Man bezeichnet die Welt der Formen als erfahrbar oder gegeben und legt so die Scheidewand zwischen ihnen und den sinnlichen Eindrücken nieder. Das apriorische wird bei Mill „vorgefunden". Auch die mathematischen Wahrheiten beruhen ihm auf Erfahrung und sind Abstraktionsprodukte aus ihr. Das ist die spezifisch „empiristische" Lösung.

B. Die Ideale werden erklärt. Ein erklärtes ist kein unbedingtes mehr. Die Ursache ist der Wirkung transzendent, die Wirkung verliert damit ihre Autonomie. a) Mögen noch so viele qualitative Änderungen vortäuschende Zwischenglieder eingeschaltet werden: die Wirkung liegt immer auf der Ebene der Ursache. b) Ist die Ursache, auf welche eine geistige Erscheinung zurückgeführt wird, eine grob sinnliche, so zieht sie das Geistige zu sich herab. Die Religion (welche „wahr" sein will) aus der Furcht zu erklären, war, mag diese Theorie noch so sehr als schlichte genetische auftreten, alle Zeit ein Mittel der Religionskritik. Sie sank auf das allzumenschliche Niveau der Furcht.

c) Ganz ungeachtet aber des besonderen Wertcharakters der Ursachen bedeutet eine Subsumption unter gesetzliche Notwendigkeiten stets eine Entwertung. Die Notwendigkeit des Naturgesetzes ist wertfrei. Es ist wie es ist. d) Eine Entstehung nach Naturgesetzen aber trägt von der Geltung des Resultates hergesehen noch einen weiteren Charakter: für die Geltung ist diese Genese, mag sie immer naturgesetzlich sein, etwas rein zufälliges. Der Prozeß ist als naturgesetzlicher notwendig ohne Beziehung auf den Sinn des Ergebnisses.

Ausschlaggebend und zur Naturalisierung hinreichend ist bereits der erste Punkt. Die weiteren Punkte b, c und d treten bei den verschiedenen Theorien mit wechselnder Stärke hervor. Dafür seien einige Beispiele angeführt:

1. Die Assoziationspsychologische Methode, welche die höchsten Denkgebilde aus elementaren herleitet, Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung, Erinnerung und Assoziation zu ihrer Erklärung heranzieht, fällt unter alle vier Gesichtspunkte. Man kann Empfindungen kombinieren so viel man will, das Gebilde bleibt ein sensuelles. Die Anwendung des

Terminus „kompliziert“ oder „Komplex“ auf die geistige Welt ist immer das deutlichste Kennzeichen nicht überwundener naturalistischer Prämissen. Die Assoziationsgesetze sind Seinsgesetze, die zu kritisieren sinnlos wäre. Das Moment der Gewohnheit, welches bei Hume die Entstehungen der Kausalvorstellungen erklärt, deutet recht drastisch auf den a-teleologischen und nicht in sich gültigen Charakter dieser Kategorie hin. Übung und Gewohnheit sind Prozesse deren Verlauf an sich zufällig, für die Gültigkeit ihres Ergebnisses ist. Auch die Tiere kennen Übung und Gewohnheit.

2. Dasselbe ist von allen andern „analytischen“ Theorien des Geistigen zu sagen. Mögen sie nun als sprachwissenschaftliche die Bedeutungstotalitäten, in deren Ausdruck und Vermittlung der alleinige Sinn des Sprechens liegt, in Sätze, Worte, Silben, Laute zerlegen und diese gar nach unverbrüchlichen Lautgesetzen sich bewegen lassen, oder mögen analytische Gesellschaftstheorien die Gesellschaft aus individuellen Atomen ableiten. Womit deutlich bekundet ist, daß das gesellschaftliche Ganze auf der Linie dieser Atome liege, diesen gegenüber nichts qualitativ anderes und nichts denselben Transzendentes sei. Oder mögen schließlich naturalistische Ästhetiken glauben, durch Summierung und Kombination elementarer, sensueller „Eindrücke“ zum Verständnis „komplexer“ künsterischer Gebilde aufsteigen zu können.

3. Ganz charakteristisch für den Typus b) ist neben dem schon erwähnten religionsphilosophischen Beispiel die psychoanalytische Methode, soweit sie beansprucht geisteswissenschaftliche Prinzipienlehre zu sein. Geistiges als sublimierte Libido bleibt eben Libido. Die Sublimation ist nicht besser als die Komplexion geeignet den Charakter der ausschlaggebenden Elemente zu verwischen. Sollte Geistiges gar eine Art von Degenerationsprodukt sein, so würde der naturalistische Charakter dieser Lehren noch durchsichtiger.

Charakteristischerweise taucht im Rahmen dieser Theorien immer wieder das Wort „eigentlich“ auf. Das Geistige ist und bleibt aber das was es „eigentlich“ ist. Dem Materialisten ist es „eigentlich“ etwas Physisches. „Eigentlich“ sind auch dem historischen Materialismus die Ideologien etwas anderes, als was sie zu sein vorgeben. Und „eigentlich“ sind die sittlichen Werte dem naturalisten Ethiker Nutzwerte bzw. egoistischen Ursprungs.

Was in sich wertvoll ist bedarf keiner „Erklärung“ d. h. Ableitung mehr. Unter diesem Gesichtspunkt sind die Psychologisten, welche geistige Werte auf unableitbare psychische „Triebe“ oder sonstwie geartete Keime zurückführen, ihrer Grundintention nach oft idealistisch. Im Grunde genommen ist der Unterschied kein solch fundamentaler, ob unableitbare Werte oder ob unableitbare Triebe als schlechtweg letzte Instanz gesetzt werden. Jedenfalls bedürfen diese Standpunkte noch jeweils der Interpretation. Aber alles Ableiten und jedes „eigentlich“

weist untrüglich auf naturalistische Ansätze hin. In der epikureischen Auffassung der Sittlichkeit als „verfeinertem" Egoismus ist das Schema der Sublimierung bereits klar gegeben. Und diese streng analog zur sensualistischen Reduktion des Erkennens auf die Sinne aufgebaute Ethik behält ihren Grundcharakter, ob das Sittliche zum wahrhaft sublimen Genuß wird wie bei Bolingbroke, Chesterfield, De Larochefoucauld, La Bruyière, Helvetius, Lamettrie, zur sublimierten Eitelkeit wie bei Chamfort, zur sublimierten Angst wie bei Hobbes oder zu irgendwie transformierter Nützlichkeit. Wie vorhin die Lehre „ursprünglicher Triebe" so kann im Zusammenhang dieser ethischen Erörterungen die „angeborene" Güte der menschlichen Natur, ein angeborener Altruismus die Stellvertretung des Idealismus übernehmen. So sind auch die intuitionistischen Ethiker, welche Werte unmittelbar erfassen, Idealisten.

4. Neben diesen psychologischen Theorien steht eine bedeutsame Gruppe von Lehren, die unter dem Titel evolutionistischer Theorien zusammengefaßt werden können. Zwar haben wir es in ihnen mit einer ganz bestimmten Abart des Evolutionismus zu tun: mit einer mechanistischen Lebensauffassung und einer epigenetischen Evolution.

Die E-volutio im strengen Sinne (von der das III. Kapitel handelt) ist idealistisch. Aristoteles begriff den Staat als Entfaltung elementarerer gesellschaftlicher Gebilde wie der Familie; seine seelischen Unterlagen sind präformiert in im Wesen der Gattung liegenden sozialen Trieben. Im „Keim" liegt immer schon ein „Ganzes". Er ist ein elementares Ganzes. Seine Entfaltung mag noch so viel Überraschungen bringen, die Struktur bleibt in jeder Hinsicht dieselbe. Es wird manches anders, aber es wird kein Anderes. Hobbes dagegen erklärt den Staat von außen, aus einem Anderen. Was von außen erklärt wird, hat in sich keinen Wert. Sein Wert ruht im Anderen. Der Wert des Staates in dem Interesse der „Wölfe", welche ihn als Mittel ihres Friedens schufen. Dasselbe Zweckgebilde, das hier mechanisches Machwerk kluger Subjekte ist, vollbringt für den Darwinismus in einem objektiven mechanischen Prozeß die Natur.

In genialer Wendung hat die Darwinsche Theorie der natürlichen Zuchtwahl das uralte, der Antike wohlbekannte Schema erneuert: Entstehung von Zweckmäßigem aus Nichtzweckmäßigem.

Mit eherner Notwendigkeit erzeugen gewisse weltanschauliche Akzentuierungen bestimmte immer wiederkehrende Probleme.

Was Plato im X. Buch der Gesetze über die Entstehung von Zweckmäßigem aus Zufälligem sagt gilt für Darwin bzw. den darwinistischen Evolutionismus als Weltanschauung ebenso wie für Platos antike Gegner. Die Theorie der natürlichen Zuchtwahl schafft nur ein neues Modell, das die Entstehung der zweckvollen Welt aus einem zufälligen Atomenwirbel besser begreiflich machen soll. Wo immer Naturalisten ihre Grundintention zu Ende dachten, mußten sie hier eine Hilfshypothese

einschalten. Und alle Platoniker und Idealisten haben, wie die Geschichte der Philosophie zeigt, gegen dieselbe polemisiert.

Und selbstverständlich sind es dieselben Probleme und dieselben Schemen, welche auch für die kulturelle Welt im besonderen aufgestellt wurden. Mandeville oder Adam Smith hegen denselben Optimismus wie Demokrit. Aus den zufälligen partikulären Spiel der Egoismen entpuppt sich der zweckhafte allgemeine Wohlstand. Ein Punkt, wo mechanische Theorien in teleologische übergehen können wird hier deutlich sichtbar. Reflektiert man darauf, daß der Weltgrund wohl so eingerichtet sein müsse, daß dies Ergebnis möglich sei, so taucht ein deistisches Motiv auf: Deismus, prästabilierte Harmonie, Maschinentheorie des Lebens, das sind alles verschiedene Ausdrücke für dieselbe Grundkonzeption.

Im Grunde gehört die oben erörterte Entstehung der Begriffe auf zufälliger Häufung, Häufigkeit und schließlich Gewohnheit von Wahrnehmungen auch hierher. Auch hier führt ein objektiver direktivenloser Prozeß zu zweckmäßigen Resultaten. Die Psychologie, die glaubt ganz besonders exakt zu sein, dabei aber aus naheliegenden Gründen sowohl von den subjektiven Quellen der Theoriebildung her, wie von ihrem Objekt her ganz besonders stark und bis ins einzelnste ihrer Begriffsbildung von weltanschaulichen Motiven abhängig ist, legte im Laufe ihrer idealistischen Wandlungen im letzten Menschenalter wachsenden Wert auf die Herausarbeitung von Leitgedanken, Einstellungen usw., welche den assoziativen Prozeß lenken. Damals hatte sie ihre „guten Gründe" assoziations-psychologisch zu denken. Sie wollte, von naturalistischen Motiven beherrscht, das teleologische weil theologische aus der Betrachtung des Menschen ausschalten.

Fehlen aber der Entstehung sinnhaltiger Werke des Menschen sinnhafte Direktiven (subjektiver oder objektiver Art) dann wird die Entstehung der göttlichen Komödie oder der Kritik der reinen Vernunft zu einem echten Naturspiel. Im Lauf einer Reihe von Kombinationen und Komplexionen hat sie der Atomenwirbel nach ehernen Gesetzen erzeugt. So wie nach Darwin der Mensch entstand.

5. Die Empiristen verlegten den Schwerpunkt des Erkennens ganz ins Objekt. Sie glauben die „Ideen" in ihm finden zu können. Die zuletzt besprochenen Theorien suchten sie aus einem objektiven Prozeß zu erklären, sie objektivieren sie. Neben diese Gruppen tritt nun eine ganz anders verfahrende: die Ideen ausgesprochenermaßen subjektivierende.

Wie die Idealisten erkennen ihre Vertreter einen subjektiven Faktor, einen Anteil des Subjektes, Voraussetzungen des Erkennens uneingeschränkt an. Aber — sie bewerten sie anders. Dabei fehlt es auch hier wieder nicht an internen Differenzen zwischen den Pragmatisten, Biologisten, Ökonomisten und was immer für Standpunkte hier

aufzuzählen wären. Den einen ist das Apriori Zutat, Idol, Lüge, Lebenslüge, Selbstbetrug, Wahn, Narkotikum, den andern Fiktion, Postulat, Hypothese, anderen eine ökonomische Abbreviatur, biologisch nützlich, sozial nützlich oder sonstwie utilitarisch zu rechtfertigen.

Aber alle diese Bestimmungen haben doch ein Gemeinsames, das sie untereinander verbindet und von den objektivierenden Positionen, soweit sie nicht bei näherer Interpretation doch diesen zuzurechnen wären, unterscheidet. An die Stelle des werterzeugenden Naturspieles, d. h. des objektiven Zufalls, tritt in ihnen die subjektive Willkür.

Erfahrungsprodukte sind aber auch sie, nur daß ihr Charakter nicht mehr aus ihrer objektiven Genese bestimmt wird, sondern als Produkt subjektiver Erfahrung gewonnen wurde. Das Subjekt, das mit diesen Formen gleichsam experimentiert hat, dem sie sich in einer Folge von Versuchen und Irrtümern langsam bewährten, frägt sich, ob sie ihm nützlich waren, d. h. erfahrungsgemäß seine Lust erregten.

Je nach Interpretation der verwendeten Subjektbegriffe könnte man freilich diesen Unterschied zwischen Zufall und Willkür auch wieder aufzuheben versuchen. Indem man sagte: wo nicht Ich denke, sondern wo „Es" in mir denkt[1]), da liegt, wie bei der Entstehung des Zweckhaften aus dem Zufall, ebenfalls ein Naturspiel vor. Was wir Willkür nannten sei ein psychisches Naturspiel.

Jeder Kenner der Materie weiß und sieht, daß diese hier sorgfältig getrennten naturalistischen Motive sich *in praxi* verschlingen. An sich gilt für sie ein Entweder-Oder, *in praxi* können gelegentlich auch einmal beide Motive nebeneinander hergehen, so ist bei Avenarius die Ausschaltung aller Zutaten zugunsten reiner Erfahrung ein objektivistisches, der Gedanke der ökonomisch biologischen Vereinfachung ein subjektivistisches Motiv.

Die Lehren des 18. Jahrhunderts vom Priesterteufel und Betrüger, der die Religionen erfindet, zeigen das utilitarische Motiv interessanterweise auch einmal aus der Perspektive des Geschädigten. Sie stellen neben der objektivistischen Lehre von der Entstehung der Religion aus der Furcht eine subjektivistische Theorie dar, denn hier erzeugt klug erdachte subjektive Willkür die ewigen Wahrheiten. Da dieselben aber nicht, wie der Hobbessche Staatsvertrag, nützlich für alle sind, sondern nur nützlich für die Priester und hemmend für den Menschen, so protestiert in diesem Falle der Mensch gegen dies Wahrheitskriterium.

Eine Zwischenform zwischen idealistischen und naturalistischen Theorien, an welcher uns hier das naturalistische Motiv als solches interessiert, stellen die technologischen Kulturentstehungstheorien dar und ebenso die Lehren, welche eine Anwendung von „Sparsamkeitsprinzipien" auf die Erklärung der Genese geistiger Werte versuchen. Wenn bei der Entstehung z. B. einer magischen Handlung nicht die Vorstellung einer übersinnlichen Macht sinnvoll das Handeln leitet, sondern rein reflexartige Abwehrbewegungen den Keim der ganzen Aktion bilden, an dem sich Ideelles erst nachträglich

[1]) Wovon im nächsten Paragraphen gehandelt werden wird.

emporrankt, dann ist diese Hereinziehung eines Momentes, das für den Sinn des Ganzen offenbar zufällig ist, deutlich als naturalistisches Motiv erkennbar.

Ebenso wenn bei der Entstehung künstlerischer Formen nicht ästhetische Motive, sondern Technik, Material, Gebrauchszweck ausschlaggebend sind. S. u. S. 32.

Wenn eine Kulturentstehungslehre stark die Ideenarmut der Menschheit in den Vordergrund stellt und betont, daß neben dem Zufall als wichtigem Faktor bei Entdeckungen, Erfindungen usw. insbesondere die Not mitwirke, welche aus dem Menschen Erfindungsgeist erst herauspresse, so gilt dasselbe. Es sind das Gesichtspunkte, für welche besonders A. Vierkandts „Stetigkeit im Kulturwandel" (1908) interessante Materialien bietet.

Selbstverständlich können diese Gesichtspunkte sich sehr fruchtbar mit einer idealistischen Anerkennung der Spontaneität des menschlichen Geistes verbinden.

6. Neben der Zurückführung auf Zufall oder Willkür gibt es einen dritten ähnlichen Weg, die „Idee" ihrer absoluten Gültigkeit zu berauben: man überantwortet sie der „Kunst".

Es gibt einen ganz bestimmten Mechanismus, auf Grund dessen dieser Gedanke immer wieder auftaucht. Er wird im Verlauf dieser Untersuchung aus dem Zusammenhang der in ihr vorgetragenen Weltanschauungslehre immer deutlicher werden. Hier vorerst die Umrisse:

Wo immer der Terminus *Ratio* (als wichtigster neben andern) auftritt, kann er Vernunft oder Verstand heißen. Beide Bedeutungen sind aufs bestimmteste zu trennen, in ihnen trennen sich zugleich die zwei fundamental verschiedenen Richtungen, in denen die europäische Aufklärungsbewegung (wie schon die antike) verlief.

Wir haben die Trennung im I. Kapitel (S. 24 f.) bereits angedeutet. Die Vernunft entwickelt aus ihrem idealen Gehalt wahre Systeme. Der Verstand konstruiert aus Prämissen, die ihm von außen gegeben sind, richtige Theorien. Die Wahrheiten der Vernunft wurzeln im Übersinnlichen. Sie haben unmittelbar ethische Bezüge. Im Rahmen idealistischer Systeme deckt sich ihr Gehalt mit dem Gehalt des reinen Willens. Die Richtigkeit des Verstandes beherrscht die sinnliche Wirklichkeit, er ist inhaltsleer, hat an sich keine Ziele, sondern sucht als Diener des zwecksetzenden Willens Mittel. Um ein rein theoretisches Apriori, als Prius der Wirklichkeitserkenntnis als solcher, fänden keine solch erbitterten Kämpfe statt, wie Philosophie- und Geistesgeschichte sie kennen. Der Schwerpunkt des Apriori liegt stets im Übersinnlichen. Es enthält einen Vorbehalt, der im Erkennen der Wirklichkeit über dieselbe hinausweist. Dieser Vorbehalt entpuppt sich voll erst in der Ethik. Er stellt gewisse Forderungen an das Subjekt und dementsprechend an alle seine Tätigkeiten einschließlich des Erkennens.

Nicht ganz mit Unrecht fühlt der Positivismus in diesem Willensmoment, das alle echten Vernunftbegriffe einschließt, einen Fremdkörper. Natürlich einen Fremdkörper im Rahmen seines Weltbildes. Sein Weltbild ist das Weltbild der Sinnlichkeit. *Savoir pour prévoir.* Was will es voraussehen? Den Erfolg seiner technischen Handlungen. Zu wes-

sen Gunsten leitet er dieselben ein? Nun, sein Weltbild muß das verraten: schaltet es jede übersinnliche Instanz aus, dann eben zugunsten einer sinnlichen. Es ist bereits voraussetzungsvoll zu sagen: er überspitze seinen Wissenschaftsbegriff. Er überspitzt ihn zugunsten der ihm einzig interessanten, einzig wissenswerten Wirklichkeitserkenntnis.

Und nun müssen bestimmte Voraussetzungen erfüllt sein, um zu bestimmen, wohin die extirpierten synthetischen Momente geraten. Sie können als Lebenslügen und Narkotika bekämpft (eventuell auch schlau als diese bejaht) werden. Sie können gänzlich individueller Prophetie überantwortet werden. So bei Max Weber. Das ist das religiös gestimmte Analogon zu der hier zur Erörterung stehenden ästhetischen Deutung. Sie können, mehr antik als puritanisch gestimmt, in bereits halb ästhetischer Wendung der Lebensweisheit zugewiesen werden. So etwa bei Alois Riehl. Auch in Husserls Auseinandersetzung mit Dilthey (im I. Bande des Logos) schlägt diese positivistische Ader durch. Sie können schließlich der Kunst zugeschoben werden. Auch hier wieder mit Variationen. Man kann sie teils als Belletristik abtun, teils als künstlerische ebenfalls dem Wahn zurechnen, teils wie Friedrich Albert Lange mit ihrer Hilfe dem stark positivistischen Unterbau des Systems eine neue idealistische immerhin das positivistische Gewissen entlastende Wendung geben. Das ist der naturalistische Hintergrund jeder Deutung der „Metaphysik als Kunst".

7. Noch haben wir eines letzten Weges zur Ausschaltung der „Idee" noch nicht ausdrücklich gedacht. Man schaltet sie aus, indem man sie ignoriert. Man schildert die Welt als Kampfplatz der Hobbesschen Wölfe, als die Welt Macchiavells und der abstrakten Staatsräson, deren Darstellung durch Friedrich Meinecke deshalb eine großartige Monographie des Naturalismus als Lebenssystems geworden ist.

Oder als die Welt der erotischen Machtkämpfe des ausgehenden Rokoko, *le monde où il faut que le coeur se brise ou se bronze*, wie sie im letzten Augenblick Choderlos de Laclos' geniale Liaisons Dangereuses festgehalten haben. Auch dies Buch wie Beaumarchais' Figaro ein Sturmvogel der Revolution. Es ist zugleich die Welt, von der Talleyrand rückblickend sagte, wer sie nicht gekannt habe, wisse nicht was leben heißt.

Mit großartiger Treffsicherheit hat Kant die Formel dieses ethischen Systems gefunden: es sah im Menschen nur ein Mittel.

Diese Form des Naturalismus ist am weitesten entfernt von dem deistischen Optimismus Adam Smiths und Darwins, bei dem schließlich doch über Hekatomben geopferter Individuen phönixhaft die fortschreitende Art sich erhebt. Jene Autoren entwerfen das düstere und tragische Bild einer völlig entsittlichten und entgotteten Welt, die rein atheistisch ist, weil in ihr ein Chaos herrscht.

Auf die Motive und die besondere psychologische Färbung der verschiedenen Naturalismen haben wir hier nicht einzugehen. Die hinter ihnen stehenden Impulse können sehr verschieden getönt sein. Die sinnlichen Motive können sehr derb sein und sehr verfeinert. Es kann hinter ihnen das Pathos elementarer Triebe ungebrochener Sinnlichkeit, das Pathos des Lebens stehen, wie ein sehr leiser, dünnblütiger, aristokratischer Ästhetizismus mit exotistischen Neigungen. Der Egoismus, der hinter der naturalistischen Ethik steht, kann ebenso hart sein wie weich, sentimental, vom Pathos des Mitleids getragen. Neben mutloser oder schlauer Resignation, welche listig mit dem Leben um ein Endchen sinnlichen Glückes handelt, stehen heroische Verzichtleistungen. Neben enthusiastischen Formen des Naturalismus begegnen wir im Zeichen des Positivismus, d. h. der positivistischen Wissenschaft, Haltungen vorsichtiger Nüchternheit, einer sehr feinhörigen Skepsis gegen falsche Untertöne des idealistischen Pathos, gegen jede prophetische Phrase und die Illusionen der Selbsttäuschung usw.

Es gibt naturalistische Theorien, welche, mit offenem Visier kämpfend, die auf Nutzen oder Egoismen zurückgeführten Werte zugleich zu rechtfertigen streben. Es gibt solche, welche durch die Reduktion des Werthaften auf das Sinnliche den Wahrheitsanspruch dieser Werte brechen wollen.

Welcher Art immer die besonderen Motive sind, in welcher Sublimierung, Komplizierung, Massierung und Verkleidung die Stellung zur Sinnlichkeit auftritt, ist eine sekundäre Frage. Ausschlaggebend ist dies: wo immer Naturalismen auftreten, ist ein Sensuelles die letzte entscheidende Instanz der Wertung und umgekehrt. Dieser Gesichtspunkt bietet ein absolut sicheres Kriterium. Die naturalistischen Systeme sind im Sinne unseres ersten Kapitels Dogmatiken des sinnlichen Bewußtseins.

In praxi gibt es natürlich Grenzfälle, Lust als Begleiterscheinung der erfüllten Pflicht begründet keinen Sensualismus. Erst wo sie *conditio sine qua non* der Pflichterfüllung wird, d. h. zum Rang einer letzten Instanz aufrückt, begründet sie einen naturalistischen Standpunkt.

3. DER OBJEKTIVE IDEALISMUS.

Hegel war Idealist wie Kant und Fichte. Aber die Mannigfaltigkeit der Welt kam in seiner Philosophie doch positiver zur Geltung als bei diesen. Das macht seinen Idealismus zu einem „objektiven".

Den reinsten Fall dieses Weltanschauungstypus, der hier wieder rein als solcher unser Thema bildet, repräsentiert Hegel allerdings nicht. Er ging von Kant aus und mußte daher, um von dessen subjektiver und dualistischer Basis aus seinen objektiven und monistischen Standpunkt zu erreichen, das Moment der Vermittlung und Versöhnung der Sinnlichkeit stark betonen. Das ist eine in der Sache gelegene typische Notwendig-

keit seiner Situation. Alle Epochen der Philosophiegeschichte bieten dafür Beispiele.

Im klassischen objektiven Idealismus ist die Versöhnung bereits vollzogen. Er geht von einem versöhnten „Ganzen" aus und entfaltet es zur Welt.

Dilthey hat in seiner Typologie der Weltanschauungen die Stimmungsgrundlage dieses objektiven Idealismus unvergleichlich geschildert und seine Grundcharaktere richtig aufgezählt, aber die Notwendigkeit des Zusammenhangs derselben bedarf noch weiterer Klärung.

In den naturalistischen Systemen gelangt, so lehrt er uns, die Lebensverfassung des sinnlichen Menschen zu metaphysischer Formulierung. Aus dem Idealismus der Freiheit spricht dagegen die Lebenserfahrung des handelnden und gestaltenden Menschen, „das unzerstörbare Bewußtsein des heroischen Menschen, das sich in jeder großen handelnden Natur erneuert" und wie Fichte erkannt hat „jeder Gegebenheit mit souveräner Selbstherrlichkeit sich gegenüber setzt", die Lebenserfahrung in der „die spontane und freie Lebendigkeit sich als Kraft findet, welche andere Personen nach deren Freiheit bestimmt", „die Erfahrung des Willens in der Aufopferung".

Und nun im objektiven Idealismus eine neue Bewußtseinsverfassung, welche kontemplativ, beschaulich, ästhetisch, künstlerisch, ein Verhalten zeigt, in welchem das Subjekt sich gleichsam ausruht von der Aktivität des naturwissenschaftlichen Erkennens und des Handelns:

„In diesem kontemplativen Verhalten erweitert sich unser Gefühlsleben, in welchem Lebensreichtum, Wert und Glück des Daseins zunächst persönlich erfahren werden, zu einer Art von universeller Sympathie. Kraft solcher Erweiterung unseres Selbst in der universellen Sympathie erfüllen und beleben wir die ganze Wirklichkeit durch die Werte, die wir fühlen, das Wirken in dem wir uns ausleben, die höchsten Ideen des Schönen, des Guten und des Wahren. Die Stimmungen, welche die Wirklichkeit in uns hervorruft, finden wir in ihr wieder. Und in dem Grade, in welchem wir unser eigenes Lebensgefühl zum Mitgefühl mit dem Weltganzen erweitern und unsere Verwandtschaft mit allen Erscheinungen des wirklichen Erfahrens erfahren, steigert sich die Freude am Leben, und wächst das Bewußtsein der eigenen Kraft. Das ist die Seelenverfassung, in welcher das Individuum sich eins fühlt mit dem göttlichen Zusammenhang der Dinge und so jedem andern Glied dieses Zusammenhanges verwandt. Niemand hat diese Seelenverfassung schöner als Goethe ausgedrückt. Er preist das Glück, die Natur „zu fühlen, zu genießen". „Nicht kalt staunenden Besuch erlaubst du nur, vergönnest mir in ihre tiefe Brust wie in den Busen eines Freunds zu schaun." „Du führst die Reihe der Lebendigen an mir vorbei und lehrst mich meine Brüder im stillen Busch in Luft und Wasser kennen."

Diese Gemütsverfassung findet die Auflösung aller Dissonanzen des Lebens in einer universellen Harmonie aller Dinge. Das tragische Gefühl der Widersprüche des Daseins, die pessimistische Stimmung, der Humor, der realistisch die Begrenztheit und drückende Enge der Erscheinungen erfaßt, aber in deren Tiefe die siegreiche Idealität des Wirklichen findet, sind nur Stufen, welche zu dem Gewahren eines universalen Daseins- und Wertzusammenhanges aufwärts führen.

Die Form des Auffassens ist in diesem objektiven Idealismus überall dieselbe. Nicht Zusammenordnung der Fälle zu Ähnlichkeit oder Gleichförmigkeit, sondern Zusammen-

schauen der Teile in einem Ganzen, Erhebung von Lebenszusammenhang in Weltzusammenhang[1]).“

Damit ist der Übergang von der subjektiven Stimmung zur metaphysischen Formel angedeutet. Diese gilt es in ihren Grundbegriffen kennenzulernen.

Dem subjektiven Zustande eines harmonischen und optimistischen Lebensgefühls entspricht als genauestes objektives Korrelat ein harmonischer Weltbegriff. Alle dualistischen Spannungen sind in demselben aufgehoben. Die Spannung von Gott und Welt ist pantheistisch überwunden. Gott ist der Welt immanent. Er durchdringt sie mit seinem Wesen, er west in ihr und entwickelt sich in ihr, verklärt und gestaltet sie. Und dementsprechend lösen sich die Gegensätze von Idee und Wirklichkeit, Soll und Sein, Sinn und Sein, Form und Stoff, Einheit und Mannigfaltigkeit. Materie ist nie ohne Geist, Geist nie ohne Materie. Die Welt ist, mindestens im Kerne und in den treibenden Kräften, wie sie sein soll. Das Soll ist zugleich Kraft geworden, hat aufgehört eine machtlose bloße Forderung zu sein. „Was nur sein soll ohne zu sein hat keine Wahrheit“ (Hegel). Der Sinn hat Teil am Werden selbst. Die Welt ist sinn-voll, voll lebendigen Sinnes. Die Form als Apriori des kritischen Gegenstands, die Synthesis, die in demselben vollzogen ist, die Einheit der Idee, werden ontologisiert. Die Synthesis steckt im objektiven Weltgrunde, die Form ist Formkraft. Sie liegt der Erscheinung als formende, gestaltende zugrunde.

Einheit und Mannigfaltigkeit sind vereint im organischen Ganzen. In dieses verwandelt sich auch das Allgemeine. Statt Fall allgemeiner Regeln zu sein, wird das Besondere im Ganzen Glied oder Teil. Dies Ganze ist zweckvoll gegliedert. Der Zufall des Besonderen hebt sich im Ganzen auf.

Dies Ganze ist schließlich lebendiges Subjekt geistiger Taten und objektives Dasein zugleich. Das objektive So-sein seiner Substanz drückt sich in dem bestimmten Gehalt und Stil dieser Taten aus. Geist ist Leben und Leben Geist geworden.

Eine Reihe von Terminis bezeichnen in allem Wechsel der besonderen Standpunkte die unveränderlichen Bestimmungen der sie umfassenden objektiv idealistischen Weltanschauungen. Wo von Immanenz des Ideellen oder Harmonie und Lösung der dualistischen Spannungen die Rede ist, da muß der Standpunkt ein objektiv idealistischer sein. Und notwendig gilt das auch da, wo Ausdrücke wie „Organismus“, Ganzheit, Totalität, Gestalt, Formkraft und Urgrund eine beherrschende Rolle spielen.

Innerhalb des objektiv idealistischen Standpunktes vermögen diese Termini allerdings eine ganze Reihe von Variationen des fundamentalen

[1]) Die Typen der Weltanschauung, S. 47f.

Grundschemas zu bezeichnen. So kann z. B. Immanenz Gottes völlig statisch verstanden werden. Auch mit dem Bilde des Ganzen und seiner Teile kann ein rein statisches Verhältnis bezeichnet sein. Dann ist in demselben in erster Linie das Moment einer ideellen Ordnung des Ganzen herausgehoben. Man kann das organische Schema aber auch zu einem System von Kräften dynamisieren. Diese Dynamisierung leistet in erster Linie die entwicklungsgeschichtliche Auffassung[1]). Vergleicht man mit dieser Auffassung eine solche, für welche Gott und Welt sich restlos decken, so bemerkt man, daß der Entwicklungsgedanke insofern relativ dualistische Momente einschließt, als hier die Spannung zwischen Anfangs- und Endzustand Gegensätze repräsentiert, welche die dualistische Spannung ersetzen.

In der Richtung dieser Variante liegen auch die zahlreichen Möglichkeiten, die Immanenz Gottes gradweise abzustufen. Von ausgesprochen pantheistischen Auffassungen, in denen Göttliches und Weltliches im absoluten Gleichgewicht der Identität sich halten, führen mannigfache Wege zu einer Verblassung dieses Zusammenhangs, zu einem bloß symbolischen Verständnis der Welt als Abglanz oder Gleichnis des Göttlichen. Oder in ganz anderer Richtung zu dem Gedanken: im Wirklichen, und zwar nur im Seelischen sei bloß ein Fünklein des Göttlichen. Und von solchen Setzungen pantheistischer Minimen, einer ganz verinnerlichten Verwirklichung des Ideellen, zu der etwa auch Fichtes Begriff des „Triebes" als Gottes Wille in uns zu zählen wäre, schlagen andere Auffassungen wieder den Weg nach außen ein, zum verleiblichten Gott des „Kreises" wo Gott zur plastisch versinnlichten „Gestalt" wird. Und von hier wieder zu neuen polaren Möglichkeiten, welche nicht mehr den Weltbegriff am idealistisch verstandenen Gott, der die Welt verklärt, orientieren, sondern den Gottesbegriff an der Welt der Erscheinungen. Bis zu materialistischen und animalistischen Extremen. Es tut sich hier eine echte von Hegels System gänzlich loslösbare und für jeden „Standpunkt" einsichtige Dialektik kund: soll das Göttliche wirklich werden, so muß es in irgendeiner sinnlichen Gestalt in die Erscheinung treten. Ist damit aber die Wirklichkeit versöhnt und das Natürliche verklärt, dann ist das Göttliche auch in die Welt hineingezogen und kann schrittweise tiefer und tiefer in dieselbe hineingezogen werden. Selbst dann, wenn es seinen transzendenten Standpunkt durch bestimmte Vorbehalte wahrt, wird es dennoch für die Gebrechen der Welt verantwortlich. Die Gleichung *deus sive natura* ist logisch zwar grundsätzlich umkehrbar, kann aber in der Fassung Natura sive deus dennoch ein gänzlich neues Gesicht bekommen.

Derselben Dialektik unterliegen die erkenntnistheoretischen Begriffe. Auch hier wird der scharfe Gegensatz von Denken und Empfinden, Ratio und Sinnlichkeit überbrückt. Dem Gleichgewicht von Form

[1]) Vgl. dazu das nächste Kapitel.

und Stoff im Weltorganismus als Gegenstand entspricht genau ein Gleichgewicht von Form und Stoff im erkenntnistheoretischen Begriff des Schauens. Schau und Intuition sind genaue Analoga und Korrelativa der Gestalt. Wie Gott der Welt immanent ist, und in dieser deshalb ideale Formen stecken, so werden solche nunmehr auch dem Anschauen zugebilligt. Zu dem idealistischen Mißtrauen und Vorbehalt gegenüber der Sinnlichkeit liegt nach den oben entwickelten metaphysischen Prämissen kein Grund mehr vor. Wie der dualistische Idealismus ganz folgerichtig gegen die Abbildtheorie des Erkennens sich wendet, so ist derselbe auf objektiv idealistischer Basis ganz selbstverständlich. Bewegt man sich vom dualistischen Idealismus und seiner Skepsis gegenüber allem sinnlichen Sein, seinem Mißtrauen gegen die Natur, seiner willentlichen Spannung gegenüber den Gefahren jeder Orientierung unserer Autonomie an Gegebenem auf einen pantheistischen Identitätsstandpunkt zu, so kann man sagen: das wachsende Vertrauen zu dem sinnlichen Anteil, das in den ontologischen Grundbegriffen sich äußert, muß sein Analogon notwendig auch in den Funktionen haben, mittels welcher dieses Sein erkannt wird. Auch hier erhält die Sinnlichkeit einen neuen Wert. Aus der Spannung zum Denken geht hier die Harmonie der spezifisch objektiv idealistischen „Anschauung" (im emphatischen Sinne) und „Schau" hervor. Das naturalistische und sensualistische Analogon derselben bezeichnet man am besten konstant mit Empfindung. Aber auch hier schon sind dialektische Übergänge zum Naturalismus zu ahnen. In dem Moment, in welchem einmal Anschauung und Begriff ihr genauestes harmonisches Gleichgewicht verlieren werden, kann sich die Schale entweder zum dualistischen Idealismus hin bewegen oder sich zugunsten der Sinnlichkeit senken. Dann kann sich schrittweise die Schau in Sensation und Empfindung wandeln, der Gehalt in Stoff, die Form in Schein oder Zutat.

Was von der Funktion gilt, das gilt auch von dem Subjekt, das sie ausübt: Gott ist wie der Welt so insbesondere der Seele immanent. Er ist Mensch geworden. Hier ist Ernst damit gemacht, daß der Geist lebt und wirkt, daß er wirklich in seinen Leistungen drinsteckt. Da er ideell und wirklich zugleich ist, ist er Leben. Da der Mensch zwischen Gott und der Welt steht, an beiden Teil hat, ist er das Mittelgeschöpf. In entwicklungsgeschichtlichen Gedankengängen: Krone der Schöpfung. In leichter Abschwächung des pantheistischen Momentes: Gottes Ebenbild. In profaner Wendung: Mikrokosmos. Wo Gott und Seele nicht ganz zusammen fallen, da ist er doch ihr Urgrund. Wo die Wirklichkeit unter der Seele liegt, da ist zwischen beiden kein Bruch, sondern Kontinuität. Die Vernunft erscheint nicht als punktuelle „Person", als abstraktes Gesetz, als bloßes Formgefüge, sondern als lebendige und konkrete Vernunft. Der Ausgangspunkt der erkenntnistheoretischen und weiter der kulturphilosophischen Reflexion ist das konkrete Sinn-

bewußtsein, oder die großen historischen Bewußtseinshaltungen und Bewußtseinsstellungen. Nur auf dieser Grundlage kann Selbstbesinnung (im strengen Sinne) zu Werteinsichten führen. Der schaffende Genius trägt sein Gesetz in sich, er hat keine Regel über sich, d. h. er hat vorbehaltlos recht. Er ist primär gegenüber abstrakten Regeln. Die neue Regel, die er schafft, drückt sich in seinem Werke aus und kann aus demselben abgelesen werden. Ausdruck hat hier nicht nur eine dynamische Bedeutung, sondern bezeichnet ein spezifisches, mit Kausalität nicht zu verwechselndes Verhältnis zwischen Schöpfer und Werk. Der Gehalt des Werkes spiegelt den Gehalt des Subjektes wieder. Die Verwendung des Terminus „Ausdruck" ist in diesem Sinne durchaus symptomatisch für eine objektiv-idealistische Position. Wer wie Dilthey im „Aufbau der geschichtlichen Welt" den Begriff der Geisteswissenschaften auf den Begriff des Ausdrucks aufbaut, der hat schon in diesem Ansatz darauf verzichtet, den Begriff des Geistes oder Wertes auf ein Wertsystem mit seiner Spannung zwischen Soll und Sein zu gründen und umgekehrt. In diesem Sinne sind noch zahlreiche andere Grundbegriffe symptomatisch für die objektiv-idealistische Position. Und obwohl das Gesagte im strengen Sinne nur für die klassischen Bedeutungen ihrer Termini gilt, so kann man doch sagen, daß im allgemeinen schon das Auftauchen dieser Termini eine gewisse objektiv-idealistische Tendenz bekunde, daß dieselben eine bestimmte Affinität hätten. Ein solcher Grundbegriff ist der schon erwähnte Begriff des Genies. Dann der Begriff der Individualität im Sinne qualitativer Individualität und Eigenart. Eigenart enthält stets versöhnte „sinnliche" Elemente. Dasselbe gilt für nationale Eigenart wie sie im Volksgeistbegriffe Wert-begründend auftritt. „Liebe", „Familie", Volk, Staat als Erscheinungen des objektiven Geistes werden in diesem Zusammenhang relevant. Jeder Ausgang von objektiven „Gütern" wie Sprache, Kunst, Recht, Kulturerscheinungen überhaupt, anstatt von Werten, ist objektiv-idealistisch. Aber auch jede Verknüpfung von Wertbegriffen mit psychologischen Motoren des wertbestimmten Handelns hat die hier behauptete Affinität. Sittliche Triebe, sittliche Naturen, Fichtes Urvolk, der Begriff des Vernunftinstinktes, alle diese Begriffe enthalten entweder Erschleichungen oder Konzessionen an den objektiven Idealismus. Dazu alle Grundbegriffe, welche vorbewußte Zustände oder Tätigkeiten bewerten oder gar grundsätzlich Werturteilen zugrunde legen. So die Bewertung eines Unschuldstandes, paradiesischer Unschuld überhaupt, „naiver" Dichtung, jeder unbewußten Tätigkeit, „organischer" Entstehung oder Bildung, „natürlicher" Haltung, des „weiblichen" Geistestyps. Eine eigentümliche Zwischenstellung nimmt zudem der Gottesbegriff ein, in welchem einem ausgesprochen dualistischen, auf Transzendenz drängenden Zug das Moment der Vereinigung von Idealität und Wirklichkeit als ein spezifisch objektiv-idealistisches gegenüber steht. Insofern

stellt die theologische Diskussion der im Gottesbegriffe liegenden Antinomien die bedeutendste Fundgrube theoretischer Erörterungen der weltanschaulichen Dialektik dar.

Der Grundcharakter aller dieser Begriffe muß anschaulich geworden sein. In allen ist die Sinnlichkeit versöhnt und ohne Mißtrauen betrachtet, sie wird als geeignet erachtet, letzten Wertungen zugrunde gelegt zu werden. Die Idee ist ihr immanent. Sie vermag mittels der versöhnten Sinnlichkeit als Gestalt zu erscheinen, wird somit anschaulich. Ein optimistischer und ein ästhetischer Grundzug treten in diesem Zusammenhange hervor. Die objektiv-idealistischen Systeme sind diejenigen Systeme, innerhalb welcher auf Grund bestimmter struktureller Notwendigkeiten die Ästhetik nicht nur zu blühen vermag, sondern eine ganz bestimmte dominierende Rolle im Gesamtsysteme der Philosophie zu spielen berufen ist. Stehen dem interne strukturelle Gründe entgegen, so kann an ihre Stelle die Religionsphilosophie, die Geschichtsphilosophie und eine Philosophie des Lebens treten. Auch im Religiösen steckt die Möglichkeit, daß das Gesollte nicht mehr nur als abstrakte Regel, sondern als lebendiges anschauliches Vorbild erscheint. Und dies ist wieder ein spezifischer Zug des objektiven Idealismus, der auch für dessen Ästhetik und Pädagogik gilt: nicht die Regel, sondern das Beispiel erzieht.

Dementsprechend werden auch in der Ethik die in ihr wohl ursprünglichsten dualistischen Züge vor relativ ästhetischen Zügen zurücktreten. Die dualistische Ethik wird keine Ethik des harten Soll, der strengen Pflicht, des Entweder-Oder, des Dualismus von Gut und Böse sein, sondern Seinsethik, Vollkommenheitsethik, Entwicklungsethik. Ethik des „ganzen Menschen". Sie wird das Maß, Harmonie und Gleichgewicht der Kräfte, Versöhnung des Sollens mit der Sinnlichkeit und Mannigfaltigkeit der Welt betonen. Sie wird dynamische Ideale verkünden, Auswickelung und Entfaltung von Anlagen, Steigerung angelegter Kräfte zu einem Maximum, Ausprägung angelegter Eigenart. Jeder trägt ihr sein eigenes Preisziel in sich. Das ist eine Ethik der Kontinuität, nicht der Krisen. Die Ethik ist hier in irgendeinem Sinne Fortsetzung des organischen Lebens. Die Analogie der pflanzenhaften Entfaltung wird ihr gemäß sein. An Stelle eines aktiven und die Aktivität normierenden Zuges wird sie zu einer kontemplativen Haltung neigen: Lehre vom höchsten Gut, nicht Pflichten- sondern Güterlehre sein. Selbstbesinnung wird ihr das Sein der Seele klären. Der Sinnbegriff hat objektiv-idealistische Affinitäten.

Sie wird der Harmonie im Innern eine Harmonie mit der äußeren Welt hinzufügen können. Der objektive Idealist fügt sich den großen Ordnungen des Kosmos ein, er unterwirft sich nicht ihrem Zwang, er überlistet sie nicht, wie der Naturalist der die Natur parendo vincit, er

resigniert nicht ihnen gegenüber, er stemmt sich ihnen nicht entgegen, sondern er hat Teil an ihrem göttlichen Sein.

Wo nicht ausgesprochen individualistische Tendenzen sich mit den objektiv-idealistischen verknüpfen (wovon der nächste Paragraph handeln wird) da wird sich diese Ethik mit besonderer Leichtigkeit mit den großen objektiven Ordnungen des geschichtlichen, sozialen und kulturellen Lebens versöhnen: Kulturethik werden. Es beruht auf strengen Gesetzlichkeiten, daß Hegel keine Ethik im engeren Sinne schuf, die objektive Geschichtsphilosophie ist bei ihm an deren Stelle getreten. Aber auch individualistischen Wegen ins Universale bietet der objektive Idealismus Spielraum: So in der Liebesethik. Hier schlagen Liebe und Universalität des Mitempfindens Brücken ins Objektive.

Der objektive Idealismus ist ein Standpunkt harmonischer Sicherheit im Positiven. Wo er in individualistischen Formen auftritt, ein Standpunkt gepflegter und gebildeter Sinnlichkeit, in der Sein und Sollen versöhnt sind. In objektivistischer Wendung spricht aus ihm ein unerschütterliches Bewußtsein, in der erlebten konkreten Gemeinschaft und in den in ihr geübten konkreten großen Kulturfunktionen, der Sprache, Sittlichkeit, Kunst, Religion, echte Werte bereits zu besitzen. Die Vernunft ist in ihnen wirklich.

Mit scharfem Blick erkennt dies Lebens- und Wertbewußtsein, wo es bewußt, kritisch und aggressiv wird gegen die dualistischen Systeme den theoretischschwachen Punkt derselben und deren eigentliche crux: das Problem der Methexis im weitesten Sinne.

Wo immer die Dualisten ihren charakteristischen Schnitt durch das Ganze der Welt legen, immer erhebt sich gegenüber diesem Auseinanderreißen zweier Seiten des Lebens die Frage: wie sind sie wieder zu vereinen? Wie kann auf konsequent dualistischer Grundlage die Idee Kraft werden, da sie sich mit leerem Gelten doch praktisch unmöglich begnügen kann. Denn irgendwie muß sie Kraft werden. Aber wie darf sie es, nachdem sie ihre Reinheit eben dadurch konstituierte, daß sie alle Brücken zur Sinnlichkeit hinter sich abbrach? Es ist das die typische Schwierigkeit, welcher alle dualistischen Systeme begegnen, und es gibt keines, das völlig heil um diese Klippe herumkommt. In jedem von ihnen ist der Punkt zu finden, wo es den Anschluß der Idee an die reale Welt entweder verfehlt oder erschleicht. Statt „eingeschwärzter Werte" — das ist der typische Vorwurf des Dualismus gegen den objektiven Idealismus — bedürfen die Dualisten eingeschwärzter Mittelglieder für die Wirkung des Geistes auf die Materie. Der glückliche Zufall, daß die Welt der Anschauung mit der Welt der Begriffe übereinstimmt — und das ist nur die erkenntnistheoretische Ausdrucksweise für die metaphysische Verbindung des Ideellen mit der Sinnlichkeit — wird streng systematisch betrachtet meist an den Haaren herbeigezogen.

Man kann das Verhältnis von Idee, Wert, Geltung einerseits und der Wirklichkeit andererseits unter dem Gleichnis des Blinden und des Lahmen betrachten. Die Idee gilt, aber sie vermag nicht zu wirken, denn Wirken heißt in die Erscheinung treten. Wirken kann man nur im Sinnlichen mit sinnlichen Organen. Das Wirkliche ist blind, in ständiger Bewegung, aber durchaus ohne ideelle Direktiven.

Es kann kaum verkannt werden, daß die Rolle, welche die Erörterung der psychophysischen Beziehungen in den philosophischen Systemen spielt, nur in dieser Perspektive philosophisch voll verständlich sind. Die philosophische Bedeutung, die dieses Problem stets beansprucht hat, wäre unergründlich, wenn es sich um ein reines Wirklichkeitsproblem handelte, dessen Lösung den Einzelwissenschaften zufiele.

Das psycho-physische Problem hat die neuere Philosophie erregt und bewegt, weil das Psychische seit der Herrschaft des Christentums Träger der spirituellen Werte, d.h. des Gültigen ist. Man kann darüber streiten, ob der oben schon erwähnte dualistische Schnitt falsch gelegt ist, wenn das Verhältnis von Sinn und Wirklichkeit unter der Formel Wechselwirkung oder psycho-physischer Parallelismus erörtert wird. Eine vertiefte Analyse dieser Untersuchungen muß sich aber erschließen, daß diese Frage und keine andere im Mittelpunkt der Erörterung steht.

Die Vertreter der psycho-physischen Wechselwirkung sind Idealisten und Spiritualisten (im genuin ethisch-religiösen, nicht im verflacht ontologischen Sinne). Sie verfechten die Autonomie und Souveränität des Geistigen, die Trennung von Soll und Sein, Wert und Wirklichkeit, Idee und Leben. Was aus ihrer Religionsphilosophie und Ethik unmittelbar zu entnehmen ist. Die Vertreter des psychophysischen Parallelismus verfechten mit größerer oder geringerer Bestimmtheit das selbständige Recht des sinnlichen Lebens. Sie sind ethisch Eudämonisten, politisch Liberale und Demokraten und bekämpften oft in concreto zugleich mit der psycho-physischen Wechselwirkungstheorie die klerikalen und konservativen Parteien ihres Landes.

Wie wirkt der sehende Lahme auf den gehenden Blinden? Machen wir mit seiner Lahmheit Ernst, dann nicht durch Druck oder Zeichen, sondern höchstens durch das geistige Mittel der Sprache. Aber auch zum Sprechen gehört physische Bewegung und auch der durchgeistigte Laut ist ein Stück Wirklichkeit. Wenn immer bedeutungsgesättigt so doch wirklich, weil wirkend. Nach seinem Schema aber ist eine ganze Reihe von idealistischen Begriffen erdacht, denn irgendeinen Übergang ins Wirkliche müssen diese Systeme finden. Sei es in einem ontologischen Begriffe der Idee, sei es in doppeldeutigen und deshalb vermittelnden Begriffen des Ich, der Vernunft, des Bewußtseins, des Sinnes, des Ideals, des Zwecks, der Totalität, der „lebendigen Form", der Seele, des Willens, des Eros, des Triebs, der Geschichte, oder der Kultur, alles Begriffe objektiv-idealistischer Minima, Begriffe, die einen noch so reduzierten Punkt bezeichnen, der ideal und real zugleich ist.

Und wie in Wertbegriffe ein Wirklichkeitsmoment eingeschmuggelt zu werden pflegt, so werden auch in irgendeinem Sinne die Werte und Ideen im Wirklichkeitsganzen mitgegeben sein müssen. Sonst wären sie nicht da. Auch wenn sie, wie bei Fichte, das Ich erst setzt. Auch muß die Ideenwelt irgendwie im emphatischen Sinne erlebt sein, sonst würde

sie für unser konkretes Wertbewußtsein nicht gelten. Es ist freilich nicht ihre Geltung an sich, wohl aber ihre Geltung für uns, die von diesem Erlebnis unvermeidlich abhängt.

Es ist von der größten Wichtigkeit zu bemerken, daß dieser Problemkreis weit über den Bereich einzelner philosophischer Fachgebiete und ebenso über den besonderen Bereich der philosophischen Grundlegung hinausgreift. Von den Unterschieden der einzelnen Systeme und ihrer Terminologie zu schweigen. Aber vielleicht kommt das oben gewählte Gleichnis vom Blinden und Lahmen bereits zu sehr der populären Neigung entgegen, bloß an ein Wirken von Ideellem auf Leibliches in kausalem Sinne zu denken. Die gestaltende Funktion des Ideellen im geistigen Leben, die rein logische Funktion im Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen, der Form zum Inhalt, sie alle fallen unter denselben Begriff der Vermittlung und Teilhabe und zielen auf ein Problem, das auch durch religiöse Formeln wie Abglanz, Widerschein, Symbol getroffen werden soll.

Es ist letzlich dasselbe Grundproblem, auf das sich der platonische Begriff der Methexis bezieht, wie das Kantische Schematismusproblem, wie die Frage nach den Beziehungen eines Normalbewußtseins oder eines Bewußtseins überhaupt zum partikularen Bewußtsein, oder der Idee des Rechts zu den positiven Rechten, der Idee Gottes zu den positiven Gottesbegriffen. Dasselbe Problem, das als Anwendungsproblem, als Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis und Vernunft und Dogma, Wert und Seele, Wert und Geschichte, Ethik und Pädagogik usw. auftritt.

Im Vertrauen auf den „guten Willen" des Subjektes, im Vertrauen auch auf den Wertgehalt der Geschichte, wenn dieselbe als Organon der Philosophie betrachtet wird, stecken, wo die Dualisten diese Brücken benutzen, unbedingt Konzessionen an den objektiven Idealismus. Das Subjekt könnte als faktisches des Teufels sein und der Gang der Geschichte erst recht. In diesem Punkte haben die Theologen das Wertproblem oft schärfer und umfassender durchdacht als die Philosophen. Und selbstverständlich haben auch sie eine Brücke zur Wirklichkeit, und zwar die unermeßlich breite und theoretisch sehr bequeme des Gottesbegriffs. Derselbe spielt auch in den Schlußkapiteln rein erkenntnistheoretischer Werke nicht selten eine für unser Problem sehr bezeichnende theoretische Rolle. Es ist so recht ein Deus ex machina, der hier zu erscheinen pflegt.

Das sind die Schwierigkeiten, welche die objektiv-idealistischen Systeme umgehen, die von vornherein von dem konkreten Werterlebnis eines Ganzen, sei es der Seele, sei es der Kultur oder der Natur ausgehen, in welchem diese Verbindung von Sein und Gelten primär erlebt und anerkannt ist.

Denken wir uns nun aber den Übergang der Systeme ineinander als einen lebendigen dialektischen Prozeß, und verfolgen wir die — philosophiegeschichtlich ja so oft verwirklichte — Wendung dualistischer Systeme in objektiv-idealistisch-monistische einmal näher: wie die Keime des Monismus, die bisher heimlich im System versteckten objektiv-idealistischen Minima bewußt werden und nun aus diesen neuen Bewußtsein heraus wirklichkeitsdurstig anschwellen, bereit das konkrete Dasein und die Gegenwart zu versöhnen und zu rechtfertigen, dann kann — wo werden wir sehen — diese Bewegung — und wir wollen an dem Bilde einer in bestimmter Richtung verlaufenden Bewegung durchaus festhalten — mit einem Male einen Punkt erreichen, wo neue dialektische Schwierigkeiten gerade für den objektiven Idealismus auftauchen, den bestimmten Punkt, der die Crux des objektiven Idealismus genannt werden kann.

Es ist kein Zufall, daß Feuerbach, Ruge, Strauß Hegels System ohne Bruch ins Naturalistische zu wenden vermochten. Denn auch schon vorher gab es — so paradox das vielleicht klingen mag — eine Reihe von Gemeinsamkeiten zwischen dem Hegelschen System und den klassischen Systemen des Naturalismus und Positivismus.

Dieselben sind zunächst, immer unter dem Gesichtspunkt unserer dialektischen Bewegung betrachtet, harmlos und lassen die vorhandenen Grenzlinien deutlich erkennen: Wo die Sinnlichkeit versöhnt ist, da müssen im System der Philosophie die Einzelwissenschaften eine ganz andere Rolle spielen als in dualistischen Systemen. Darauf beruht ein 1. gemeinschaftlicher Zug der Hegelschen und des naturalistischen Monismus: beide sind enzyklopädisch. Für den Naturalismus ist es selbstverständlich, daß die Philosophie neben der die Welt inhaltlich ausschöpfenden Einzelwissenschaft keine selbständige Bedeutung beanspruchen kann. Sie gewänne sonst die Bedeutung einer über den Inhalten stehenden Form. Aber auch der objektive Idealismus ist nicht so spröde wie der Dualismus gegenüber dem Weltinhalt. Ist ihm derselbe doch gehaltvoll formdurchwirkt und damit vernünftig. So ist die Hegelsche Philosophie schließlich nicht weniger enzyklopädistisch als etwa die Metaphysik Wilhelm Wundts. Und hierauf beruhen 2. auch die Analogien zwischen den Entwicklungspantheisten Hegel und den großen evolutionistischen und enzyklopädistischen Systemen des Positivismus insbesondere Comtes und Spencers, die übrigens beide einen verborgenen objektiv-idealistischen Zug haben. Mit dieser Gemeinsamkeit des Entwicklungsgedankens hängt es zusammen, daß das Kontinuum, das der Pantheist Goethe zwischen Mineral und Geistig-Sittlichem sieht, ebenfalls unmittelbare Analogien etwa mit der positivistischen Hierarchie der Wissenschaften erkennen läßt.

Prinzipiell weit interessanter ist 3. aber die Tatsache, daß sowohl Hegel wie etwa Taine das kulturphilosophische Programm: nicht zu be-

urteilen sondern zu verstehen vertreten haben. Wozu die Vorrede der Rechtsphilosophie mit dem ersten Kapitel der Philosophie de l'art zu vergleichen ist. Und was die nachweisbaren Hegelschen Anfänge Taines weit weniger seltsam erscheinen läßt[1]). Aber wie sollten sie sich nicht in diesem Punkte treffen, da bei beiden das wegfällt, was zum Beurteilen notwendig gehört: Ein der Bewegung entzogener Maßstab, wie ihn absolut allein der Dualismus verbürgt. Denn wo die Spannung des Sollens wegfällt, da bleibt, wenn immer in verschiedener metaphysischer Ausdeutbarkeit, nichts als das Sein und seine Gesetzlichkeiten. Das Geistige und das Seiende kommt auf einen Nenner, und auf diesen Nenner kommt selbstverständlich alles Geistige; in kontemplativer Haltung werden seine Gesetze gefunden; das Handeln tritt zugleich mit dem Sollen in den Hintergrund.

Wenn aber das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig ist, wie soll dann das Handeln, wenn es einmal Normen braucht, diese Normen finden? In dem einen Momente, in welchem Sein und Idee sich pantheistisch in genauester Schwebe halten, in dem der Glaube an die Idee im Wirklichen und an die Wirklichkeit der Idee sich decken, scheint dies Problem verschwunden zu sein. Aber der geringste Konfliktsfall der ausgeglichenen Pole und die Wage kommt wieder in Bewegung und verlangt ihr Entweder-Oder.

Schon vor dieser Krisis tritt im Rahmen der objektiv idealistischen Systeme das typische Bedürfnis auf, für die verlorene Dualität Ersatz zu schaffen. Hegel fand ihn in der dialektischen Methode. Andere im Entwicklungsbegriff, von dem noch zu sprechen sein wird, andere in Idealen eines harmonischen Kräfteausgleichs, in Gedanken des Organischen oder aber in organischen Idealen der Lebendigkeit oder der maximalen Steigerung der Kraft. Wieder andere in Idealen der Verfeinerung des sinnlichen Lebens oder eines Ausgleichs seiner Konflikte. Ganz typisch sind aber in diesem Zusammenhang, alle Versuche auf Unterscheidungen zwischen „Wesen" und „wahrem Wesen", Wesenszügen im engeren und weiteren Sinne, Kern und Peripherie, Freiheit im Sinne von Bestimmtsein durch immanente Kräfte an Stelle äußerer Gebundenheit, von Esoterik und Exoterik, von wahrer Realität und Erscheinung, von wahrem, d. h. meist dauerndem Glück, von Über- und Hinterwelten Wertunterscheidungen aufzubauen. Lauter Versuchen, ein dualistisches Minimum sich zu bewahren, die natürlich trotzdem der grundsätzlichen Kritik von seiten des Dualismus, der hier seine Stärke hat, auf das schwerste ausgesetzt sind. Denn dieser betont nicht mit Unrecht, daß die Konzessionen an die Wirklichkeit einen Punkt erreichen können, wo jeder Widerstand unserer autonomen Person gegenüber dem Faktischen, in dem das Böse lauert, verschwinden kann.

[1]) Vgl. O. Engel, Der Einfluß Hegels auf die Bildung der Gedankenwelt. Hippolyte Taines, 1920.

Der objektive Idealismus beruht auf einem Glauben an den idealen Gehalt des Natürlichen, einem Vertrauensverhältnis zur Wirklichkeit. Seine Zentralbegriffe wie etwa der des „ganzen Menschen" haben, gerade wenn sie emphatisch verwandt überzeugen sollen, nur Sinn auf der Grundlage eines ungetrübten Vertrauens dazu, daß diese Ergänzung des bloßen Pflichtmenschen durch Elemente erfolgt, welche denselben auch positiv zu bereichern imstande sind, mindestens auf einem Vertrauen darauf, daß in diesem „Ganzen" jedes Element seinen zweckmäßigen Platz auch wirklich und bestimmt besitze. Dasselbe gilt ebenso für organische Kultur- oder Entwicklungsbegriffe oder für Begriffe des „Lebendigen". Es ist ein Glaube an den immanenten Sinn der Welt und des Geschehens. Ein Hauptmotiv der ontologischen Metaphysik überhaupt, auf deren Wahlverwandtschaft mit dem objektiven Idealismus Dilthey besonders hingewiesen hat.

Auf der Grundlage dieses Vertrauensverhältnisses kann ein objektiv-idealistisches System im Verfolge der eingeschlagenen Richtung bruchlos in ein naturalistisches hinübergleiten. Unser Weg vom dualistischen Idealismus über den objektiven Idealismus zum Naturalismus wäre dann vollendet.

Aber es gibt noch einen andern Weg zu einem naturalistischen Weltbild, und dieser ist für unsere Weltanschauungslehre von höchster Bedeutung.

Die dualistischen Minimen, in versteckte Winkel des Systems zurückgedrängt, empören sich wider die objektiven Zusammenhänge. Das Vertrauensverhältnis bricht. Dem sittlichen Bewußtsein wird die Verflechtung in Naturzusammenhänge unerträglich. Es weiß nichts Gewisseres, als daß die Impulse heroischen Handelns aus einer anderen Welt stammen als der eines seelenlosen Atomenwirbels. So reißt dieses Bewußtsein, lange ehe es philosophische Formen findet, die Reiche des Seins und des Sollens auseinander. Die Idee zieht sich in ihren eigenen Bereich zurück.

Dann gehen bei beiden Parteien Wandlungen von durchsichtigster Gesetzlichkeit vor sich. Der Naturalismus erwacht aus seinem halb pantheistischen Traume, er erkennt das Wirkliche als wirklich im hellen Sonnenlicht. Das hochtönende Pathos der Dualisten reizt ihn. Eben im Gegensatz zu ihm wird sein naives Bekenntnis zur Natur bewußt und leidenschaftlich. Sie ist sinnlich und vollendet nach ehernen Gesetzen ihren Kreislauf. Nichts führt über ihre Schranken hinaus, man kann dieselben bejahen oder resignieren. Auch die Pantheisten lügen. Der Naturalismus wird illusionslos.

Kaum aber ist auf idealistischer Seite die Trennung von Natur und Geist erneut vollzogen, so gehen nicht nur mit der Idee, sondern auch mit der Wirklichkeit die lehrreichsten Änderungen vor sich. Je energischer

die Idee sich von ihr ablöst, desto mehr geht die Wirklichkeit nach ganz durchsichtigem Gesetz des idealen Gehaltes verlustig, den sie im objektiven Idealismus hatte: Sie wird entgöttert. Man kann diesen Prozeß schrittweise verfolgen und an sämtlichen Grundbegriffen demonstrieren. Immer enthalten sie dem objektiven Idealismus etwas Göttliches, das ihnen jetzt verloren geht, weil der neue Dualismus, den wir jetzt erst auf der Folie des objektiven Idealismus in seinem Tendenz- und Bewegungscharakter erkennen lernen, Spiritus und Phlegma auseinander reißt. So ist dem objektiven Idealismus die Seele ideengesättigt, ihre Wirklichkeit verklärt. Nicht über ihr, sondern auf ihrem Grunde, in ihrer Wurzel wirkt Gott selbst. Sowie nun Ideelles und Wirkliches sich trennen, tritt ein geradezu mechanisch zu veranschaulichender Vorgang ein: Genau das Quantum Idealität, das die Idee in ihre Überwelt hinübereißt, geht der Welt verloren, sie bleibt schließlich den dualistischen Systemen je nach ihren systematischen Besonderungen ein physiologisches, oder auch, was strukturell fast noch lehrreicher ist, auch bei Bewahrung ihrer psychischen Eigenart ein Stückchen Wirklichkeit unter anderen, erkennbar nur in mechanischen Kategorien, Stein unter Steinen, tief unter dem Reich des Gültigen. Dasselbe gilt erst recht für die Lebensbegriffe oder die Begriffe der individuellen Besonderheit. Es gilt auch da, wo Macht und Recht auseinander gerissen werden. Beide Male bleibt auf der einen Seite ein rein formales: die Rechts- oder Persönlichkeitsidee, auf der andern: ein gehaltloser Stoff, die rohe Gewalt oder die bloße Partikularität. Es liegt hier ein Prozeß vor, der sich zu allen Zeiten wiederholt hat, weil er sich zu allen Zeiten wiederholen mußte, denn seine Gesetze sind ewig. Der radikale Idealismus begegnet sich mit dem radikalen Naturalismus in demselben Wirklichkeitsbegriff. Die Extreme berühren sich. In einem seltsamen Kreis haben wir so die drei Diltheyschen Typen verschlungen gefunden, und in diesem Kreise vollzog sich zu allen Zeiten ihre dialektische Bewegung.

Seine Gesetzlichkeit gilt aber nicht nur für die Philosophiegeschichte, sondern für die Entwicklung aller Geistes- und Lebenssysteme. Es enthält in seinen Grundlagen einen Schlüssel zum Verständnis der gesamten Entfaltung der geistigen Welt. Vielleicht ist sogar die Funktion des Radikalismus besonders geeignet, den Blick für die Gesetzlichkeit dieser Prozesse zu öffnen. Daß die Extreme sich berühren gehört zu den elementarsten Erfahrungen unsres Lebens. Jeder kennt politische Beispiele. Wir wollen sie durch einige religionsgeschichtliche vermehren.

Weshalb hat die Kirche für den Zyniker Mandeville gegen den Idealisten Shaftesbury Partei genommen? Die enthusiastische Versöhnung der Sinnlichkeit bei letzterem war ihr verdächtig.

Nicht die Aufklärer, sondern die Pietisten haben kirchliche Institutionen wie die Ohrenbeichte beseitigt. Aber es war nicht der nüchterne Spener, sondern einer seiner radikalen Jünger, die diese Bewegung einleiteten. Verschärfte religiöse und nicht weltliche Motive fanden sich hier zusammen in der Kritik eines Mittleren.

Die knappe Darstellung, welche Kuno Fischers Einleitung in die Geschichte der neueren Philosophie von der „Auflösung der Scholastik" gibt, machen dies Motiv als solches ungewöhnlich anschaulich. Nicht der Gedanke, sondern der Glaube, die radikalisierte Religiosität von Franziskanern zerstört die großen rationalen Systeme und bereitet so profanem Denken den Weg.

Bei der Auflösung des Hegelschen Systems hat die supranaturalistische Kritik, welche ihm Pantheismus und Atheismus vorwarf, der naturalistischen Umdeutung seiner Lehren nicht wenig Vorschub geleistet. Überhaupt ist die Geschichte des Verhältnisses von Glauben und Wissen eine wahre Fundgrube weiterer Materialien. Denn merkwürdigerweise begegnen sich die Verfechter radikal-dualistischer Religionsbegriffe — wie sie heute wieder im Vordringen sind — mit niemand so häufig wie mit Skeptikern und Naturalisten, die ein „Interesse" daran haben, die religiösen Werte möglichst weit ins Jenseits zu schieben, und so sind gerade Klassiker des Naturalismus die Begründer besonders schroffer Trennungen von Glauben und Wissen, Gott und Welt geworden. Gerade die Bacon, Hobbes, Mandeville, Bayle sind es, welche den Glauben in seiner Paradoxie sich selbst überließen, um eine „moralinfreie" Welt zu behalten. Auch Bocaccio hat diese Trennungsstriche mit Strenge gezogen. Und so gibt es merkwürdige Übergänge zwischen dem heißgläubigen Standpunkt des *credo quia absurdum* und dem zynisch-kalten Ratschlage des Thomas Hobbes, die Wunder wie Pillen zu behandeln, die man auf einmal schluckt und nicht kauen darf. Der extreme Dualismus und der extreme Naturalismus berühren sich.

In einem lehrreichen Kreislauf finden wir den verfolgten dialektischen Prozeß wiederholt, und wie in der Nuß bewahrt im Kreislaufe des Allgemeinen in seinem Verhältnisse zum Besonderen.

Im idealistischen System: Einheit, identische Form und Synthesis, ruhend und begründet im Apriorischen und damit erhaben über das Empfindungsgewühl der stofflichen Welt. Im objektiven Idealismus in die Einheit der Welt eingegangen und sie gestaltend. Die Form wird Formkraft, die kritische Synthesis ist metaphysisch hypostasiert. Ist der Stoff durch Synthesis zu Inhalt geworden, so verschmilzt er jetzt mit der Form zu Gehalt. Denken und Sein kommen zur Deckung, in ihrer Identität sind sie zugleich das Ganze. Das Besondere der Welt aber wird in diesen zum Glied. Das Allgemeine ist leibhaftig an und im besonderen beteiligt, es wird damit anschaulich, bekommt eine ästhetische Färbung. Aber die Teile haben in diesem Ganzen ihr Selbst verloren, sie sind nur noch teleologische Glieder. Diese Übersetzung ins Metaphysische hat ihre ganz bestimmte Grammatik mit unveränderlichen Regeln.

Verblaßt nun dieser ideale Gehalt der Welt, gewinnt die sinnliche Seite in ihrem Systeme Boden, dann muß nach diesen Regeln das teleologisch zusammengehaltene Ganze zerfallen. Die Formelelemente verflüchtigen, die Teile individualisieren sich. Was Einheit war, wird Aggregat selbständiger Teile. Aber kein gänzlich regelloses, denn diese wieder selbständigen Teile lassen sich ordnen nach abstrakten Gemeinsamkeiten: Gattungen und Gesetzen. Und eben diese letzten Gattungen und Gesetze sind es, die der Idealismus wieder dem Fluß des Geschehens entzieht und im Zeitlosen befestigt.

Dieses Schema ist so allgemein, daß nicht nur die Welt des Seins, sondern ebenso die Welt menschlicher Gemeinschaften nach seinen Regeln sich ordnet. Davon im nächsten Kapitel.

4. SUBJEKTIVISMUS (INDIVIDUALISMUS) UND OBJEKTIVISMUS.

Wir können unmittelbar an die Ausführungen der vorangehenden Seite über den Kreislauf von Einheit — Ganzheit — Allgemeinheit und ihr Verhältnis zum Besonderen anknüpfen, um einen neuen Gegensatz zu verstehen, der neben den erörterten Gegensätzen der drei großen, von Dilthey herausgearbeiteten Weltanschauungen das geistige Leben in einer weiteren Polarität beherrscht: den Gegensatz des Individualismus und Objektivismus.

In der Welt menschlicher Gemeinschaft sind die Glieder, über deren logisches Verhältnis zum Ganzen wir berichtet haben, bewußt geworden. Ihre Stellung zum Ganzen bewegt sich zwischen Widerstreben und Bejahen seiner Ganzheit. Zwischen Streben nach Selbständigkeit und Eingliederung.

Man hat längst die Analogien zwischen den Theorien des gesellschaftlichen Individualismus und „nominalistischen" Erkenntnistheorien (im weitesten Sinn) bemerkt. In Gesellschaft und Welt gibt es für beide nur Individuen. Die Geltung aller Allgemeinheit ist auf sie begründet, dort auf sinnliche Eindrücke, hier auf sinnliches Wohlbehagen. Und dasselbe gilt für organische Staatstheorien und „realistische" Erkenntnislehren Hier ist das Ganze und Allgemeine das wahre Sein, das Individuelle ist das Gliedhafte und Vergängliche. In dieser Formulierung sind beide Formen des Idealismus zugleich eingeschlossen.

Überlegt man, daß der Begriff des Ganzen im objektiven Idealismus Sinnlichkeit und ideales Sollen, Mannigfaltigkeit und Einheit verschmelzen sollte, und faßt man den Individualismus ganz vornehmlich sensualistisch als Streben der Individuen nach sinnlichem Glück und nach einem notwendigen Ausgleich zwischen der Mannigfaltigkeit der particularen Glücksbedürfnisse, so leuchten diese Analogien ohne weiteres ein, die beiden Theorien haben einen gemeinsamen Nenner.

Sollen wir uns nun kulturphilosophisch und im Leben der individualistischen oder objektivistischen Partei anschließen, weil das objektive Gefüge der Welt „realistisch" oder „nominalistisch" ist?[1]) Oder sollten sich die drei Weltanschauungen und ihre Erkenntnistheorien als ein Widerspiel der Art und Weise entpuppen, wie unser Lebensgefühl den Druck der gesellschaftlichen Totalitäten erträgt?

Zunächst beschäftigen uns die rein strukturellen Beziehungen der weltanschaulichen und gesellschaftlichen Grundbegriffe.

[1]) Vgl. O. Spann, Kategorienlehre, 1925.

Am greifbarsten ist ihre Analogie im Falle des hedonistischen Individualismus, der naturalistisch ist, und der organischen Staatslehre, die wir offenbar dem objektiven Idealismus zuzuzählen haben. Suchen wir nun 3. eine ausgesprochen dualistische Formel, so dürfte dazu weniger die platonische Staatslehre geeignet sein, welche als Staatslehre, d. h. Lehre einer Organisationsform eines objektiv-idealistischen Momentes nie ganz entraten kann. Wir müssen es in einer Sphäre finden, in welcher der organische Zusammenhang mehr als dies je im Gemeinschaftsleben möglich wäre in einen rein Ideellen sich verwandelt und müssen nach dessen Verhältnis zum Individuum fragen.

So lesen wir in einem Aufsatz Wilhelm Windelbands[1]), auf dessen Beziehungen zur Platonischen Ideenlehre natürlich kaum hingewiesen zu werden braucht: „Aber eines muß vor allem ... hervorgehoben werden: daß niemals das Individuum wähnen darf, selbst als solches die schöpferische Kraft in der Erzeugung der Gegenstände zu sein: wir sind dabei, soweit es sich um echte Kulturwerte handelt, niemals als Individuen, ja nicht einmal als Exemplare unserer Gattung, sondern als Wohnstätte und Träger übergreifender und deshalb sachlich im Wesen der Dinge selbst begründeter Vernunftfunktionen tätig. Sie allein bestimmen die „Gegenstände", die notwendig und allgemein gelten. Dies Teilhaben an einer überragenden Welt von Vernunftwerten, die doch den Sinn aller der Ordnungen ausmachen, auf denen sich unsere kleinen Welten des Wissens, Wollens und Gestaltens aufbauen, diese Einfügung unseres bewußten Kulturlebens in Kulturzusammenhänge, die über uns und unser ganzes empirisches Dasein weit hinausreichen — das ist das unbegreifliche Geheimnis aller geistigen Tätigkeit. Aber der ganze Prozeß der menschlichen Kultur, die Stärkung und Auswertung, welche ihre werthaften Leistungen in der Geschichte erfahren, bestätigt uns immer wieder dies Emporwachsen unseres Lebens in Vernunftzusammenhänge, die mehr bedeuten als wir selbst."

Das ist spezifisch dualistisch. Damit ist der Kreis der Weltanschauungen durchlaufen. Aber das Leben ist, selbst auf dem Gebiete der Theorienbildung, reicher. Und obwohl diese Theorien den Kreis der Weltanschauungen nie überschreiten, so entwickeln sich doch innerhalb desselben reiche Variationen.

Zunächst ist, wie schon das letzte Beispiel gezeigt hat, der Spielraum, innerhalb dessen sich das individuelle Prinzip und sein Gegenspiel entwickelt, weiter als das Gemeinschaftsleben im engeren Sinne. Soeben war das Ideenreich dem Individuum gegenübergestanden. Man darf also theoretisch keineswegs nur Individuum und Staat oder Individuum und Milieu kontrastieren. Nicht minder häufig sind praktische Gegenüberstellungen von Individuum und Gesellschaft (Gemeinschaft), Individuum und Gattung, Individuum und Masse (kollektive Mächte), Individuum und Klasse, Individuum und Volksgeist, Individuum und Landschaft, Individuum und Zeitgeist, Persönlichkeit und historisches Gesetz, der einzelne und die Sprache, Persönlichkeit und Idee, Individuum und Wert, Seele und Gott, die Seele und die Formen, Person und Sache usw. Weshalb wir es auch

[1]) Wilhelm Windelband, Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus. Logos I, 1910, S. 96.

vorziehen, nicht von einem „organischen", „universalen" oder „Sozialprinzip", sondern allgemeiner von einem objektivistischen zu sprechen.

Dann aber werden wir sehen, daß Idealismus der Freiheit, objektiver Idealismus und Naturalismus sich sowohl mit individualistischen als objektivistischen Tendenzen verbünden können. Ja, wie wir sehen werden, zugleich mit einem weiteren Begriffspaar, dem des Rationalismus und Irrationalismus. Auf diese Verbindungen werden wir in erster Linie zu achten haben, die stoffliche Differenzierung der objektivistischen Begriffe interessiert uns nur als deren Einkleidung. Aber wir werden diese Verbindungen nicht ableiten. Unter den möglichen Formen derselben ragen historisch einige als klassische Repräsentanten dieses Prinzips hervor. Dieselben werden ungeachtet unserer rein prinzipiellen Absicht auch hier sachgemäß herauszuheben sein.

I. Die bekannteste, am besten auch in ihren gesetzlichen Zusammenhängen mit Naturalismus, Mechanismus und Atomismus untersuchte Form des Individualismus ist die hedonistisch-eudämonistisch-utilitarische. Das Individuum ist allein und gilt allein. Die objektiven Gebilde sind sein Werk, dienen ihm als bloße Mittel und leihen sich von ihm ihre Geltung.

Um die Herausarbeitung dieser Form hat sich neuerdings insbesondere O. Spann verdient gemacht. Zuletzt in seiner Kategorienlehre (Wien 1925). Es ist der „quantitative Individualismus" Simmels und Schmalenbachs (Kantstudien Bd. XXIV, 1920). Ich verweise auch auf diese ausgezeichneten Arbeiten.

II. Neben dieser naturalistisch-sensualistischen Form steht aber, von den Gegnern „des" Individualismus lange nicht genügend beachtet, eine idealistische Form: der Individualismus der Person. Der Kants und des ersten Fichte. Und ihm steht charakteristischerweise auch nicht mehr der naturalistische Notstaat oder Wohlfahrtsstaat gegenüber, sondern von der Stoa ab, zwar ebenfalls national entwurzelt aber weltanschaulich idealistisch und nicht mehr auf Verstand sondern auf Vernunft begründet, eine Gemeinschaft von Weisen. Eine Gesinnungsgemeinschaft.

III. Der Individualismus der Person ist ausgesprochen ethisch und dualistisch; charakterologisch der Ausdruck einer sehr herben und strengen Gesinnung. Der Weg von Kant über Schiller zu Humboldt, Schelling und zu Hegels Ästhetik zeigt ihn nun in mannigfachen Abwandlungen ins Ästhetische. D. h. innerhalb seiner unverändert idealistischen und ethischen Grundhaltung werden sensuelle Elemente aufgenommen, um die Sinnlichkeit zu versöhnen. Hier ist der logische Ort der schönen Seele und des Humboldtschen Bildungs- und Humanitätsideals.

Bei Friedrich Schlegel und Schleiermacher tritt im Ganzen dieses Standpunktes noch ein weiteres Moment hinzu, ein Irrationales. Der Individualismus der Eigenart ist eine irrationalistische Abart des bereits ins Ästhetische gewandelten Individualismus der Person.

Er trägt bereits objektiv-idealistische Züge und je mehr sich ästhetische Momente in demselben verstärken, desto mehr nähert er sich der sensualistischen Grenze.

Über den Individualismus der Romantiker vgl. insbesondere Paul Kluckhohn, Persönlichkeit und Gemeinschaft, Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik, Halle 1925. Die Humboldtarbeiten Eduard Sprangers bedürfen kaum besonderer Erwähnung mehr.

IV. Vorbereitet wurden diese Verbindungen eines Individualismus der Person mit sensualistischen und irrationalistischen Momenten durch eine Reihe andersartiger Verbindungen derselben individualistischen Grundtendenz. So lernen wir in dem enthusiastischen Individualismus Shaftesburys eine emotionale Form des Individualismus kennen, in welcher die Momente aller Gefühlsphilosophie: ein idealistisches, das den Geltungsanspruch begründet, und ein sensualistisches, das den sentimentalischen Zug erzeugt, sich deutlich sondern lassen, während das dritte irrationalistische Moment kräftiger bei den unmittelbaren Vorgängern der Romantik heraustritt im:

V. Individualismus der Geniezeit. Hier ist ein irrationaler Faktor in Wirkung, der Eigenart begründet, gepaart mit einem der sensuellen und irrationalen Sphäre angehörenden dynamischen Zug. Der idealistische Zug, der im Geniebegriff des Sturms und Drangs zweifellos drinsteckt, verblaßt neben dem Idealismus der Transzendentalphilosophie, wird aber auf der Folie des reinen Sensualismus sofort sichtbar.

VI. Tritt dieser idealistische Zug, ohne völlig zu verschwinden, vor einem dynamischen höchster Potenz zurück, so entsteht der Individualismus Nietzsches.

VII. Im Individualismus der Kraftgenies (insbesonders des Straßburger Goethe und Herders) wie in dem Kants und schließlich besonders dem Schleiermachers steckt aber ein Element, das in den individualistischen Debatten vollends übersehen zu werden pflegt: der Individualismus der Innerlichkeit, der in Mystik und Protestantismus angelegt, im Pietismus (und seiner profanen Form: der Empfindsamkeit) für unsere Dichtung und Philosophie besonders fruchtbar wurde und in Kierkegaard seine radikalste Vertretung fand. Die ganze deutsche Aufklärung ist von seinem Wesen durchdrungen, worüber trotz der außerordentlichen Fortschritte der Erforschung des Pietismus insbesondere in Erich Seebergs „Gottfried Arnold" (1923) noch immer der § 293 des J. E. Erdmannschen Grundrisses der Geschichte der Philosophie nachzuschlagen ist. Bildung, Menschlichkeit, Gefühl, Freiheitsliebe, Besonderheit, Persönlichkeit, Genialität, individuelle und private Frömmigkeit, Heiligkeit, Gebetskultur, das alles sind typisch subjektive Werte (und ihnen entsprechend sind Biographie, Selbstbiographie, Brief, Tagebuch, Psychologie und Weltweisheit, subjektive literarische Formen), die sich an die Stelle der objektiven Idee und der objektiven und organischen Gemeinschaft in

Staat oder Kirche setzen. Wo Gemeinschaft erstrebt wird, dann geschieht das in typisch subjektivistischen Formen, wie Freundschaft, Konventikel oder Gemeinschaft der Gesinnung und des Gefühls.

Über den Subjektivismus Kierkegaards vgl. insbesondere A. Baeumler, Hegel und Kierkegaard, Deutsche Vierteljahrsschrift II, 116ff. Dort die ungewöhnlich eindrucksvolle Anekdote, welche die völlige Entwertung illustriert, welcher in dieser Perspektive auch der objektive Gehalt des Gedankens verfällt: Ein Mann hat ein gutes Buch über die Liebe Gottes geschrieben. Unter dem Eindruck schwerer Erlebnisse verfällt er in Zweifel. Er sucht Rat bei einem Pfarrer, der ihn nicht kennt. Und dieser sagt ihm schließlich: Lesen Sie das Buch von X.X. (d. h. dem Frager selbst) über die Liebe Gottes — wenn Ihnen das nicht hilft, dann ist Ihnen nicht zu helfen.

VIII. Nimmt schon dieser Individualismus der Innerlichkeit in seinen radikalen Formen ausgesprochen dualistische Züge an, so kann man auch in dem Individualismus des Willens und der Tat, des Helden und des großen Mannes, wie ihn im 19. Jahrhundert die „Politische Historie" herausbildete, eine deutliche Wendung von einer pantheistischen und monistischen Geschichtsauffassung zu einem neuen Dualismus erkennen. Es ist nicht der Individualismus des „reinen Willens", wie ihn der idealistische Rationalismus verkündet; auch nicht der des praktischen Verstandes, wie im naturalistischen Utilitarismus; auch hier verbindet sich im Begriff des „großen Mannes" ein irrationalistischer Zug mit dem dualistischen, der mit dem Grundbegriff des Handelns gesetzt ist.

Vgl. dazu meine Einleitung in die Geisteswissenschaften S. 162ff, insbesonders die Charakteristik Droysens, S. 175f.

Damit ist das Schema entwickelt und sind die Kriterien bestimmt, mittels deren weitere Erscheinungen des Individualismus in feste Verbindung mit den großen Weltanschauungstypen gebracht werden können. „*Individuum est ineffabile*", das ist eine idealistische Prägung, denn offenbar handelt es sich, wenn dies Wort vor einer Biographie steht, nicht nur um eine unaussprechliche Wirklichkeit als solche, sondern auch darum, daß ihr werthafter Zauber unaussprechlich sei einen irrationalistischen Zug. Individualismus der „Gestalt": innerhalb einer objektiv-idealistischen Grundhaltung von spezifisch ästhetischem Charakter ist hier eine bestimmte ethische Wendung eingetreten. Über den Lebensphilosophischen, auf Persönlichkeiten und Volksgeister eingestellten, irrationalistischen Individualismus der neuesten Historiographie wird unten noch zu sprechen sein.

Andere Züge des Individuums werden am deutlichsten auf der Folie der Gegenbegriffe erkennbar. So erhebt sich gegen die Ableitung der geistigen Erscheinung aus dem Milieu die Einsicht in zugleich ideale und dynamische Eigenschaften: Spontaneität und Aktivität des geistigen Lebens.

Was ist das gemeinsame dieser Individualismen? Das Individuum sucht sich auf sich selbst zu stellen. Was ist ihr Grenzfall? Die abso-

lute Isolierung. Negativ: der Verlust jedes Gemeinschaftsbandes. Dessen Sinn und Notwendigkeit zu erweisen ist die Tendenz der objektivistischen Systeme.

Fragen wir, was sie *in concreto* dem Individuum entgegenstellen, so sind die Herrlichkeit des Staates und der Gemeinschaft die meist behandelten Themen. Auf religiösem Gebiet tritt die Kirche als große Objektivität der subjektiven Innerlichkeit in ihrer Einsamkeit gegenüber. In mehr dualistischer Wendung das objektive Dogma. Bei Hegel und den idealistischen Systemen des 19. Jahrhunderts die „Sache". Schon bei Winckelmann „die" Kunst.

Vgl. hierzu die reichen kirchengeschichtlichen Materialien bei Walter Köhler, Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte 1910.

In naturalistischer Wendung ist es das Milieu oder sonst eine kollektive Macht, die gegen die Persönlichkeit ausgespielt werden. Aus diesen Systemen des objektivistischen Naturalismus spricht die Absicht, die Spontaneität des Geistes zugunsten des naturalistischen Prozesses und seiner Gesetzlichkeit zu vernichten.

Man kann diese Gegensätze kaum näher prüfen ohne zu spüren: hier spielen in Feststellungen wie: der Staat „ist" vor dem Individuum, die „Gesellschaft" ist es, die in ihm denkt, allein auf die „Sache" kommt es auch dem Historiker an, Volkstum und Landschaft sind der „wahre" Gegenstand der Literaturgeschichte und die biographische Methode ist unwissenschaftlich, Wertungen hinein. Wie Kierkegaard die absolute Einsamkeit der Seele aufs intensivste erlebt, so erleben die Gegner des Individualismus den Segen der Entsagung auf diese Einsamkeit. Das Glück der Gemeinschaft, die Großartigkeit und Mächtigkeit des Staates, der Kirche, des Ganges der Weltgeschichte, die Objektivität des Ideellen, die Tiefe der Tradition, die Übermacht und Herrlichkeit des Volkstums gegenüber dem wie ein Blatt verwehenden Einzelwesen.

Diese objektivistischen Standpunkte sind so populär, daß sie im einzelnen einer näheren Darstellung kaum bedürfen. Wohl aber interessiert uns, nachdem wir als den Grenzfall des Individualismus die absolute Isolation kennengelernt haben, nunmehr die Dialektik des objektivistischen Pols.

Blicken wir noch einmal auf die Verbindung dieser Standpunkte mit den drei großen Weltanschauungstypen zurück, so sahen wir jede der drei mit dem Individualismus und mit dem Objektivismus sich verbinden. Auch unsere Darstellung der drei Systeme selbst hat auf diese Verbindung hingewiesen. Aber gewisse Wahlverwandtschaften bestehen doch: 1. zwischen dem Dualismus und dem Individualismus der Person. Die Mehrzahl der dualistischen Systeme bedarf desselben zur „Tat". Sollen, Handlung, Ethos gehören zur Einzelperson. 2. Zwischen dem Naturalismus und dem hedonistischen und eudaimonistischen Individualismus. Freilich auch

zwischen dem Naturalismus und dem objektivistischen Gedanken eines Kreislaufs der Natur. Die innigste Wahlverwandtschaft aber besteht 3. zwischen Objektivismus und objektivem Idealismus.

Es gibt allerdings auch objektiv-idealistische Individualismen. So steckt ein solcher, wie wir sahen, im Geniegedanken. Derselbe ist eines der großartigsten synthetischen Instrumente der Geistesphilosophie geworden, indem er einmal in eine ungezwungene Verbindung zum objektiven Volksgeistgedanken gebracht werden kann, dann durch den Gesichtspunkt der Tat mit dualistischen Auffassungen zu verbinden ist und schließlich durch das Moment des Irrationalen eine Verbindung mit dem Naturalismus besitzt. Über ihn wird im V. Kap. noch zu sprechen sein. Sodann lassen sich Gemeinschaftswerte als solche auch dualistisch in ihrem reinen Sollensanspruch dem Individuum gegenüberstellen. Aber *in concreto* erlebt es konkrete Gemeinschaften als objektive Mächte, die sein Leben mit ihrem Leben umspannen, denen es sich ergibt. Darauf beruht die behauptete Wahlverwandtschaft.

Damit entsteht aber zugleich eine dialektische Bewegung, welche die im vorigen Paragraph entwickelte rein weltanschauliche ebenso voraussetzt wie ergänzt.

Zur Sache, zum Wert, zur Idee steht das Individuum in einem Verhältnis freien Sollens. Auch in Staat und Gemeinschaft, solange dieselben rein als Ordnungen des Zusammenlebens gedacht sind, zu welchen bestimmte Weisen der Weltdeutung noch in keine nähere Beziehung gesetzt sind, behält es Geistes- und Gewissensfreiheit.

Das wird von dem Momente an anders, in dem diese Werte sich objektiv idealistisch in Wertkräfte verwandeln. Die Idee steht dann nicht mehr als Soll hoch über dem Individuum, sondern wird Wirklichkeit und Leben. Auch „die" Kunst, „das" Recht „gelten" jetzt nicht mehr nur, sie müssen nun ebenso als wirkend und sich entwickelnd gedacht werden. Und mit ihnen das Kulturganze, dessen Totalität sie sich organisch eingliedern. Ein Pantheismus der Weltgeschichte entsteht. Das Göttliche und die Vernunft ist in die Geschichte eingegangen. Nicht nach Naturgesetzen freilich, sondern noch nach Vernunftgesetzen, aber bereits nach objektiv wirkenden entwickeln sich dieselben.

Und das hat notwendig seine Folgen! Das Individuum verliert seine Autonomie. Im extremen Falle, und nur dieser hat unser logisches Interesse, „denkt" es schließlich nicht mehr selbst, sondern „es" denkt in ihm. Auch hier besteht wieder eine auffallende Analogie zwischen Positivismus und Idealismus, d. h. jenem und dem objektiven Idealismus, die mit der leisesten objektivistischen Wendung desselben nach strengen Gesetzen sich geltend macht. Selbst Fichte spricht gelegentlich von einer „Besessenheit des Individuums durch die Vernunft"[1]) und meint „nicht das Ich habe Bewußtsein sondern das Bewußtsein habe das Ich"[2]). Ein Stand-

[1]) Werke II, 608. [2]) NW III, 11.

punkt, der dem Machschen „es denkt in mir" mindestens in der Form sich stark annähert, nur daß „es" bei Fichte wirklich denkt, während bei Mach nur ein objektiver Prozeß abläuft.

Reflektiert man nun darauf, daß die objektive Vernunft in die Geschichte einging, dann bekommt dieses Umschlossensein des Individuums eine neue besondere Note. Denn die geschichtlichen Gemeinschaften, die geschichtlichen Volksgeister haben immer ein bestimmtes Sosein, und dessen Repräsentant, Exponent, Statthalter muß das Ich nun werden. So lange diese Mächte statisch gedacht sind, als Volksgeister, Landschaften, Kulturganze, welche das Individuum tragen und deren Ganzheit es sich bewegt, bestehen noch immer Möglichkeiten, zwischen die objektiven Inhalte der Totalitäten und das Individuum die Distanz einer Forderung zu legen, die an sein autonomes Gewissen gestellt ist. Soll es die Gottheit in seinen Willen aufnehmen, damit sie von ihrem Himmelsthron herabsteige, so ist ihm hier gewissermaßen ein freiwilliger Pantheismus empfohlen. Die dualistische Basis ist noch erhalten.

Sowie sich aber diese objektiven und historisch immer bestimmt charakterisierten Mächte in objektive und bestimmt gerichtete Bewegung setzen, weltgeschichtlich sich entwickeln, und zwar nach ihrem Gesetz, dann ändern sich diese Verhältnisse. Das Individuum wird entweder dem Druck oder doch der „List" dieses Gesetzes unterliegen.

„List der Vernunft" ist ein Begriff, der sich mit absoluter Notwendigkeit einstellt, wo Idealismus und Objektivismus sich verbünden. Das ist gar nicht mehr zu übersehen, wenn in den letzteren ein dynamisches Moment tritt. Keine inhaltliche Geschichtsphilosophie ohne „List der Vernunft". Keine Dynamisierung von Vernunftgesetzen ohne diese notwendige Folge. Denn weit über Hegel hinaus müssen doch die Individuen einer List der Vernunft auch da unterliegen, wo etwa die Kunstgeschichte nach Wölfflinschen oder Rieglschen Entwicklungsgesetzen verläuft. Kunstgeschichte als Entfaltung sachlicher Gesetzlichkeiten ist notwendig Kunstgeschichte ohne Namen und Daten.

Sowie nun in diesen Schemen die dynamische Seite des Entwicklungsbegriffs die Oberhand gewinnt über die sachliche, dann wandeln sich diese Vernunftgesetze um in historische Gesetze, und wir stehen mitten im Naturalismus, und zwar in seiner objektivistischen Form. Hegels List der Vernunft ist zur List des historischen Gesetzes geworden, gegen welches Ranke mit demselben Argument protestierte, wie gegen Hegels Fortschrittsgedanken: es „mediatisiere" das geschichtliche Leben[1]). Begründet ist dieser Prozeß wiederum im monistischen Charakter des objektiven Idealismus, d. h. durch den Wegfall der Spannung des Sollens. Wird mit diesem Ernst gemacht, so bleibt das geistige Leben als eine homogene Substanz von teils sachlichem, teils dynamisch-wirklichem

[1]) Vgl. meine Ausgabe der Rankeschen Schriftchen zur Wissenschaftslehre, Philosophie und Geisteswissenschaften II, 1925, S. 74.

Charakter, und diese gleitet je nach der Verteilung des Gleichgewichts entweder zurück ins Idealistische oder aber ins Naturalistische. Im historischen Gesetz ist der Grenzfall des Objektivismus erreicht.

Wiederum haben wir ein gesetzliches Schema gewonnen: die Objektivität der Sache steigert sich zur Objektivität der wirklichen Vernunft und diese zur Objektivität des historischen Gesetzes. Es ist dasselbe Schema, dem wir schon als einem in der Dialektik des objektiven Idealismus begründeten begegnet sind. Aber jetzt gewinnt es durch die Beziehung auf das Individuum einen neuen Inhalt. Mit dem Wachstum der Objektivität verschwindet die Selbständigkeit des Individuellen. Alle seine Inhalte werden ihm im polaren Falle aufgezwungen. Sein Tun wird eine berechenbare Funktion eines objektiven Gesetzes. Einer Sorge ist es freilich enthoben: dem Gewissenskonflikt. Was unsere Zeit sehnlich sucht: inhaltliche Normen (dies und nichts anderes ist das letzte Motiv des Rufes nach Metaphysik), das hat hier das Individuum im Übermaß. Es hat den letzten Rest seiner Freiheit verloren.

Empört es sich aber nun gegen diese Erniedrigung seiner Geistigkeit, dann treten nicht minder gesetzliche Bewegungen ein, welche das bereits gewonnene dialektische Schema nach einer völlig neuen Richtung bereichern.

Der Individualismus bewegt sich zwischen den beiden Polen völliger Isolierung und völligen Verschlungenwerdens von dem Ganzen. Aber für die konkrete Wirklichkeit reicht die Kategorie des Ganzen als solchem nicht aus. Das Individuum geht nie in einem Ganzen — schlechthin unter. Stets ist es ein besonderes Ganzes, in dem es lebt und das ihm seine besonderen Inhalte aufzwingt. Ohne dies Moment bleibt die ganze Dialektik unverständlich.

Je mehr sich also das Individuum von den Gemeinschaftsbanden (von denen es auch unter der Herrschaft des historischen Gesetzes umschlungen ist) löst, desto mehr löst es sich zugleich von den Inhalten, welche diese Gemeinschaft ihm gab. Je mehr es sich aber von diesen Inhalten befreit, desto weniger Inhalte wird es haben. Inhaltsfrei heißt inhaltsleer. Es emanzipiert sich zu einer zu keinem bestimmten Inhalt und Sosein verpflichtenden Freiheit. Emanzipation und Isolation gehen also Hand in Hand und fallen, negativ gesprochen, mit einer sich steigernden Inhaltsleere der Normen zusammen, positiv ausgedrückt mit einer Formalisierung.

Es ist das nicht bloße Theorie, sondern das Schema des Lebens selber. Nach ihm verlaufen zahlreiche weltgeschichtliche Prozesse.

Jede Zersetzung „organischer" Gemeinschaften, in denen nicht nur das Leben, sondern gerade seine inhaltliche Zielsetzung in einem gemeinsamen Lebensstil einheitlich gebunden ist, führt zu individualistischen Zeitaltern, in welchen das Bewußtsein die verlorenen Normen mit Hilfe

der Reflexion wieder sucht. Es sind nicht mehr die bestimmt inhaltlichen Ziele der organischen Kultur, sondern viel weiter gespannte und dementsprechend gradweise inhaltslosere. Ob Marc Aurel sagt „meine Stadt und mein Vaterland ist, insofern ich Antonin heiße, Rom, insofern ich ein Mensch bin, die Welt" oder ob das 17. Jahrhundert nicht mehr katholisch, nicht mehr lutherisch, nicht mehr reformiert, sondern christlich, und nicht mehr christlich, nicht mehr jüdisch, nicht mehr islamisch, sondern menschlich sein will, das folgt *mutatis mutandis* derselben Gesetzlichkeit der Formalisierung, die sich auswirkt, wenn die Gemeinschaft nicht mehr auf Blut und Glaube, sondern auf Vernunft gegründet werden soll. Dabei bedeutete „Menschheit" dem 17. und 18. Jahrhundert noch immer etwas relativ inhaltliches, d. h. noch immer ein Gemeinschaftsideal, wenn auch ein ganz offenkundig formalisiertes und inhaltsarmes. Auch darin steckt eine Gesetzlichkeit: je weiter die individualistische Ablösung von den organischen Gemeinschaften fortschreitet, desto universaler muß der Verband werden, mit welchem es sich noch verbunden fühlt.

Denkt man sich den Prozeß in der eingeschlagenen Richtung noch weiter schreitend, so tritt ein Moment ein, wo auch das Gemeinschaftsband der Menschheit als ein letztes Totale fällt und nichts mehr bleibt als die individuelle Vernunft, der formale Artcharakter der Vernünftigkeit als ein bloß noch logisch Gemeinsames zwischen den absolut isolierten Individuen. Hier heißt „menschlich" nicht mehr ein historisch universales Ziel, sondern ein abstraktes Generale. Es ist in den einzelnen Individuen nicht mehr historisch dasselbe, nicht mehr historisch identisch, sondern abstrakt identisch. Die Zeiger zweier Uhren laufen nicht gleich, weil das (historisch) selbe Werk sie treibt, sondern weil die Mechanismen der einzelnen Werke *in abstracto* dieselben sind. Hier ist der Formalismus und die Inhaltslosigkeit an ihrem polaren Ende.

Aber das lebendige geistige Leben bleibt bei solchen polaren Möglichkeiten nicht stehen. Es sucht praktische Lösungen, weil es sie braucht.

Die metaphysische Antwort: die isolierten Vernunfteinheiten seien, wenn nicht historisch, so doch nicht bloß logisch, sondern metaphysisch eine Einheit, bietet dem formal inhaltsleeren Individuum Steine statt Brot. Im Rahmen der dualistischen Systeme ein erschlichenes objektiv-idealistisches Minimum bieten sie trotzdem den Individuen eine Gemeinschaft bloß in — Formalien.

Weit eher kommt die theologische Lösung dem Bedürfnis dieser Individuen entgegen. Nicht so sehr dadurch, daß sie den isolierten Vernunfteinheiten überhaupt einen Einheitspunkt — nun nicht mehr im immanent-metaphysischen, sondern im transzendenten — gibt, sondern dadurch, daß sie mit diesen Transzendenten neue positive Inhalte verknüpft und an dasselbe eine neue konkrete Gemeinschaft bindet. Aber auch dies ist zunächst nur eine abstrakte Lösung. Denn das konkrete inhaltsleere Individuum steht in dieser Gemeinschaft entweder

bereits drin, dann kommt es zu gar keiner Krisis, oder es hat sich von ihr emanzipiert, ist im radikalen Falle radikal inhaltslos und muß nun zwischen den zahlreichen sich ihm anbietenden neuen Inhalten eine Entscheidung treffen. Und damit haben wir eine typische Situation.

Als bloß formales, völlig entleertes und von allen Inhalten gelöstes Individuum kann es nicht leben. Es springt in irgendeine Positivität und meist in eine vom Standpunkte der Autonomie aus betrachtet recht massive.

Solange also die Gemeinschaft besteht, bindet sie inhaltlich, löst sie sich, so entsteht Anarchie. Der Ausweg liegt einzig und allein in neuer Gemeinschaft, und ist diese nicht mehr organisch, dann muß sie künstlich werden. Neue Gemeinschaft aber heißt neuer Inhalt, und das gilt ebenso für das einzelne isolierte Individuum wie für eine der Positivität entbehrende Mehrzahl solcher Individuen.

Mit genialem Scharfblick hat Thomas Hobbes diese Notwendigkeit einer Positivität um jeden Preis als Grundlage kulturellen Lebens erkannt. Er hat mit dieser Erkenntnis recht, selbst wenn seine pessimistische Prämisse, die Menschen seien Wölfe, nicht in voller Schärfe zutrifft. Das Bestehen großer Lebenstotalitäten ist auch da gefährdet, wo der Mensch zwar „gut" ist, Gemeinschaft nun aber auf die schwankende Basis philosophischer Weltanschauungen gestellt ist. In Diadochenkämpfen, welche die Hobbesche Ansicht bestätigen, fließt nicht mehr Blut als in Bürgerkriegen, welche auf der scheinbar harmlosen Basis des entfesselten „guten Willens" ausbrechen können. Die Guillotine ist ausdrücklich im Namen der Vernunft in Bewegung gesetzt worden. Auch wo nach religiösen Revolutionen neue Gemeinschaften auf Grund ausgesprochen individualistischer Grundlagen entstanden sind, da kann das diesen innewohnende individualistische Prinzip auch hier zur Anarchie immer neuer Sektenbildungen führen.

So treibt die Dialektik des Individualismus diesen gerade in seinen radikalsten Ausprägungen in einen neuen Objektivismus hinüber. Und wieder sind es eben dessen radikalsten Gestaltungen, in welchen dieser Übergang sich vollzieht.

Unter diesem Gesichtspunkt schlagen sich Brücken zwischen scheinbar ganz heterogenen Erscheinungen: die Hobbesche Staatstheorie, romantische Konversionen, De Maistres Papsttum, Kierkegaard, dialektische Theologie und verwandte Erscheinungen, deren Gotteslehre bedeutsame Analogien mit der Theorie der Diktatur aufweist, alle radikalen Formen des Dezisionismus haben wesensverwandte Züge und streifen, so paradox das im einzelnen Falle scheinen mag, die Bereiche des Atheismus.

Zugleich aber weist die Dialektik des Individualismus und Objektivismus in einen neuen Problemkreis hinüber, in welchem das Verhältnis von Geist und Inhalt eine systematische Klärung erfahren muß.

5. RATIONALISMUS UND IRRATIONALISMUS.

In engstem Zusammenhang mit den Ergebnissen des Vorhergehenden müßte an fünfter Stelle die dort bereits vorbereitete Darstellung der Spannung rationaler und irrationaler Tendenzen folgen. Dieselbe fällt aus, da sonst der Inhalt des IV. Kapitels in wesentlichen Bestandteilen vorweggenommen werden müßte.

Die bisher behandelte Dialektik der Weltanschauungen drängt an sich schon lebhaft genug auf die in ihr angelegten systematischen Lösungen.

Sind die „möglichen" weltanschaulichen Gegensätze in diesen fünf Paragraphen erschöpft? An sich mag es unabsehbar viele geben. Die spekulative Phantasie könnte noch eine Reihe anderer konstruieren.

Historisch wirksam im Gefüge unserer Geistesphilosophie sind nur einige geworden, und diese schon in sehr verschiedenem Gewicht und in einer a priori gar nicht konstruierbaren, sondern erst nachträglich konstruktiv auflösbaren Verschlingung miteinander. Unsere Darstellung wird von diesen den von irrational und rational, von universal und partikular und gelegentlich immer wieder auch den von dynamisch und statisch berühren.

III. DIE GEISTESWISSENSCHAFTLICHEN METHODEN.

1. AUFGABE EINER METHODOLOGIE DER GEISTESWISSENSCHAFTEN.

Jeder Geisteswissenschaftler kennt die im vorigen Kapitel analysierten weltanschaulichen Motive und Begriffe, deren Dialektik die Problematik seines Faches restlos umgreift. Er kennt sie meist nicht in abstrakter Form und überblickt selten ihre ganze Tragweite (für Nachbarfach, Philosophie und Lebensgestaltung). Aber dennoch weiß er um ihr Gewicht, denn in der Sache pflegt er sie mit Leidenschaft zu vertreten oder zu verteidigen.

Soweit dies nicht naiv geschieht, sondern in gradweise sich konzentrierender Reflexion, kennt er diese Motive meist in der Einkleidung prinzipienwissenschaftlicher und methodologischer Grundsätze und Gegensätze.

Die Bedeutung methodologischer Gegensätze als solcher erhellt etwa aus unseren Ausführungen S. 26 f. und 35. Solange ein wissenschaftlicher Standpunkt (einschließlich der philosophischen Standpunkte) nicht auf prinzipielle Gegnerschaft stößt, hält er seine Prinzipien meist für „selbstverständlich". Erst aus dem Widerstreit im Grundsätzlichen pflegt praktisch das Bedürfnis „kritischer" Grundlegung zu entspringen.

Nachdem unsere Analyse der großen Weltanschauungen bereits des öfteren auf die Konsequenzen derselben im Methodologischen hingewiesen hat, gilt es jetzt, diesen Weg auch von den Methoden aus zu den weltanschaulichen Voraussetzungen zurückzufinden. Eine umfassende Methodologie der Geisteswissenschaften hätte die Aufgabe, jeder einzelnen geisteswissenschaftlichen Methode (nachdem sie zunächst im Sinne des § 5 des I. Kapitels auf ihren gemeingeisteswissenschaftlichen Charakter untersucht wäre) ihren systematischen Ort im dialektischen Zu-

sammenhang der Weltanschauungen anzuweisen, deren Bewegung, wie wir noch näher sehen werden, das Gesetz des Geistes selbst ist.

Wir begnügen uns damit, in diesem Kapitel wenigstens einige der großen Methoden in dem angedeuteten Sinne zu interpretieren und bevorzugen dabei insbesonders objektiv-idealistische. Die Tendenzen des Naturalismus und des dualistischen Idealismus sind die unmißverständlichsten. Insofern ist hier wenig Neues zu sagen. Interpretationsschwierigkeiten bieten in erster Linie die „mittleren" Methoden. Und dies umso mehr als auch sie in der an der objektiv-idealistischen Weltanschauung prinzipiell aufgewiesenenen Weise, in mannigfaltiger Weise nach beiden Richtungen zu variieren.

Sodann treten die Methoden der beiden Extreme auch im Rahmen der Geisteswissenschaften häufig in relativ abstrakter, der streng philosophischen Erörterung angenäherter Form auf und sind in dieser Gestalt als „philosophische" Standpunkte verhältnismäßig gut bekannt. So bedarf der philosophische Grundcharakter etwa der Stammlerschen Rechtswissenschaft keiner spezifisch „methodologischen" Interpretation mehr. Er hat sich selbst in philosophischer Form eingeführt. Und dasselbe gilt für die Hobbessche Staatstheorie, den Psychologismus der Assoziationspsychologen, die illusionslose Psychosophie der französischen Aufklärer, die Gesellschaftslehre Bentham's, Comtes', Spencers oder Karl Marx'. Der Einsatz bereits pflegt hier Klarheit zu schaffen, soweit er nicht dazu angetan ist, die methodologische Erörterung in einem relativ abstrakten Bereiche festzuhalten, denn der idealistische Einsatz: ohne einen philosophischen Begriff der Kunst, Religion, des Rechts, bereits zu haben, können wir empirische Kunstwissenschaft, Religionswissenschaft, Rechtswissenschaft garnicht treiben, steht zwar im Gebiet der einzelnen Fachphilosophien verhältnismäßig hoch in Geltung, pflegt aber auch in ihren Bannkreis eingeschlossen zu bleiben. Der Einfluß der extremen Positionen auf die geisteswissenschaftliche Praxis ist gegenüber dem der mittleren Methoden faktisch doch ein relativ begrenzter. Sieht man von der Rechtswissenschaft ab, innerhalb der wenigstens eine neukantische Schule auftrat, so hat doch auch der Neukantianismus genau besehen keinesfalls einen seiner philosophischen Geltung entsprechenden Einfluß auf die Einzelwissenschaften zu gewinnen vermocht. Und wenn immer in dem letzten Menschenalter einzelne naturalistische Methoden wie die soziologischen, marxistischen oder psychoanalytischen in die Geisteswissenschaften eingedrungen sind, so ist die Resorption besonders der letzteren doch eine ganz äußerliche, programmatische und hypothetische geblieben, während bei den ersteren auch erst seit kurzer Zeit die Früchte reifen, durch welche neue Methoden sich erstmals legitimieren, wobei es beachtenswert ist, daß die beginnende Aufnahme derselben in den Bestand wissenschaftlicher Methoden ihren naturalistischen Grundzug wenigstens in Deutschland bereits mehr und mehr zu neutralisieren scheint.

2. DIE ENTWICKLUNGSGESCHICHTLICHE METHODE.

Der Entwicklungsbegriff steht heute nicht mehr im Vordergrund der geisteswissenschaftlichen Interessen. Rühmte man in den letzten zwei Menschenaltern seine Bedeutung, so handelte es sich häufig um die methodologische Forderung der Geschichtschreibung, die historischen Ereignisse in ihren Zusammenhängen vornehmlich den sozialen zu betrachten; oft um die bis heute in den westlichen Ländern Europas verbreitete Ideologie des „Fortschritts der Zivilisation", der außer den Soziologen z. B. auch Karl Lamprecht anhing; dann auch im Zusammenhang der systematischen Disziplinen um die Bedeutung völkerpsychologischer und ethnologischer Methoden, dem Wesen der großen Kulturgebiete von ihrer Genese her beizukommen. In diesem Sinne hat etwa Paulsen Karls Büchers „Arbeit und Rhythmus" begrüßt als einen neuen Erfolg „der neuen entwicklungsgeschichtlichen Anschauungen in den Geisteswissenschaften", der sich auf allen Gebieten „in der Lehre von der Sitte, vom Recht, von der Gesellschaft, vom Staat, von der Religion und so nun von der Kunst" als ein „Übergang von der formalistischen zur genetisch-teleologischen Betrachtungsweise vollziehe[1]).

I. Der philosophische Sinn des Entwicklungsbegriffs ist aber weit reicher und bedeutsamer als diese und andere vornehmlich naturalistische Nachklänge seiner großen Zeit vermuten lassen.

In zwei großen Strömungen, von deren bestimmter Unterscheidung das geistesgeschichtliche Verständnis des 17. und 18. Jahrhunderts ganz wesentlich abhängt, hatte die Aufklärung alle Wahrheit teils auf die allen Vernunftwesen gemeinsame ideenhaltige Vernunft, teils auf zweckhafte Maßnahmen des an sich ideenlosen und meist dem sinnlichen Wohlbefinden dienenden Verstandes begründet.

Als dann die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts ein neu aufkeimendes Verständnis des Positiven brachte, da kam diese Umwertung aller Werte, welche die Geniebewegung vornahm, nicht nur dem durch den Pietismus vorbereiteten Verständnis der Individualität zugute und aus dem Selbstbewußtsein unserer sich erneuernden Literatur und Sprache heraus dem Verständnis des Nationalen, sondern gestaltete eben durch diese Eröffnung neuer Horizonte auf nationale Sprachen und Kulturen zugleich den Begriff der Menschheit überhaupt um. Für den starren dualistischen Idealismus, den Kant vom Vernunftrationalismus der Aufklärung geerbt hatte, konnte diese neugewonnene Mannigfaltigkeit nur anthropologisches Interesse haben.

Hier erfüllte der Entwicklungsgedanke eine erste große Mission: er erweichte, erweiterte, bereicherte, belebte und verflüssigte in Hegels Philosophie, nicht ohne wesentliche Vorbereitung durch Fichtes Ichbegriff, die starren Personbegriffe des Kantischen Idealismus, indem er Herders Menschheitsbegriff mit denselben verschmolz. Und zugleich bot er die zweite Möglichkeit, die Mannigfaltigkeit der Positivitäten des kulturellen Lebens unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu sammeln, sie auf einen idealen Generalnenner zu bringen und sie so von der Idee her zu vergeistigen.

[1]) Zit. nach K. Lamprecht, Zwei Streitschriften, S. 39.

Wenn man so in den 50er Jahren noch unter dem Eindruck dieser Leistung den Entwicklungsbegriff rühmte, dann war, wie etwa in Hettners Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, die Front noch immer gegen die verstandesrationalistische Erklärung der positiven „Verschiedenheiten" der Kulturerscheinungen, etwa der Religion durch Priestertrug und Fälschung, gerichtet, „ein Vorwurf, welcher bei allen Aufklärern des 17. und 18. Jahrhunderts bei den französischen und deutschen sowohl, wie bei den englischen ohne Unterschied immer und immer wiederkehrt. Es gehört erst zu den großen Eroberungen der neueren deutschen Wissenschaft, das Wesen der geschichtlichen Entwicklung, d. h. das allmähliche Werden und Wachsen und die steigende Selbstbefreiung des Geistes zu klarer Bewußtheit und allseitigster Anwendung gebracht zu haben[1])".

In einzelnen Geisteswissenschaften, in denen sich teils auf Grund der Struktur ihres Sachgebietes, teils dank der Autorität ihrer dem Aufklärungszeitalter angehörigen großen Klassiker der Rationalismus besonders lang erhalten hat, beobachten wir im 19. Jahrhundert eine ganz analoge Bewegung. Dem Mechanismus der konstruktiven Staatslehre und Wirtschaftslehre begegnet in Adam Müllers Elementen der Staatskunst ein erster energischer Rückschlag in organischer und dynamischer Richtung. Dann trat dem Kosmopolitismus und Perpetualismus der klassischen Theorien die historische Schule der Nationalökonomie in Hildebrand, Roscher und Knies entgegen, und nicht minder fühlt man noch dieselbe Spannung und dieselbe sie lösende Dynamisierung der klassischen Konstruktion in den genetischen Schemen der „Entstehung der Volkswirtschaft" von Karl Bücher.

Der Entwicklungsbegriff hat so die positiven Erscheinungen zunächst einmal einem idealistischen Systeme eingereiht. Indem er jede Stufe in Relation zum sinnvollen Entwicklungsganzen setzt, wird derselbe gerechtfertigt. Soweit ist der Entwicklungsbegriff zunächst einmal anti-naturalistisch.

II. Indem er dann aber zugleich die Idee realisiert, hat er bereits einen Schritt über den dualistischen Idealismus hinaus und damit notwendig in naturalistischer Richtung. Vorerst natürlich in der des objektiven Idealismus. Die Idee ist, lebt und wirkt in der Entwicklung.

Daß die Idee ist, das ist die entschieden objektiv-idealistische Setzung Daß sie aber zugleich lebt und sich ändert, daß sie dynamisiert wird, ist bereits mehrdeutig. In dieser Dynamisierung und Einbeziehung der Idee in das Werden sind alle weiteren Probleme und dialektischen Krisen des Entwicklungsgedankens beschlossen.

Als werdende verliert die Idee notwendig ihre Identität. Hegel hat darin ganz richtig ein Moment der Negation gesehen. Daß das im 19. Jahrhundert und bis heute so gar nicht mehr verstanden werden wollte, das zeugt von einer doch offenbar ganz fundamentalen Blickwendung desselben auf Wirklichkeitsprobleme und bloß noch auf solche. Denn am Wirklichen ist das Wandeln allerdings nichts weiter Erstaunliches, da Wirklichkeit und Werden zusammenfallen. Um so mehr aber liegt ein Problem da, wo dieses Moment des Wandelns das Wahre und Gültige ergreift. Entwicklung heißt Zustandsänderung. In „Zustandsänderungen" der „Wahrheit", in diesem Begriff steckt ganz offenbar ein Widerspruch. Idee, Menschheit, Geist, das sind aber in Hegelscher Perspektive nicht allein Wirklichkeitsmomente, über die sich Aussagen machen lassen, wie die rein Faktisches betreffende: die Menschheit durch-

[1]) I, 7. Aufl., 1913, S. 33. Ähnlich S. 162 u. 361. Zuerst 1855.

laufe Phasen oder die Kultur der Eskimos sei eine andere als die der Chinesen. Diese Begriffe bezeichnen in Hegels Perspektive zugleich Werte und Gültiges. Nicht nur Verursachtes sondern auch Begründetes. Alle die Eigenschaften des Ideellen, welche der Neukantianismus und in diesem Punkte mit ihm im Bunde Husserls Logische Untersuchungen herausgearbeitet haben, waren Hegel wohlbekannt, nur kamen sie bei ihm zugleich der Wirklichkeit des Geistes zu, was je nach Denkgewohnheiten ihr Verständnis erschwert, anderseits aber auch wieder erleichtert, weil diese Grundkonzeption zugleich den Vorteil bot, die Kluft, welche der Dualismus zwischen den Gültigkeiten als solchen und den größten Geistestaten der Menschheit aufreißt, bereits überbrückt zu haben.

Was besagt nun aber diese Negation im Rahmen der Idee? Wozu die Unruhe des Werdens? Ganz generell — über die historischen Motive bei Fichte, Schiller, Hölderlin, Schelling und Hegel wäre sehr viel im besonderen zu sagen — liegen hier noch dualistische Momente vor.

Wäre die Idee, wie sie ist, ganz so wie sie sein sollte, so hätte sie keine Entwicklung mehr nötig. Entwickelt sie sich aber, dann konserviert sich in der Spannung zwischen den beiden Entwicklungspolen, d. h. zwischen Anfang und Ende, nichts anderes als die dualistische Spannung zwischen Sein und Soll. Beide Spannungen haben denselben systematischen Ort.

Zwar tritt dieser dualistische Zug des objektiven Idealismus hier nicht in der Schärfe hervor, die er da haben kann, wo auch noch im objektiv-idealistischen Rahmen Grundbegriffe wie Held, Genius, Tat ausgesprochenermaßen das Moment des Sollens bewahren. Der „entwicklungsgeschichtliche Pantheismus" ist objektivistisch. Er verlebendigt die Idee nicht zur Tat, sondern zu Wandlungen, d. h. dazu als Prozeß sich zu entfalten. Der Entwicklungsgedanke hat notwendig die Tendenz der geistigen Bewegung einen objektiven Prozeßcharakter zu verleihen. Der Gedanke einer List der Vernunft, d. h. einer Überlistung des handelnden Subjekts durch den objektiven Entwicklungsgang ist mit diesem Begriff notwendig gesetzt. Aber auch als Entwicklungsprozeß kann er sich wie gesagt die dualistische Spannung erhalten: als die zwischen Anfang und Ende.

Dabei sind es nur interne Unterschiede innerhalb der entwicklungsgeschichtlichen Position, ob bei dieser Spannung der Wertakzent auf den Anfang oder das Ende fällt. Sie kann auch dadurch entstehen, daß ein Urzustand bewertet wird und die Idee langsam ihren Vollgehalt verliert. In freilich sehr freiem Wortgebrauch könnte man dann statt von Entwicklung von Emanation sprechen.

Weltanschaulich ist diese Auffassung wohl weniger problematisch wie ihr Gegenstück: der Fortschrittsgedanke. Man könnte sagen, es liege im Emanationsgedanken ein ausgesprochenerer Fall von objektivem Idealismus vor: im Anfangsstadium decken sich Wert und Sein noch fast pantheistisch, nur tritt in der romantischen Auffassung dieser Idealismus zugleich als ein ausgesprochen irrationalistischer auf. Die „Sage", auf deren unverblaßte Geltung bei Jakob Grimm die Wertakzente fallen, ist wie sie ist. Gewisse naturalistische Modifikationen sind allerdings auch hier möglich, so etwa in rassentheoretischen Geschichtsauffassungen. Auch hier schließt eine am Anfang stehende reine Rasse alle Wertprädikate in sich und verliert dieselben

schrittweise. Eine bei Gobineau übrigens weit mehr romantische als biologistisch naturalistische Konzeption.

In diesen Zusammenhang gehören auch die romantischen Begriffe „organischer Entwicklung", die konservativen Entwicklungsbegriffe überhaupt. Es ist nicht wahr, daß der Konservativismus der Restaurationszeit im strengen Sinne „reaktionär" war. Er hat einen ganz spezifischen Entwicklungsbegriff ausgebildet.

Dafür einige selten im Zusammenhang gewürdigte Beispiele:

1. „Wenn die recht hätten, welche fortwährend auf dem Alten verharren wollen, so bedürfte man nur des strengen, einmal gegebenen Gesetzes und etwa der Unwandelbarkeit einer Aristokratie. Wäre dagegen den andern zu glauben, welche in unermüdlicher Bewegung einem immer zurückweichenden und immer wechselnden Ziele nachjagen, so würden allerdings die Zügel der Dinge einer demokratischen Versammlung anzuvertrauen sein. Allein etwas anderes braucht die Welt; gesetzmäßige Entwicklung tut ihr not; die Gegenwart bedarf zugleich der Vergangenheit und der Zukunft." (Ranke, Frankreich und Deutschland (1832). Zur Geschichte Deutschlands und Frankreichs im 19. Jahrhundert, 1887, S. 66.)

2. „Die Historische Schule .... Gerade in dem wahrhaft Historischen liegt auch andererseits der Gegensatz zu dem toten Konservativismus. Dieser ist es, der einen Zustand bloß deswegen festhalten möchte, weil er eben ist. Die Historische Schule negiert ebenso den Gedanken, als könne und müsse man in irgendeinem Zustande abstrakt verharren, als sie es abweist, daß man die Zustände im Staat und Leben nach vorgefaßten afterrationalen Doktrinen machen könne und müsse. Sie verlangt dort dieselbe organische Entwicklung anerkannt und geachtet zu sehen, die in dem Einzelleben den Menschen vom Kinde an bis zum Manne und Greise fortführt, die den Baum von dem Wurzelkeim an bis zur Frucht treibt, die die Sprache von ihrem ersten Entstehen an durch die Jahrhunderte durch verändert." (Jos. Maria v. Radowitz, Fragmente von 1843, Ausgewählte Schriften, herausgegeben von W. Corvinus II, 276 f.)

3. „Konservativ ist, wer die lebendigen Kräfte einer Nation, eines Staates erhalten wissen und erhalten will, liberal derjenige, welcher darüber wacht, daß die Produkte des Lebens dieser Nation, dieses Staates nicht der Lebenskraft gleichgesetzt und gleich geachtet werden, durch welche sie ins Dasein gerufen worden sind. Der Liberalismus ist, so gefaßt, die notwendige Ergänzung des Konservativismus ... wehe der Nation, welche nicht konservativ empfindet: sie trägt öffentlich zur Schau, daß sie unglücklich ist, daß ihre Geschichte nichts taugt. ..." (Paul de Lagarde, Konservativ? Spätsommer 1853, Deutsche Schriften, 4. Aufl., 1903, S. 14.)

4. „Jedes Volk hat es noch zu schätzen gewußt, wenn sein gesellschaftlicher Organismus durch eigentümliche Gestaltung des Rechts und der Sitte sich so entwickelt hatte, daß es in demselben nirgends oder doch nicht in wesentlichen Gliedern das Gefühl der Hemmung, der Erstickung, der in ihm liegenden Aufgaben seines Lebens, seiner göttlichen Mission, der in ihm beschlossenen Entelechie hatte — wenn es sich mit einem Worte in organischem Wachsen und Bewegen, in organischer Gesundheit fühlte, und hat solche Gestalt seines Lebens seine Freiheit genannt." (Heinrich Leo, Was ist konservativ? 1864, Nominalistische Gedankenspäne, Reden und Aufsätze, Halle 1864.)

Das sind Ideale „organischer Entwicklung", d. h. einer Entwicklung, welche die Anpassung an die Weltverhältnisse und die Bewegung des Lebens wohl anerkennt, ja wie die Sätze Paul de Lagardes zeigen, Erstarrung um so mehr fürchten, als sie auf einer Verwechslung der lebendigen Kräfte einer Nation mit den bloßen Produkten dieses Lebens beruhte, welche aber dennoch in der Forderung organischer

Stetigkeit dem romantischen Standpunkte insofern nahesteht, als Stetigkeit eigentlich heißt ein: Minimum von Änderung in der ursprünglichen Substanz. Diese wird gewissermaßen historisch „dehnbar", aber die Entwicklung darf die Spannung dieser an die Ursprünge bindenden Bänder nur Schritt für Schritt überwinden, um sie nicht zu zerreißen.

Vgl. hierzu das Register meiner Einleitung in die Geisteswissenschaften unter Entwicklung, insbeonders S. 120.

Lehrreicher ist in unserm Zusammenhang eine Analyse des Fortschrittsgedankens. An die Stelle des dualistischen Soll tritt in ihm die „Zukunft". Zukunft ist das Soll eines objektiven Prozesses. Herrschte bei den Konservativen die Tendenz, denselben tunlichst zu verlangsamen, so hatten die Jung-Hegelianer die umgekehrte Neigung, ihn möglichst zu beschleunigen. Dies verschärfte Tempo ist das objektivistische Korrelat eines dualistischen Aktivismus. In dem Glauben an eine herannahende herrliche Zukunft des Menschengeschlechtes nähern sich dieselben, wiewohl sich ihre Zielsetzungen mehr und mehr naturalisierten, logisch stark dem Dualismus.

III. Aber zugleich geht eine andere Wandlung mit dem Entwicklungsbegriff vor sich. Indem der Wert mehr und mehr in die Zukunft rückt, entwertet sich Schritt für Schritt die sich entwickelnde, durch das Vergangene doch auch irgendwie repräsentierte Substanz. Wie kann man noch von einer Entwicklung der Vernunft sprechen, wo die Gesamtauffassung schließlich nur noch einen Weg aus halbtierischen Zuständen zu einem vernünftigen Zustand hin kennt. Und woher nimmt ein Zukunftsgläubiger, wenn man diesen Begriff streng faßt, seine Normen? Hier entsteht wieder das typische Dilemma des objektiven Idealismus. Entweder gibt es Werte außerhalb des Werdens, dann brauche ich nicht an die Zukunft zu glauben, dann handle ich, eine Zukunft im Sinne dieser Werte herbeizuführen und bewerte die Epochen nach diesem der Entwicklung entzogenen Maßstab. Das ist dualistisch gedacht. Oder die Norm fließt mir letztlich aus der werdenden Zukunft erst zu. Dann ist mein Normbewußtsein diesem Prozesse ausgeliefert, ich kapituliere in unbedingtem Fortschrittsglauben vor dem Werden; das jeweilig Neueste wird das Gute sein müssen, mein Gewissen ist an die Zukunft, d. h. einen objektiv sich vollziehenden Prozeß fatalistisch gebunden, bringe er was er wolle.

Und diese fatalistische Kapitulation vor dem Irrationalen, die freilich auch in religiöser Fassung auftreten kann, dort aber den naturalistischen Stachel verliert, kann nun noch ein anderes Gesicht bekommen, wenn es sich zeigen sollte, daß der irrationale Prozeß an dem sich mein Wertbewußtsein letztlich orientiert, nicht willkürlich und unberechenbar, sondern naturgesetzlich verläuft, d. h. wenn die Zukunft so werden wird, wie historische Gesetzlichkeiten das unabwendbar bestimmen. Dann bin ich statt vorbehaltlos einem Zufall verschrieben zu sein, einem Naturgesetze verschrieben, d. h. vom Standpunkte der

autonomen Vernunft aus betrachtet, noch immer einem zufälligen Prozeß. Aber dieser Prozeß kann, wenn ich an den Sinn des Naturgesetzes glaube, nun wiederum in pantheistischer Wendung ein objektiv-idealistisches Gesicht bekommen.

IV. Die Struktur der normalen naturalistischen und biologistischen Formen des Entwicklungsbegriffs ist so durchsichtig, daß wir dem Gesagten nichts mehr hinzuzufügen brauchen.

Es sind extreme Fälle, die hier konstruiert wurden. Zu unsern Folgerungen muß der „reine Zukunftsglaube" als Extrem des Entwicklungsgedankens führen, wenn er völlig konsequent durchdacht wird. Die Praxis ist nicht in diesem Maße konsequent, sie verzichtet durchaus nicht absolut auf „Vorbehalte" und ist nicht ohne Hintergedanken. Sie hat ihre bestimmten Vorurteile und bestimmt sich nach diesen ihre Zukunftsideale. Aber die rechtsphilosophische Lehre, die Ziele der Gesetzgebung seien aus Reflexionen auf die „Richtungen" zu gewinnen, welche die Kulturentwicklung Europas eingeschlagen „hat", führt letzten Grundes zu den oben entwickelten Konsequenzen.

Auch wo in Mischformen Soll und Zukunft verfließen, wo etwa an Stelle sachlicher philosophischer Probleme ein ganz charakteristische Formen annehmendes Interesse für „Philosophie der Gegenwart", für aktuelle Strömungen derselben tritt — wobei Gegenwart im entwicklungsgeschichtlichen Sinne verstanden wird, da sind Verflechtungen von Idee und Werden bereits angebahnt, die sich irgendwie im Ganzen dieses Systemes bemerkbar machen müssen.

Die Entwicklungsbegriffe, welcher die produktive Historie sich praktisch bedient, haben über diese unentrinnbaren weltanschaulichen Charaktere hinaus weit konkretere Formen. Ist Entwicklung pflanzenhaft kontinuierlich? Wieweit vertragen sich Katastrophentheorien mit den Entwicklungsbegriffen, Neptunismus oder Vulkanismus? Verlaufen Kulturentwicklungen an isolierten Substanzen wie Spengler das historische Leben sieht? In welchen Formen treten solche historische Monaden doch in Wechselwirkung, inwiefern kommt Weltgeschichte erst dadurch zustande usf.? Dies sind alles noch meist wenig untersuchte Themen der sog. materialen Geschichtsphilosophie.

Aus der reichen Literatur verdienen die Aufsätze Adolf Merkels aus den Fragmenten zur Sozialwissenschaft noch immer Beachtung.

Prinzipien und Methoden der Entwicklungspsychologie behandelt vortrefflich R. W. Danzel in Abderhaldens Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden Abt. VI, Teil C (1921).

2. DER ORGANISMUSGEDANKE.

I. Eine ähnliche Funktion erfüllte bei ähnlichen Schicksalen der Organismusgedanke.

1. Seinen ganzen Bedeutungsreichtum zu entfalten, ist hier unmöglich. Daß die Wörterbücher außer Euckens unentbehrlichen „Geistigen Strömungen der Gegenwart" (der frühere Titel des Buches „Grundbegriffe der Gegenwart" scheint mir übrigens wesentlich glücklicher gewesen zu sein) fast ausschließlich vom biologischen Organismusbegriff handeln, ist um so beschämender, als über die mit den biologischen und metaphysischen Bedeutungen gleichaltrigen Anwendungen des Begriffs auf ethisch-gesellschaftliche Verhältnisse eine relativ große Literatur besteht. Ich nenne aus derselben:

Eucken a. a. O., 3. Aufl., S. 125 ff. O. Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht, III. Bd. Über ihren staatswissenschaftlichen und soziologischen Mißbrauch O. Gierkes

Auseinandersetzungen mit A. van Krieken. Über die sog. organische Staatstheorie 1873 in Grundbegriffe des Staatsrechts 1874, Neudruck 1915; Jellinek, Allgemeine Staatslehre, 3. Aufl., S. 148 f.; P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie I, 3. Aufl., S. 260 ff. Kistiakowski, Gesellschaft und Einzelwesen, 1899. Erich Kaufmann, Über den Begriff des Organismus in der Staatslehre des 19. Jahrhunderts, 1908.

Aktuell ist von diesen Lehren noch die von Gierke im „Wesen der menschlichen Verbände" 1902 und die von O. Spann in seinen zahlreichen Schriften verfochtene aristotelische Lehre, das gesellschaftliche Ganze sei vor den Teilen, vgl. § 4 des vorigen Kapitels.

Als Gegensatz organischer und mechanisch-atomistischer Gesellschaftsideale beherrscht er die ganze romantische Staatswissenschaft.

2. Verwandt mit dieser Auffassung ist die romantische Lehre organischer und naturhafter Epochen im Gegensatz zu bewußten individualistischen, aufgeklärt-rationalistischen Epochen. Es ist bemerkenswerterweise nicht nur in der deutschen Romantik aufgetaucht und klassisch in Heinrich Leos Naturgeschichte des Staates 1833 vertreten, sondern auch bei Saint Simon und Comte. Er steckt auch in Goethes Satz von den „Epochen des Glaubens".

3. Damit hängt der Begriff der „organischen Entwicklung" zusammen, von dem im vorigen Paragraphen die Rede war. Und ebenso der romantische Gegensatz von Naturpoesie, Volkspoesie und Kunstpoesie.

4. In engster Verbindung mit der Neuschöpfung des Organismusgedankens in Kants Kritik der Urteilskraft steht die Verknüpfung desselben mit dem Begriff des Kunstwerks und seit Schelling mit dem Begriff der Wissenschaft. Der Gedanke des philosophischen „Systems" ist geradezu als Gedanke des „Organismus" des Wissens geschaffen worden.

Bei allen diesen Analogien ist zu beachten, daß die traditionelle Einstellung, es handle sich hier um die Heranziehung biologischer Analogien zum Verständnis geistiger oder gesellschaftlicher Phänomene gar nicht selbstverständlich ist. Grundsätzlich könnte oft genau so gut das Umgekehrte der Fall gewesen sein und ist es gewesen. Aber auch da, wo der biologische Begriff den festen Maßstab abgibt, ist zu beachten, daß gerade dieser Begriff sich im ständigen Fluß befindet bzw. ein sehr vielseitiges Phänomen betrifft. So kann „Organismus" oft nicht viel mehr besagen als „Einheit in der Mannigfaltigkeit", dann Symmetrie, Eurythmie, klare Durchgliederung, organische Schönheit, dann wieder ganz einfach Teleologie, dann wieder eine besonders intensive Wechselwirkung der Teile oder den Rang des Ganzen vor den Teilen. Und wieder anders schneiden die Bedeutungen von „organischem Werden" bestimmt erlebte Seiten des Lebendigen und nur diese aus demselben heraus. So heißt organisches Werden langsames stetiges Werden, dann heißt es natürlich oder naturwüchsig im Gegensatz zu allem künstlichen Machen. Und in diesem Sinne kann die organische Analogie auch die Immanenz der Entwicklung im Gegensatz zu jeder Abhängigkeit von außen besagen usf. Daß alle diese Begriffe einen ausgesprochenermaßen objektiv idealistischen Grundzug haben, bedarf kaum mehr besonderer Erwähnung.

II. Was die besondere geisteswissenschaftliche Verwendung des Organismusbegriffs angeht, so kommt es hier zunächst darauf an, auf was für Gebilde er angewandt wird. Auf die Menschheit, auf Lebenstotalitäten, wie Völker und Kulturen, auf Lebensordnungen, wie Staat, Recht, Gesellschaft, Wirtschaft, auf Systeme des absoluten Geistes, wie Sprache, Kunst oder gar die Philosophie selbst.

1. In Anwendung auf die erste Aufgabe, auf Menschheit und Kultur oder Nationen kann er als ein statisches Analogon des Entwicklungsbegriffes angesehen werden. Was im Ganzen der Entwicklung die Stufe bedeutet, das ist hier ein Glied oder Organ. Die Menschheit ist ein großer Organismus, in welchem die qualitativ verschieden entwickelten Kulturen sich zu einem organischen Ganzen fügen. Auch das Bild einzelner Stimmen und Instrumente im Ganzen eines Konzerts der Völker findet hier gelegentliche Anwendung. Oder die einzelnen Kultursysteme erfüllen im Rahmen einer Kulturtotalität bestimmte lebensnotwendige Funktionen.

2. Wichtiger ist eine dynamische Verwendung des Organismusgedankens in Anwendung auf einzelne Kultursysteme. Lange ehe es eine biologische Soziologie gab mit ihren naturalistischen Analogien und vor allem ehe dieselben in Deutschland bekannt wurden, gab es Theorien, welche statt Sprache, Staat oder Recht als Systeme zu konstruieren, dieselben als Organismen zu begreifen suchten.

Der „Organismus" eines Kultursystemes erfüllt zweierlei Funktionen: erstens verbindet er ganz im Sinne des objektiven Idealismus in seinem Begriff die Idealität des Vernünftigen und Gültigen mit dem Verwirklichtsein des historischen Lebens. Der Organismus ist ein Vernunftorganismus und gilt. Er ist zudem aber ein objektiver historischer Kulturorganismus und lebt. Damit sind Anknüpfungsmöglichkeiten an die historische Erfahrung gegeben. Dieselbe kann dem Organismusbegriff eingefügt und trotzdem zugleich in seinem Rahmen systematisiert werden, denn er ist beweglich genug, historische Mannigfaltigkeit in sich aufzunehmen, die in seinem Rahmen als historische Gegebene historisch beschrieben werden kann, und systematisch genug, sie dialektisch begreiflich zu machen und in ihrer gliedhaften Notwendigkeit zu erkennen. Zudem bietet dieser Organismusgedanke Anknüpfungspunkte für die entwicklungsgeschichtliche und die vergleichende Methode.

Das Allgemeine ist wieder ganz im Sinne des im vorigen Paragraphen entworfenen Schemas zum Ganzen geworden. Und man kann deutlich verfolgen, wie an diesem Ganzen, als historisch verwirklichtem, langsam die ideelle Gültigkeit sich umwandelt in universalhistorische Gemeinsamkeiten, die nun ihrerseits wieder in ihrer faktischen Gesetzlichkeit dazu dienen sollen, Geltungen zu begründen.

Besonders lehrreich ist in dieser Hinsicht Vorwort und Einleitung zur 2. Aufl. (1866) von R. Jherings Geist des Römischen Rechts, der dies Buch in der ersten Auflage (1852) als „Beitrag zur Naturlehre des Rechts" eingeführt hatte.

III. Nur von dieser objektiv idealistischen Basis aus ist dann auch die ganz analoge Gewohnheit zu verstehen, die Behandlung von Kultursystemen in einem noch vorbiologisch-naturalistischen Sinne als naturgeschichtlich zu bezeichnen.

In vieler Hinsicht ist dieser Sprachgebrauch bei genauerem Zusehen harmloser, als es zunächst scheinen mag. Die Blickwendung des 19. Jahrhunderts auf Wirkliches und nur Wirkliches beginnt. Vorerst aber erreicht sie erst ein objektiv-idealistisches Stadium. Die Wirklichkeit ist noch werthaft. Ja, genauer, der Blick ist noch gar nicht auf Wirkliches als solches gerichtet, „in" welchem Werte verwirklicht sind (was ja idealistischer formuliert ist, als wenn man sagt: die Werte hafteten „an" ihr), sondern der Blick ist noch unentwegt auf die Wertwelt als solche gerichtet, nur wird diese nunmehr betrachtet in ihrer Verwirklichungsform als Kulturorganismus. Weder ist die Wendung auf bloß Wirkliches vollendet noch die schroffe Trennung von Wert und Wirklichkeit durch den Neukantianismus vollzogen, noch die typisch subjektivistische Verlegung des „objektiven Geistes" ins Psychologische.

Was heute als „objektiver Geist" neu entdeckt wird, ist damals der zentrale Gegenstand der Philosophie bereits gewesen. Nichts das psychologische Sprechen, sondern die Sprache, nicht der isolierte juristische Sinnzusammenhang und nicht die reinpsychologische Verankerung eines Staatsgebildes in den Köpfen der Individuen,

über welche dasselbe Macht hat und in denen es angeblich allein existiert, sondern die objektiven Staatsgebilde selbst sind das eigentliche Ziel dieser morphologischen Einstellung.

Es handelt sich dabei primär und vor allen analogisierenden Mißbräuchen um eine bestimmte Einstellung: Staaten, Rechtszustände, Sprachen, Kunststile wie große sich wandelnde Körper zu betrachten und auf ihre „Natur" und deren Gesetzlichkeiten hin zu untersuchen. In diesem Sinne werden „Naturgeschichten" des Staates, des Rechts, der Sprache usw. geschrieben.

IV. Ein in derselben Zeit aufkommendes Verfahren, die Geschichten einzelner Kultursysteme ihrerseits wieder geschichtsphilosophisch zu betrachten, z. B. als Philosophie der Philosophiegeschichte oder Philosophie der Rechtsgeschichte (Trendelenburg) oder Kunstgeschichte, ist den angeführten verwandt.

V. Der Organismus eines Kultursystems ist in dieser Epoche oft unter dem Bilde der Anatomie analysiert worden, wie denn das Muster der vergleichenden Anatomie Cuviers und Goethes von stärkstem Einfluß auf die Entwicklung der vergleichenden Methoden in den Geisteswissenschaften gewesen ist. Wo diese anatomische Betrachtungsweise angesichts der historischen Beweglichkeit der geistigen Welt als bloß statisch empfunden wurde, trat neben sie das methodologische Postulat einer Physiologie der Kultursysteme. Auch dieser Terminus tritt zunächst nicht in biologistischer, sondern ganz idealistischer Bedeutung auf.

Da Monographien fehlen, stelle ich einiges Material zur Geschichte dieser Termini zusammen und verweise auch wieder auf das Register meiner Einleitung in die Geisteswissenschaften. Da die besprochenen Termini zum Teil in den Schriften und Büchertiteln derselben Autoren auftauchen, zum Teil synonym gebraucht werden, lassen sich die einzelnen Rubriken schwer reinlich voneinander trennen.

Übernommen wurden die Termini Organismus und organisch den Systemen der idealistischen Philosophie. In erster Linie der Kritik der Urteilskraft. Von hier wandert der Terminus zu Fichte, Schelling, Hegel. Über die erste Anwendung auf den Staat bei Schelling vgl. W. Metzger, Gesellschaft, Recht und Staats in der Ethik des deutschen Idealismus (1917), S. 246.

Von da wandert er zu den Romantikern. Seine Rolle in Adam Müllers Elementen der Staatskunst ist von Seite zu Seite dieses Werkes zu studieren. Aus Friedrich Schlegels Studium der griechischen Poesie (1797) zitiere ich Minor I, 146: „Die griechische Poesie enthält für alle ursprünglichen Geschmacks- und Kunstbegriffe eine vollständige Sammlung von Beispielen, welche so überraschend zweckmäßig für das theoretische System sind, als hätte sich die bildende Natur gleichsam herabgelassen, den Wünschen des nach Erkenntnis strebenden Verstandes zuvorzukommen. In ihr ist der ganze Kreislauf der organischen Entwicklung der Kunst abgeschlossen und vollendet ... Sie ist eine ewige Naturgeschichte des Geschmacks und der Kunst." Über den romantischen Entwicklungsgedanken im allgemeinen vgl. Poetzsch, Studien zur frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung 1907, S. 96ff.

Den Klassikern und Romantikern folgen zahlreiche philosophische Epigonen: Burdach, Organismus menschlicher Wissenschaft und Kunst 1809; Joseph Hillebrand, Der Organismus der philosophischen Idee in wissenschaftlicher und geschichtlicher Hinsicht 1842; Ferdinand Müller, Über den Organismus und den Entwicklungsgang der politischen Idee im Altertum 1839; H. Ahrens, Die organische Staatslehre auf philosophisch-anthropologischer Grundlage; derselbe, Juristische Enzyklo-

pädie oder organische Darstellung der Rechts- und Staatswissenschaft auf Grundlage einer ethischen Rechtsphilosophie 1855.

Desgleichen begegnet der Terminus auf Schritt und Tritt bei Ahrens' Meister K. C. F. Krause und den meisten jüngeren spekulativen Staatsphilosophen dieser Generation, wie F. I. Stahl, L. v. Stein usw. Dann erneuert der einflußreiche Ad. Trendelenburg auf aristotelischer Grundlage eine „organische Methode“:

K. F. Beckers „Organismus der Sprache“ behandelt dieselbe vornehmlich unter logischen Gesichtspunkten.

Wenn aber Welcker von „Organismus der Sage“ spricht oder Moriz Haupt in jungen Jahren dem damals besonders beliebten Thema des „Epos“ „nach Naturforscherweise“ nachging (vgl. Chr. Belger, M. Haupt als akademischer Lehrer 1879, S. 163ff.), so hängt diese Behandlungsweise der Poetik unmittelbar zusammen mit der oben erwähnten Betrachtung der Sprachen als geistiger Körper, Lebewesen und Individuen, eine Betrachtungsweise, welche den Philologen bis in die jüngste Zeit hinein so geläufig war, daß polemische Auseinandersetzungen mit ihr sich allenthalben finden. Eine besonders interessante Auseinandersetzung findet sich in B. Delbrücks Einleitung in das Studium der indogermanischen Sprachen, S. 65ff.

Nun hat ja diese organische Betrachtung auch den Weg geebnet zu dem nunmehr wirklich naturalistischen Behandlungsweisen des sprachlichen Lebens, etwa in A. Schleichers „Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft“ (1863), aber wenn anderseits auch Max Müller die Sprachwissenschaft als Naturwissenschaft bezeichnet, so hat eben dieser Terminus hier wiederum eine vornaturalistische Bedeutung, wie denn auch A. Schleichers Naturalismus und Darwinismus nicht in die Tiefe ging.

Als lehrreiches Analogon zu dem erwähnten wissenschaftsgeschichtlichen Kapitel Delbrücks ist die vortreffliche Charakteristik Gerbers und Jherings in E. Landsbergs Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, 3. Abt., 2. Halbbd., Text S. 778ff., heranzuziehen.

Wenn nach Wilhelm Scherer, Kl. Schriften I, 91f., der Philologe Benecke Grimms Grammatik eine „Naturgeschichte der deutschen Sprache“ nennt und von einer vergleichenden Anatomie der Sprachen spricht, so ist das erst recht im alten Stil gemeint.

Die Anwendung des Terminus Naturgeschichte auf die Geschichte geistigen Lebens findet sich übrigens schon bei Hegel. Und im Rahmen seiner objektiv idealistischen Weltanschauung notwendig im anderen Sinne, als wenn David Hume eine „natürliche Geschichte der Religion“ schreibt. Nach Hegel: H. Leo, Naturgeschichte des Staates 1833. Auch L. A. Warnkönig bezeichnet seine Rechtsphilosophie von 1839 als „Naturlehre des Rechts“. Freilich schreibt er sie in anthropologischer, d. h. psychologischer Auffassung. Aber die gemeinsame Einstellung der hier geschilderten Versuche gilt doch auch für F. E. Benekes ebenfalls psychologistische „Grundlegung zu einer Physik der Sitten“ (1822); Constantin Frantz, Vorschule zur Physiologie der Staaten 1857. Dort Kapitel IX, S. 314: „Von der Aufgabe und Methode der politischen Physiologie“; S. 321: „Die Physiologie ist die Wissenschaft, welche die Natur oder Physis des Staates untersucht.“

Derselbe: „Die Naturlehre des Staates als Grundlage aller Staatswissenschaft“ 1870. Dort wird natürlich auch Comte zitiert. Dennoch sind beide Schriften besonders wichtig zur Erkenntnis eines vorpositivistischen Stadiums der deutschen Soziologie.

W. Roscher: „Die Naturlehre der Monarchie und Aristokratie“ in Schmidts Zeitschrift für allgemeine Geschichte 1847—48. Derselbe behält diese Einstellung bis in sein hohes Alter bei wie seine „Politik, geschichtliche Naturlehre der Monarchie, Aristokratie und Demokratie“ 1892 bekundet. Vgl. dazu Otto Hintze, Roschers politische Entwicklungstheorie, Schmollers Jahrbuch 1897 und Historische und politische Aufsätze IV, 35ff. W. H. Riehl, Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Sozialpolitik 1858. Victors Hehn, Gedanken über Goethe, 3. Kap.: „Naturformen des Menschenlebens“ (1883 vgl. Schiemann, Hehn, S. 343). Bogumil

Goltz, Zur Naturgeschichte und Charakteristik der Frauen 1853. Lotzes Mikrokosmos hat den Untertitel: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit mit freilich stark naturalistisch-anthropologischer Grundbedeutung.

Die Termini Anatomie und Physiologie des Staates usw. finden sich schließlich bei einer großen Anzahl der bereits genannten Autoren. Ausgezeichnetes zur Sache steht in den §§ 3 und 4 der methodologischen Einleitung zu Jherings Geist des Römischen Rechts. Von Anatomie des Staates sprechen bereits Adam Müllers Elemente auf den ersten Seiten.

Auch Wilhelm Arnold, dessen Monographie über Kultur und Rechtsleben von 1865 noch immer methodologisch bedeutsam ist, bezeichnet seine Schriften nach E. Landsberg, a. a. O., S. 761, als physiologische Beiträge. Denselben Terminus gebraucht Gervinus in seiner Anzeige der Dahlmannschen Politik, Kl. historische Schriften, Neue Ausgabe 1839, S. 596, und schließlich handelt der § 29 von Roschers Grundlagen der Nationalökonomie von der physiologischen Methode. Constantin Frantz ist bereits erwähnt.

VI. Seit wenigen Jahren erfahren diese „Einstellungen" eine Renaissance in einer selbst wieder weit verzweigten Art der Geschichts- und Menschheitsbetrachtung, welche man als morphologisch bezeichnen kann.

Dieselbe knüpft in ihren Grundbegriffen historisch häufig erst an die Lebensbegriffe Nietzsches und Diltheys an, oder gar die verdünntere und mit Bergsonschen Begriffen verbrämte Form dieser Lebensbegriffe bei Simmel. Sie hängt aber aus der Logik des objektiv-idealistischen Ansatzes heraus sachlich notwendig mit den älteren geisteswissenschaftlichen Positionen zusammen.

Die Grundbestimmungen sind deshalb im Abschnitt über den objektiven Idealismus bereits gegeben, des näheren sind sie objektivistisch.

Auch die Morphologik ist — ob sie sich organologisch, typologisch, physiognomisch oder sonstwie nennt — eine Logik des Ganzen. Ob dasselbe Gott, Kosmos, Substanz, Sein, Wesen, Seele, Leben, Geist, Stil, Typus, Mitte, Haltung, Gesinnung, Ethos heißt, dies Ganze wird weder von transzendenten Ausgangspunkten her deduziert, konstruiert und beurteilt, noch aus ihm ebenso transzendenten Kräften her kausal abgeleitet und erklärt. Seine Kräfte wie seine Werte sind ihm immanent. Es ist qualitativ, nicht quantifizierbar, summierbar, kein Aggregat. Es ist nicht zu machen oder zu erfinden. Abzuleiten ist es als Ganzes nur aus einem umfaßenderen Ganzen. Hat es selbst letzte Ganzheit, so sind seine Teile nur am Ganzen, seine Erscheinungen nur am Ganzen, seine Prozesse nur am Ganzen zu verstehen. Dagegen bietet es einen gewissen Spielraum für genetische und irrationale Bestimmungen. Auch der Keim, die Anlage, der Urgrund ist noch eine Totalität. Im Werden bewahrt sich dieselbe ihre Mitte. An die Stelle des Kausalzusammenhangs tritt ein Ausdrucksverhältnis der Erscheinung zum Ganzen. Dasselbe stellt sich dar, offenbart sich, manifestiert sich, dokumentiert sich, reflektiert sich; es hat in der Erscheinung sein Symbol, seinen Träger, Vollstrecker, seinen Sitz, seinen Beauftragten,

es lebt in der Gestalt, wirkt in der Wertkraft. In seiner Irrationalität wird es in erster Linie in den organischen Gebilden der Gemeinschaft, den unbewußt gestalteten Kräften des Mythus, der Kunst und Religion aufgesucht.

Die Front gegen jeden idealistischen Dualismus wie gegen jeden mechanistischen Naturalismus ist ein deutliches Kennzeichen.

Zu besonders scharfsinnigem Ausdruck ist diese Gegnerschaft in Erich v. Kahlers Kampfschrift gegen Max Weber, Der Beruf der Wissenschaft (1920) gekommen.

3. DIE VERGLEICHENDE METHODE.

In diesem Rahmen müssen auch die vergleichenden Methoden behandelt werden: in ihrer Vereinigung mit dem entwicklungsgeschichtlichen stellen sie den wissenschaftlich einflußreichsten Beitrag des objektiven Idealismus nach Hegel zur Methodologie der Geisteswissenschaften dar und geben Anlaß, auf die besondere logische Struktur eines „organologischen" oder „morphologischen" Denkens überhaupt einen Blick zu werfen.

Im Bunde mit den entwicklungsgeschichtlichen und später in Konkurrenz mit den psychologischen Methoden sind die vergleichenden im 19. Jahrhundert mehr als einmal als die maßgebenden Methoden der Geisteswissenschaften gefeiert worden. So von Ad. Harnack 1907: „Im 19. Jahrhundert ist die vergleichende Methode geradezu zur Herrscherin in der Wissenschaft geworden. Vergleichende Sprach-, Religions-, Rechts- und Verfassungswissenschaft usw. sind an die Spitze getreten und keine einzige Disziplin vermag sich dieser Methode zu entziehen"[1]).

In einer Auseinandersetzung mit der naturalistischen Kulturgeschichtschreibung aus dem Jahre 1876 lesen wir bei dem Juristen Ernst Zitelmann: „In raschem Siegeslauf hat die vergleichende Methode ein Gebiet des Erkennens nach dem anderen ihrer Herrschaft unterworfen und mit wie herrlichem Erfolg." Es werde die Zeit kommen, „da niemand über die Probleme der Rechtsphilosophie zu urteilen versuchen werde, der nicht vergleichende Rechtswissenschaft getrieben"[2]).

In den gesammelten Rechtsphilosophischen Abhandlungen Felix Dahns[3]) fordert ein Aufsatz „Über das Verhältnis der Rechtsphilosophie zur Philosophie und Rechtswissenschaft" aus dem Jahre 1855 „Vergleichende Rechtsgeschichte" als „Vorbedingung der Rechtsphilosophie" (S. 55). In einer Kritik von Posts „Die Anfänge des Staats- und Rechtslebens. Ein Beitrag zu einer allgemeinen vergleichenden Staats- und Rechtsgeschichte 1878" schreibt Dahn „seit 20 Jahren trägt Referent Rechtsphilosophie vor und ebensolange weist er darauf hin, daß auf vergleichender Rechtsforschung eine wissenschaftliche Rechtsphilosophie gebaut werden kann" (S. 288). Ebenda, S. 291, „Die Rechtsvergleichung als Grundlage der Rechtsphilosophie."

Nach Below, „Probleme der Wirtschaftsgeschichte" (120, S. 4) erklärt Lamprecht im Lit. Zentralblatt 1900, Spalte 172, „die Vergleichung für das größte Hilfsmittel geisteswissenschaftlicher Forschung".

[1]) Aus Wissenschaft und Leben I, 6.

[2]) E. Zitelmann, Der Materialismus in der Geschichtschreibung, Preuß. Jahrb. 1876, S. 177 ff.

[3]) Bausteine IV, 1.

Einen bedeutsamen Beitrag zugleich zur Aufklärung der Genese vergleichender Methoden liefert ein Satz aus Diltheys Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften I, 25f.

„Mit diesem großen Blick der historischen Schule verband sich dann ein methodischer Fortschritt von der höchsten Bedeutung. Von der aristotelischen Schule ab hatte die Ausbildung der vergleichenden Methoden in der Biologie der Pflanzen und Tiere den Ausgangspunkt für deren Anwendung in den Geisteswissenschaften gebildet. Durch diese Methode war die antike politische Wissenschaft zur höchst entwickelten Disziplin der Geisteswissenschaften im Altertum erhoben worden. Indem nun die historische Schule die Ableitung der allgemeinen Wahrheiten in den Geisteswissenschaften durch abstraktes konstruktives Denken verwarf, wurde für sie die vergleichende Methode das einzige Verfahren, zu Wahrheiten von größerer Allgemeinheit aufzusteigen. Sie wandte dies Verfahren auf Sprache, Mythos, nationale Epik an, und die Vergleichung des römischen mit dem germanischen Recht, dessen Wissenschaft eben damals emporblühte, wurde der Ausgangspunkt für die Ausbildung derselben Methode auch auf dem Rechtsgebiet. Auch hier besteht ein interessantes Verhältnis zu dem damaligen Zustand der Biologie. Cuvier ging von einem Begriff der Kombination der Teile in einem tierischen Typus aus, welcher gestattete, aus den Resten untergegangener Tiere den Bau derselben zu rekonstruieren. Ein ähnliches Verfahren übte Niebuhr, und Franz Bopp und Jakob Grimm haben die vergleichende Methode ganz im Geist der großen Biologen auf die Sprache angewandt. Das Streben der früheren Jahre Humboldts, in das Innere der Nationen einzudringen, wurde nun endlich mit den Mitteln des vergleichenden Sprachstudiums verwirklicht. An diese Richtung hat sich dann in Frankreich der große Analytiker des Staatslebens, Tocqueville, angeschlossen: im Sinne des Aristoteles hat er Funktionen, Zusammenhang und Entwicklung der politischen Körper verfolgt. Eine einzige, ich möchte sagen morphologische Betrachtungsweise geht durch all diese Generalisationen hindurch und führte zu Begriffen von neuer Tiefe. Die allgemeinen Wahrheiten bilden nach diesem Standpunkt nicht die Grundlage der Geisteswissenschaften, sondern ihr letztes Ergebnis“ (Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften I, S. 25—26).

Da eine zusammenhängende Geschichte der vergleichenden Methode nie geschrieben wurde, stelle ich unter dankbarer Benutzung der Fachliteraturen einige für die Erkenntnis der prinzipiellen Zusammenhänge wichtige Hauptdaten zusammen. Mögen dieselben einer eingehenden Darstellung zur Vorarbeit dienen.

Das vergleichende Heranziehen von Analogien läßt sich im religionswissenschaftlichen, sprachwissenschaftlichen, historischen Schrifttum bis in die Blütezeit der humanistischen Religionsgespräche zurück verfolgen.

Im 18. Jahrhundert finden sich Anfänge einer der Vergleichung deutlich gewidmeten Literatur. Spranger[1]) zitierte kürzlich das Werk des Jesuiten Lafitau: Moeurs des sauvages ameriquains comparées aux moeurs des premiers temps von 1724. A. Gunkel[2]) führt vom Beginn des 19. Jahrhunderts mehrere religionsvergleichende Schriften an, von denen nur G. Ph. Chr. Kaiser, Biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus nach der grammatisch-historischen Interpretationsmethode und nach einer freimütigen Stellung in die kritisch-vergleichende Universalgeschichte der Religionen und in die universale Religion 1813, genannt sei.

---

[1]) E. Spranger, Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls. Sitzungsberichte der Berl. Akad. 1926.

[2]) Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments. 1923.

Aber erst das 19. Jahrhundert bildet insbesondere im Zusammenhang mit dem vordringenden Entwicklungsgedanken Schulen der vergleichenden Geisteswissenschaften aus, welchen sich die vergleichende Erdkunde K. Ritters zugesellt. Am vollkommensten in der Sprachwissenschaft, am populärsten in der Mythologie, in den übrigen Geisteswissenschaften in sehr verschiedenem Entwicklungstempo, aber immer untereinander zusammenhängend.

1. Die vergleichende Sprachwissenschaft ist nach methodischen Anregungen der beiden Schlegel und nach dem Vorgange Wilhelm v. Humboldts (dessen Monographie über die Basken 1812 erschien), begründet durch Franz Bopps Schriftchen „Über das Konjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache" (1816). J. Jolly macht in seiner deutschen Ausgabe von W. D. Whitneys Sprachwissenschaft (s. 3.) seine Bedeutung sehr anschaulich, indem er das „kleine Büchlein" mit dem 1817 vierbändigen Hauptwerk Adelungs, dem „Mithridates", vergleicht, das in einem ungeheuren Chaos von Sprachproben aus beinahe 500 Sprachen eine „allgemeine Sprachenkunde" entwickelt, welche durch die Ignorierung zweier inzwischen eingetretener und von Bopp genial ausgewerteter Ereignisse sofort Makulatur wird: die Entdeckung des Sanskrit und die Aufdeckung des indogermanischen Sprachstammes. Jakob Grimm macht die Resultate Bopps in der deutschen Grammatik (1819) für die Germanistik fruchtbarer und stellt neben die vergleichende Grammatik die historische. Bopp zieht 1830 ff. in seiner vergleichenden Grammatik die ersten Grundzüge des neuen Gebäudes. Wilhelm v. Humboldt baut sie in seine große Sprachphilosophie ein (1836). A. F. Pott, der Begründer der vergleichenden Lautlehre, und August Schleicher (Kompendium der vergleichenden Grammatik der indog. Sprachen 1861) führen die Boppschen Forschungen fort. Georg Curtius führt sie in die klassische Altertumswissenschaft ein. H. Steinthal bereichert sie durch psychologische Methoden. Seit den 80er Jahren werden ihre Methoden durch die Junggrammatiker fortgebildet.

In einem zweiten Anlauf sprengt sie den klassischen Rahmen der Altertumswissenschaft und lehrt dieselbe „von der klassischen Zeit aus" vorwärts und rückwärts zu schauen. Sie entdeckt die antiken Dialekte und baut die Syntax der klassischen Sprachen nach allgemeinen sprachwissenschaftlichen Prinzipien aus.

Über die programmatische Vorarbeit der Schlegels belehrt uns Scherers Grimm. In einer Rezension von A. F. Bernhardis Identitäts-philosophischer Sprachlehre schreibt August Wilhelm 1803: „Bei den Meistern des Stils ist das Gefühl für die Individualität ihrer Sprache sehr rege, allein von Grammatikern ist bis jetzt für die Charakteristik wenig geleistet worden. Die vergleichende Grammatik, eine Zusammenstellung der Sprachen nach ihren gemeinschaftlichen und unterscheidenden Zügen würde dazu ungemein behilflich sein. So müßte man das Griechische und Lateinische; die Sprachen deutschen Stammes, das Deutsche, Dänische, Schwedische und Holländische; die neulateinischen mit deutschen und anderen Einmischungen; das Provenzalische, Französische, Italienische, Spanische, Portugiesische; dann das in der Mitte liegende Englische; endlich wieder alle zusammen als eine gemeinsame Sprachfamilie nach grammatischen Übereinstimmungen und Abweichungen und deren inneren Zusammenhang vergleichen. Ebenso die orientalischen zuerst unter sich, hernach mit den okzidentalischen. Leichter ist es zwar, diesen Plan zu entwerfen, als ihn auszuführen; doch würde solchergestalt die Philologie immer mehr zur Kunst werden und auch die Ausbildung der lebenden Sprachen kunstgemäßer fortschreiten können[1])."

[1]) Sämtl. Werke 12, 152. Zitiert nach Wilhelm Scherer, Jakob Grimm, 2. Aufl., 1885, S. 349. Neudruck 1921, S. 285.

Besonders instruktiv aber sind die Ausführungen Scherers über Friedrich Schlegel. „... Friedrich Schlegel schrieb 1808, indem er von der Verwandtschaft der arischen Sprachen redete, die verschiedenen dafür oder dawider sprechenden Gründe erwog und auf ein entscheidendes Moment hinwies, welches die ganze Sache zur Gewißheit erhebe: ‚Jener entscheidende Punkt aber, der hier alles aufhellen wird, ist die innere Struktur der Sprachen oder die vergleichende Grammatik, welche uns ganz neue Aufschlüsse über die Genealogie der Sprachen auf ähnliche Weise geben wird, wie die vergleichende Anatomie über die höhere Naturgeschichte Licht verbreitet hat.' Und Jakob Grimm schrieb 1829: ‚Wird man sparsamer und fester die Verhältnisse der einzelnen Sprachen ergründen und stufenweise zu allgemeineren Vergleichungen fortschreiten, so ist zu erwarten, daß bei der großen Menge unserer Forschungen offener Materialien einmal Entdeckungen zustande gebracht werden können, neben denen an Sicherheit, Neuheit und Reiz etwa nur die der vergleichenden Anatomie in der Naturgeschichte stehen.'

Die vergleichende Anatomie ward in Paris durch Georges Cuvier um die Scheide des 18. und 19. Jahrhunderts zu einer ungeahnten Vollkommenheit geführt, um eben die Zeit, wo Paris die Augen der ganzen Welt auf sich zog und wo auch Friedrich Schlegel sich in Paris aufhielt. Was er auf dem Gebiete der Naturwissenschaft mit Augen sah, das wünschte er auf die Sprachwissenschaft übertragen, und den Begriff einer ‚vergleichenden Grammatik', den, soviel wir wissen, er zuerst aufstellte, hat er nach dem Muster der ‚vergleichenden Anatomie' geprägt.

Wir sahen im 8. und 13. Kapitel, wie Grimm erst durch Bopp und wie Bopp dann wieder durch Grimm gefördert und wie so eine wirkliche vergleichende Grammatik in dem engeren germanischen und in dem weiteren arischen Gebiete begründet wurde. Wir sahen, wie Grimm die Lautgesetze entdeckte, auf welche dann Bopp und Pott die Wortvergleichung der arischen Sprachen stützten.

Die vergleichende Methode blieb aber bei Grimm nicht auf die Sprache beschränkt. Vergleichung aller germanischen Völker auf jedem Lebensgebiete war der Kunstgriff, wenn man es so nennen darf, den er durchgängig anwandte. Vergleichung öffentlicher Einrichtungen überlieferter Satzungen, symbolischer Handlungen bei allen Germanen waltet in den Rechtsaltertümern. Vergleichung der skandinavischen Mythologie mit den Resten des sonstigen germanischen Heidentums war die Seele der Mythologie. Der Stil der ursprünglichen Poesie ergab sich, wie die Edition von ‚Andreas' und ‚Elene' zeigte, aus der Vergleichung der angelsächsischen und nordischen alliterierenden Gedichte, wozu der altsächsiche Heliand und die wenigen althochdeutschen Trümmer hinzutraten. Im deutschen Wörterbuche war es selbstverständlich, daß die ursprünglichen Bedeutungen, die an der Spitze stehen mußten, durch die ältere deutsche Sprache und innerhalb dieser durch weitere Vergleichung ermittelt wurden. Vergleichung bildet so die Grundlage der geschichtlichen Betrachtung. ..."[1])

2. Von der Sprachwissenschaft wanderte die vergleichende Methode zur Mythologie und Religionswissenschaft hinüber. Ihr Begründer ist Jakob Grimm. An die Stelle wilder Etymologien werden die von ihm entdeckten Sprachgesetze philologische Grundlage der Mythenforschung. So wird allerdings auch die krisenhafte Geschichte derselben mit der krisenhaften Entwicklung der Etymologie verknüpft.

Man kann in der Geschichte der mythologischen Forschung deutlich einige Etappen unterscheiden. Am Anfang steht Jakob Grimm. Die zweite Etappe bezeichnet Max Müller. Wie die Entwicklung der vergleichenden Sprachwissenschaft mit der Entdeckung des Sanskrit zusammenhängt, so die der vergleichenden Religionswissenschaft mit dem Bekanntwerden des Rigveda. Hier glaubte man die Anfänge der Religionsbildung greifen zu können. Hier suchte man den Schlüssel zu den Mythen aller indogermanischen Völker.

[1]) W. Scherer a. a. O., S. 326 f. bzw. Neudruck S. 266 f.

Grundlegend für Müllers Methode war sein Essai über „Vergleichende Mythologie" (Essais 1856). Die dritte Etappe bezeichnet „Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks" von Ad. Kuhn, dem „zweiten Begründer der vergleichenden Mythologie". Durch ihn wird dieselbe aufs neue eng mit der vergleichenden Sprachforschung verknüpft, die damals ihre erste Krise durchmachte.

Daneben tritt ein neuer Faktor in die Entwicklung: der Einfluß der Volkskunde. Otfried Müller verglich in den Prolegomena 1825 die antiken Mythen noch nicht mit denen anderer Völker, denn Bopps vergleichende Grammatik erschien erst im Lauf der dreißiger Jahre. Aber er ging auf die griechische Volkssage zurück. Hier wirkte das Vorbild Grimms. Neben ihm ward W. Schwartz, „Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum" 1849 der Lehrer der sog. „niederen Mythologie", einer der Begründer der anthropologischen Mythenforschungen. Und mit Mannhardts German. Mythol. 1858 vollzieht sich die Erweiterung des volkskundlichen Horizontes von Sage und Märchen auf Sitte und Brauch. Otto Jahn, „Der Aberglaube des bösen Blicks", erschien 1854.

Schließlich tritt zur Volkskunde die Völkerkunde und Anthropologie. Und mit ihr ein Einschlag des englischen Positivismus. Beide Wissenschaften verschmelzen zur Folkloristik. Das Wort Folklore ist 1846 von Thoms vorgeschlagen worden, und 1878 entsteht die Folklore Society.

Th. Waitz, „Anthropologie der Naturvölker" beginnt 1859 zu erscheinen, ebenso die von M. Lazarus und H. Steinthal begründete Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Der Begründer der neueren Völkerkunde in Deutschland Ad. Bastian entwickelt in diesen Jahren seinen „Elementargedanken", der „Mensch in der Geschichte" 1860, „Das Beständige in den Menschenrassen" 1868, Beiträge zur vergleichenden Mythologie 1868.

E. B. Tylor, „Researches into the early history of mankind" 1865, deutsch 1867, Primitive culture 1871, deutsch als: Anfänge der Kultur 1871. Lubbock, Prehistoric Times 1865, deutsch 1872; The Origine of civilisation 1870, deutsch 1875. Andrew Lang, Custom and Mythe, 1884.

In den Forschungen Hermann Useners, Erwin Rohdes und Albrecht Dieterichs einerseits, Wundts Völkerpsychologie anderseits findet diese Bewegung ihren Abschluß.

Vgl. dazu insbesondere O. Gruppe, Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte 1921 und Art. Religionsgeschichte und religionsgeschichtliche Schule in „Religion in Geschichte und Gegenwart" IV. Dazu die ausgezeichnete Eingruppierung des großen mythologischen Sondergängers J. J. Bachofen in die allgemeine geistesgeschichtliche Entwicklung in A. Baeumlers Einleitung zu M. Schröters Bachofenausgabe „Der Mythus von Orient und Okzident. Eine Metaphysik der alten Welt" 1926.

3. Daneben entwickelt sich von ganz ähnlichen Faktoren gespeist eine vergleichende Rechtswissenschaft. „Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung" von Ed. Gans 1823 gehört noch einer älteren Phase an. Der Satz von Thibaut, den Gans seinem Werke vorausschickte und an dem schon Savigny Anstoß nahm: „Zehn geistvolle Vorlesungen über die Rechtsverfassung der Perser und Chinesen würden in unsern Studierenden mehr wahren juristischen Sinn wecken als hundert über die jämmerlichen Pfuschereien, denen die Intestaterbfolge von Augustus bis Justinianus unterlag", blieb allerdings weiter und eigentlich für alle Fächer das Schiboleth der Freunde und Gegner der vergleichenden Methode. Er verstieß ebenso gegen die philologisch-historische Gesinnung wie gegen die klassisch-philologische.

Dennoch kam die vergleichende Methode auch den humanistischen Verächtern des außermediterraneischen Kulturkreises zugute, indem sie half, in den 70er Jahren die Scheidewand zwischen griechischem und römischem Recht niederzulegen.

---

[1]) Zivilistische Abhandlungen S. 433. Vgl. dazu Savigny, „Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft", Neudruck 1892, S. 102.

1878 erhielt die vergleichende Rechtswissenschaft ihre eigene Zeitschrift, herausgegeben von Franz Bernhöft, Georg Cohn und später J. Kohler. Dieselbe stellte ihr die Aufgabe zu lehren: „wie Völker gemeinsamer Abstammung die überkommenen Rechtsbegriffe selbständig ausarbeiten, wie ein Volk die Institute eines andern übernimmt und seinen eigenen Anschauungen gemäß umformt, wie endlich auch ohne jede tatsächliche Verbindung die Rechtssysteme verschiedener Nationen sich nach gemeinsamen Entwicklungsgesetzen fortbilden[1])."

Das entsprach genau den Programmen der vergleichenden Sprach- und Religionswissenschaft, und ebenfalls wie dort trat das ethnologische Moment dazu, das von nun ab ein Hauptthema der vergleichenden Rechtswissenschaft geblieben ist.

4. Es liegt in der Natur der Sache, daß auf diesem ethnologischen und vorgeschichtlichen Felde vergleichende Rechts-, Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte sich eng berührten. Zwei meisterhafte Essais unterrichten über deren Schicksale: Hermann Useners Vortrag über vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte (1893)[2]) und die vernichtende Kritik, die Georg v. Below unter dem Titel: „Das kurze Leben einer vielgenannten Theorie (1903) neuerdings seinen „Problemen der Wirtschaftsgeschichte" (1920)[3]) vorausgeschickt hat. Hier lernen wir zugleich die Grenzen des Vergleichens kennen.

Der Belowsche Aufsatz verfolgt zunächst den glänzenden Aufstieg der vergleichenden Lehre vom Ureigentum. Georg Hanssen hatte in Arbeiten der 60er Jahre seine Auffassung des Agrarwesens der deutschen Vorzeit ganz wesentlich durch die Analogie späterer dänischer Verhältnisse erhärtet.

1844 zog H. v. Sybels „Entstehung des deutschen Königtums" Schilderung afghanischer, hochschottischer und anderer fremdvölkischer Verhältnisse energisch heran.

Nicht minder bezog sich G. L. v. Maurer in der Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, Dorf- und Stadtverfassung vielfach auf slawische, albanesische, ungarische, asiatische, afrikanische, amerikanische Zustände.

Dann schien Georg Hanssen im Jahre 63 eine Entdeckung zu glücken, in „Gehöferschaften im Regierungsbezirk Trier" glaubte er Reste des deutschen Urzustandes zu finden: Gemeineigentum am Ackerland.

Roscher, der schon 1858 die „Landwirtschaft der ältesten Deutschen" durch sibirische Verhältnisse erläutert hatte, griff in den vielen Auflagen seiner Nationalökonomie des Ackerbaus 1859 ff. die Hanssensche Hypothese auf und verstärkte sie durch immer neu gefundene Analogien. Dabei schenkte er besondere Rücksicht dem russischen „Mir", eine Feldgemeinschaft der russischen Bauern, die von Haxthausen in seinen Studien 1847—1852 entdeckt hatte. 1872 vermehrte der Engländer Harry Main diese Analogien sehr wesentlich durch indische Beispiele. Am Fuße des Himalaya und an den Ufern des Ganges glaubt er Einrichtungen wiederzufinden, die ihm denen des alten Germanien ähnlich zu sein schienen. In einem zweiten Werk „lectures on the early History of Institutions" 1875 spricht er vom Kollektiveigentum aller Vorzeit als einem gesicherten wissenschaftlichen Resultat.

Dasselbe Ergebnis hatte schon 1874 der Belgier E. de Laveleye in seinem Buch: De la propriété et de ses formes primitives, das der Leipziger Nationalökonom Karl Bücher in mehreren deutschen Auflagen, als das Ureigentum weiter ausgestaltete, 1879 ff. verkündet. „Wenn man ... diese Einrichtung unter allen Himmelsstrichen und allen Rassen wiederfindet, so kann man darin eine notwendige Entwicklungsphase der Gesellschaft und eine Art von Universalgesetz erblicken, welches in der Bewegung der Grundeigentumsformen vorwaltet."

---

[1]) I. Bd., S. 36. Zit. nach G. v. Below, „Probleme der Wirtschaftsgesch." S. 3.

[2]) Vorträge und Aufsätze 1907, S. 103 ff.

[3]) Materialreich ergänzt durch „Die vergleichende Methode" (Historische Vierteljahrsschrift 1922/23, S. 129 ff. Beide Arbeiten sind hier dankbar benutzt.

Seitdem wurde die Lehre vom Ureigentum wissenschaftlicher Gemeinbesitz. Brunner spricht von ihr als einem Ergebnis der vergleichenden Rechtswissenschaft 1887. R. Schröder spricht im selben Jahre von den drei Stadien, welche die Entwicklung des Grundeigentums erfahrungsgemäß durchzumachen pflegt und bestärkt wurde diese öffentliche Meinung durch die einflußreichen Forschungen Morgans.

Die vergleichende Methode stand auf der Höhe ihres Erfolges. Nun begann der Abstieg.

Zunächst zeigte J. v. Keusler, daß der russische „Mir" nichts Ursprüngliches, sondern eine neuzeitliche Bildung sei, unter dem Drucke der Leibeigenschaft und der Kopfsteuer seit dem 16. Jahrhundert entstanden.

Die Freunde des Ureigentums gaben sehr langsam nach, heute besteht, nach Below, unter den Gelehrten kein Zweifel, daß der russische „Mir" eine neuzeitliche Bildung ist.

Dasselbe aber wies Lamprecht in den 80er Jahren für die Trierer Gehöferschaften nach, die etwa im 13. Jahrhundert entstanden sind. Nicht minder aber waren dies die ebenfalls als urzeitliches Institutionen verbündeten Hauberggenossenschaften des Kreises Siegen. Und selbst für Asien gelang der analoge Nachweis vielfach.

Der Artikel Feldgemeinschaft von Meitzen im Handbuch der Staatswissenschaften 1892 zeigt die Ureigentumstheorie in vollstem Rückzug. Und selbst die wenigen Beispiele für dasselbe, die Meitzen noch retten zu können glaubte, haben sich seitdem vermindert.

Insbesonders blieb die südslawische Zadruga als letztes Bollwerk. Im Jahre 1900 hat Peisker auch dieses zu Fall gebracht. „Die Entdeckung Peiskers ist für die Geschichte unserer Theorie von abschließender Bedeutung", die Historie hatte über Vergleich und Analogie gesiegt.

Was ihr bleibt, ist die Erhellung quellenkritisch belegter historischer Fakten, der Vergleich ist Mittel, nicht Selbstzweck.

5. Und dennoch hat er gerade in unseren Tagen in erstaunlichem Maße wieder Boden gewonnen. Ein neuerer Nationalökonom Joh. Plenge, dem historischer Sinn durchaus nicht abzusprechen ist, sieht in vergleichender Wirtschaftstheorie, vergleichender Ideengeschichte und vergleichender Weltgeschichtsbetrachtung geradezu das erlösende Wort der modernen Geisteswissenschaften. Und keineswegs nur für die Erkenntnis primitiver Stufen der Menschheit[1]).

Derselbe hat zugleich die Stufenlehren des Aristoteles, Dikäarch, Varro, Adam Smith, Friedrich List, Karl Marx, Bruno Hildebrand, A. Schönberg, Heinrich Schurz in vortrefflichen Auszügen als „Stammformen der vergleichenden Wirtschaftstheorie" zusammengestellt und damit nicht nur ein wertvolles historisches Hilfsmittel zum Studium der vergleichenden Methoden geschaffen (welchem nur noch für die Antike die platonischen Stufenlehren[2]) und das sechste Buch Polybs, für die Neuzeit Macchiavell und für die Gegenwart die Entwicklungslehre Karl Büchers einzufügen wäre), sondern zugleich den ungebrochenen Einfluß dieser antiken Schemen erneut anschaulich gemacht, insbesondere der aristotelischen, an welche Roschers Politik unmittelbar angeknüpft hat. Gedenkt man daneben des zunehmenden Einflusses Friedrich Lists[3]) und der Tatsache, daß der erste lebende Verfassungshistoriker Otto Hintze an einem vorsichtig formulierten Programm der Vergleichung festhält, ebenso wie Hatschek, zieht man zugleich das Ausland heran, Freeman[4]), Kjellen, dann die kulturgeschicht-

[1]) J. Plenge, Die Stammformen der vergleichenden Wirtschaftstheorie (Staatswissenschaftliche Musterbücher I, 1919), Geleitwort.

[2]) Salin, Platon und die griechische Utopie, 1921.

[3]) Derselbe, Zu Methode und Aufgabe der Wirtschaftsgeschichte (Schmollers Jahrbuch, 45. Jahrg., 2. Heft) 1921, und Geschichte der Volkswirtschaftslehre 1923.

[4]) Comparative Politics 1873.

lichen Studien Vedels[1]) und die dort blühende vergleichende Literaturforschung[2]), so kann von einer endgültigen Niederlage der vergleichenden Methode kaum die Rede sein. Die ganze neuerliche Bewegung aber gipfelt in dem nach der Ablehnung, die Lamprecht erfahren hat, fast unerhörtem Erfolge Spenglers und verwandter „Kulturzyklentheorien".

Von ihnen wendet sich der Blick zugleich auf andere Theorien zurück, welche diesen Erfolg vorbereiteten. Erst kürzlich hat Eduard Spranger[3]) wieder die Aufmerksamkeit auf die Genese der geschichtsphilosophischen Denkweise gelenkt, welche Wilamowitz, Dilthey, Eduard Meyer, Rob. Pöhlmann zu größtem historiographischen Einflusse geführt haben. Dieselbe betrachtet die Geschichte der Menschheit nicht mehr wie Kirche, Humanismus und Aufklärung als zusammenhängende Linie, sondern, wie in schärfster Ausprägung Spengler zeigt, als ein Nebeneinander oder Nacheinander geschlossener kultureller Entwicklungsläufe, deren jeder in sich eine Reihe notwendiger Entwicklungsstufen vollendet. Wilamowitz hat schon 1881 von der griechischen Barockzeit gesprochen, 1897 hält er seine Rede über Weltperioden. Dilthey wendet 1883 das Comtesche Drei-Stadiengesetz auf die alten wie auf die neuen Völker an, Eduard Meyer periodisiert 1893 und 1895 die griechische Geschichte in griechisches Altertum, Mittelalter und Neuzeit. 1872 hat Bergks Griechische Literaturgeschichte diese Begriffe bereits vorausgenommen. Aber schon 1835 stellt nach Belows Nachweis Heinrich Leo in seinem Lehrbuch der Universalgeschichte die griechische Geschichte unter den Überschriften: Griechenlands Altertum, Mittelalter, spätere Zeit dar. Auch Welckers Götterlehre[4]) spricht in der Einleitung des 2. Bandes von einem griechischen Mittelalter und in G. G. Gervinus Einleitung in die Geschichte des 19. Jahrhunderts lesen wir verschlungen mit universalhistorischen Anschauungen ganz aristotelisch:

„Die Geschichte der europäischen Staaten christlicher Zeit bildet ein gemeinsames Ganzes, wie im Altertume die Geschichte der Staatengruppe der griechischen Halbinsel und ihrer Pflanzstädte. In beiden Zeiten offenbart sich in dem Verlaufe der inneren Entwicklung der Staaten einerlei Ordnung und ein gleiches Gesetz. Und dieses Gesetz ist dasselbe, das sich wieder ganz im großen in der Geschichte der Menschheit selber beobachten läßt. Von den despotischen Staatsordnungen des Orients zu den aristokratischen, auf Sklaverei und Leibeigenschaft gegründeten Staaten des Altertums und des Mittelalters und von da zu der neueren noch im Gange begriffenen Staatenbildung ist ein regelmäßiger Fortschritt zu gewahren von der geistigen und bürgerlichen Freiheit der einzelnen zu der der mehreren und der vielen. Wo aber die Staaten ihren Lebenslauf ganz vollendet haben, da beobachtet man dann wieder, von dem Höhepunkte dieser aufsteigenden Linie der Entwicklung abwärts, ein Zurückgehen der Bildung, der Freiheit und Macht von den vielen zu den wenigen und einzelnen. Dieses Gesetz ist es, das sich in jedem Teile der Geschichte, in jedem vollkommeneren Einzelstaate vorfindet, und so auch in den zusammengesetzten Gruppen, die wir bezeichnet haben"[5]).

Von kaum zu bezweifelndem Einfluß auf die weitere Entwicklung dieser Gedanken waren aber Ausführungen K. W. Nitzschs von 1882:

„In dem normalen Entwicklungsgange der alten und modernen Völker treten uns drei Perioden entgegen: eine solche des Ackerbaues und der Naturalwirtschaft, eine zweite, in welcher sich neben dem Ackerbau die Interessen des Verkehrs und der Geld-

[1]) Mittelalterliche Kulturideale (Aus Natur und Geisteswelt 1910).

[2]) Vgl. D. Lit. Z. 1914, Nr. 49, Finsler über Chadwick The heroic age und daselbst, 1. Juli 1916, Waser über Drerups Homer.

[3]) Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls. Sitzungber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1926.

[4]) 1857—1863.

[5]) G. G. Gervinus, Einleitung in die Geschichte des 19. Jahrhunderts, 4. Aufl., 1864, S. 13 (1. Aufl. 1852).

wirtschaft erheben, eine dritte, in welcher diese Interessen das Übergewicht über diejenigen der bäuerlichen Kultur gewonnen haben.

In jener ersten Periode steht das geistige Leben wesentlich unter dem Einfluß der religiösen Vorstellungen, die gesellschaftliche Bildung ist eine vorherrschend aristokratische und kriegerische; in der zweiten entwickelt sich neben der religiösen eine intellektuelle, neben der aristokratischen eine städtische, neben der kriegerischen eine industrielle Kultur; in den dritten überwiegt die intellektuelle Bildung mit entschiedener Hinneigung zum Kosmopolitismus und zur Universalmonarchie.

In der deutschen Geschichte kommt dieser natürliche Entwicklungsgang keineswegs so rein und ungestört zur Erscheinung, wie bei anderen Völkern, den Hellenen, Italikern, ja selbst wie bei den Franzosen und Engländern. Es läßt sich dies bei einem Gebiet mit überall geöffneten Landesgrenzen und in der Mitte des europäischen Staatensystems nicht anders erwarten. Kein Land des europäischen Kontinents stand fremden Einflüssen in gleicher Weise offen wie Deutschland; bei keinem war daher der Gang der wirtschaftlichen und damit der politischen Entwicklung so sehr vom Ausland abhängig, wie im kontinentalen Mitteleuropa“[1]).

Wo ist der Ursprung dieser Kulturzyklentheorien zu suchen? Uralte Mythen vom Weltenjahr nehmen sie voraus, auch der Vergleich historischer Verläufe ist schon antik. Die antike Lehre vom Kreislauf der Verfassungen haben wir schon erwähnt. Die klassische Darstellung der Kulturzyklentheorie findet Spranger bei Giambattista Vico[2]). Alle Völker durchlaufen nach ewigen Gesetzen ein Zeitalter der Götter, der Heroen, der Menschen. Aber Vico bleibt vergessen. Der Schotte A. Ferguson entwirft 1766 eine erste anthropologische Kulturstufenlehre und wirkt mit ihr auch auf Deutschland. Aber auch bei uns sind Keime einer Kreislauflehre zu entdecken. Bei Herder, bei Hegel, in Goethes „Geistesepochen“, in Friedrich Schlegels Auffassung der griechischen Literaturgeschichte, als Kreislauf einer organischen Entwicklung, in Schellings Weltaltern und mehrfach in dessen Nachfolge, so in Ernst von Lasaulxs „Neuem Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen begründeten Philosophie der Geschichte“ (1856), an den Jakob Burckhardts „Weltgeschichtliche Betrachtungen“ neu erinnert haben. Die moderne Kulturzyklentheorie ist also „nicht allein aus dem Positivismus und der empirischen Biologie geboren worden, sondern hängt mit dem mystisch-spekulativen Untergründen des deutschen historischen Denkens der klassischen und romantischen Epoche tief zusammen“. Aber sie kehrt nach dieser ersten spekulativen Phase auf den Boden der Tatsachenforschung in der interessanten Epoche wieder, die Spranger als „die Zeit der Infiltration des französisch-englischen Positivismus bezeichnen“ möchte. Diese aber beginne nicht erst mit Buckle, sondern schon in der vierziger Jahren. Ihr erster Hauptvermittler sei Lorenz v. Stein. Nach ihm Wilhelm Roscher, den ich allerdings auch auf Grund des von Spranger aufgeführten Materials weit eher als typischen Vertreter der „vorpositivistischen Naturgeschichte“ denn als Vermittler, wenn immer nur „inhaltlicher, nämlich gesellschafts- und wirtschaftsgeschichtlicher Interessen“ des Positivismus ansprechen möchte. 1849 nimmt er die Zyklentheorie der Wirtschaft voraus, die dann Eduard Meyer neu ausgebaut hat. Weit eher scheint die von Spranger erwähnte Griechische Geschichte von Friedegar Mone spezifisch positivistische Einschläge in ihrem spekulativen Methodensynkretismus aufzuweisen.

Dann setzt die Bewegung der sechziger Jahre ein, deren Kräfte schließlich in die geschichtlichen Theorien Lamprechts, Breysings, Spenglers einmünden. Daß

---

[1]) K. W. Nitzsch, Geschichte des deutschen Volkes bis zum Ausgang der Ottonen. Herausgeg. von Georg Matthäi. Leipzig 1892, S. 447.

[2]) Dessen „Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker“ soeben E. Auerbach in vortrefflicher Übersetzung (gekürzt) neu zugänglich gemacht hat (1925).

Spranger auf deren nähere Charakteristik verzichtet ist um so bedauerlicher, als schon die Nennung einiger zwanzig Namen zum Hinweis darauf genügt, welch verwickelte wissenschaftsgeschichtliche und systematische Probleme hier noch der näheren Bearbeitung harren. Denn in diesen Zusammenhang gehören — auch wenn wir von den allerneuesten Geschichtsphilosophien, die nach Spengler entstanden sind und aus denen allein A. Dempfs wertvolle und besonnene „Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft, Eine vergleichende Kulturphilosophie" 1924, und Friedrich Cornelius, „Die Weltgeschichte und ihr Rhythmus" 1925 hervorzuheben sind, absehen — außer den schon genannten Namen auch die Begründer der Völkerpsychologie Lazarus, Steinthal Bastian und nach ihnen Wundt, Vierkandt, Frobenius, eine Reihe von Nationalökonomen, von denen Karl Bücher schon genannt ist und mit denen im übrigen auch Robert Pöhlmann zusammenzustellen wäre, die Soziologie von Ferdinand Tönnies, Paul Barth und Müller-Lyer, die besonders einflußreiche Gruppe der Vertreter der „Menschheitswissenschaft" Scherer, Usener, Dilthey, Erdmannsdörffer, O. Lorenz[1]) und nicht zuletzt die Kunsthistoriker Semper, Riegl, Schmarsow und Wölfflin.

II. Worin liegt die Werbekraft dieser Ideen? Man kann die geisteswissenschaftliche Bedeutung der vergleichenden Methode, dieselbe zunächst einmal auf ihre Intention hin betrachtet, nur würdigen, wenn man neben ihrem Charakter als „historischer Methode" aufs stärkste ihre systematische Grundabsicht beachtet.

Blickt man auf das historische Material zurück, so ist im Laufe der Geschichte dieser Methode in sehr verschiedenem Sinne von Vergleichung gesprochen worden:

Zunächst in einem völlig elementaren. So lange Vergleichung aber nichts anderes heißt, als ein Ding neben ein anderes zu halten, um es zu erkennen, ist es unnötig, ausdrücklich von vergleichender Methode zu sprechen. In diesem weitesten Sinne steckt in allem Erkennen, das stets ein Beziehungen suchen ist, ein vergleichendes Moment. Und obzwar schon in der Stellungnahme zu diesen Elementarbegriffen weltanschauliche Gegensätze sich auszusprechen pflegen, so ist doch diese Art des Vergleichens in unserem Zusammenhang nicht problematisch.

Das gilt auch noch für den Fall, in dem bereits ganz schulmäßig von vergleichender Methode gesprochen wird und den Wundt[2]) als „individuelle" Vergleichung bestimmt von der „generischen" unterscheidet. Hier liegen die historischen Verdienste der vergleichenden Methoden: der Blick auf Analogien soll dem Sprach-, Mythen-, Rechtshistoriker die Augen für die Eigenart seines besonderen Stoffes schärfen.

Prinzipielle Bedeutung gewinnt die vergleichende Methode aber erst, wenn sie nicht mehr auf Unterschiede, sondern auf Gemeinsamkeiten hin vergleicht, denn dann stehen wir vor einer Methode genereller Wesensforschung.

Somit sind also paradoxerweise gerade die wissenschaftlichen Methoden aus unserer prinzipiellen Würdigung auszuschalten, welche als die

[1]) Vgl. meine Einleitung in die Geisteswissenschaften.
[2]) Wundt, Logik III, 3. Aufl., S. 62ff.

Methoden der „vergleichenden indogermanischen Sprachwissenschaft", der „vergleichenden Mythologie", „vergleichenden Rechtswissenschaft" usw. als die vergleichenden im klassischen Sinne auftraten. Dieselben nehmen eine ganz eigentümliche Mittelstellung ein. Denn wiewohl sie die einzelnen Sprachen, allerdings normaliter nur innerhalb meist des indogermanischen Stammes, auch generell vergleichen, so ruht doch ihr Hauptaugenmerk auf der Rekonstruktion genealogischer Urzustände, aus welchen dann die Besonderheiten der Sprachverzweigungen nach allgemeinen Regeln und auf Grund bestimmter historischer Daten abzuleiten sind. So lange sie somit zu historischen Erkenntnissen kommen, mag wohl ihr Weg bestimmte logische Besonderheiten haben, prinzipielle, d. h. philosophische Bedeutung hat er nicht. Dieselbe kommt ausschließlich den vergleichenden Methoden zu, welche ausdrücklich Wesenserkenntnisse prätendieren.

Die systematisch betrachtet klassischen Fälle der Vergleichung liegen demnach da vor, wo 1. z. B. religiöse Erscheinungen verglichen werden, um so das Wesen der Religion zu finden; 2. wo typische Entwicklungsgesetze der Religion gesucht werden, und 3., das ist die letzte Steigerung, wo die Absicht und Hoffnung zum Ausdruck kommt, aus diesen Entwicklungsgesetzen schließlich normative Aufschlüsse zu gewinnen. Man hat tatsächlich vergleichende Methoden selten propagiert, ohne die Hoffnung zu hegen, dabei auf Gesetzlichkeiten zu stoßen, welche mehr bedeuten als reine Strukturgesetze. Man sucht zum „objektiven Wesen" vorzudringen, aber man meint Normen.

Aber gerade diese Absicht ist doch der scharfen Kritik der Historiker und Philologen begegnet. Und es wäre nicht schwer, der vernichtenden Kritik Georg v. Belows und den am genannten Ort angeführten Namen weiterer Gegner der Vergleichung noch einige hinzuzufügen. Ich hebe hervor, die Kritik, welche Georg Wissowa in „Religion und Kultus der Römer", 2. Aufl. 1912, und die F. Graebner in seiner vortrefflichen „Methode der Ethnologie" (1911) an derselben geübt hat, und nochmals wäre es besonders interessant, in diesem Zusammenhange die Stimme Moriz Haupts zu hören über dessen Stellung zu Sprachvergleichung, Mythenvergleichung und vergleichender Poetik Chr. Belger eingehend berichtet[1]) und welche in dem Satze gipfelt, die Sprachvergleichung könne wohl Wurzel und Abstammung angeben, aber durchaus nicht die Schattierung des Begriffs und den bestimmten Gebrauch, den z. B. gerade Homer davon machte.

Aber hier im Philologischen und Historischen liegt die Stärke der vergleichenden Methode nicht. Man kann auch zugeben, daß sie angesichts des Rufes, den sie genoß, erstaunlich wenig klassische Werke hervorgebracht hat. Man könnte meinen, ihr Ruhm beruhe ganz wesentlich auf der Suggestionskraft ihres Programms. Und das ist in gewissem Sinne auch ganz richtig. Ihre historische wissenschaftliche Mission, ihre Stärke und ihre Schwäche, ist aus der ewigen Spannung des Besonderen und des Allgemeinen zu verstehen. Ihre Schwäche:

[1]) Moriz Haupt als akademischer Lehrer 1879, S. 99ff.

aus dem unverbrüchlichen Recht der Historie, den Finger auf die Besonderheit aller Erscheinungen zu legen; ihre Stärke: aus der Reflexion, daß diese historischen Erscheinungen zusammenfassende und generelle Namen tragen. Und infolgedessen in irgendeinem Grade Gemeinsames enthalten müssen. Die vergleichenden Methoden sind legitim nur im Rahmen der systematischen und theoretischen Geisteswissenschaften.

Im Rahmen der letzteren aber ist ein feiner Unterschied zu machen zwischen Konstruktionen und Generalisationen, welche historische und philologische Fehler implizieren, und solchen, welche bewußt von ganz bestimmten Seiten und Momenten der historischen Wirklichkeit abstrahieren, weil eine andere Seite derselben sie mehr interessiert. Treitschke hat gelegentlich sehr richtig bemerkt: bei der Geschichte der Chemie liege der Ton auf Chemie, nicht auf Geschichte. Er hat damit an einem besonders ausgeprägten Beispiel auch den Unterschied zwischen Historiographie im engeren Sinne und zwischen den historiographischen Teildisziplinen der systematischen und theoretischen Geisteswissenschaften bezeichnet. Auch Friedrich Meinecke hat einmal in seiner Charakteristik Theodor Ludwigs[1]) diesen Punkt berührt:

„Gerade der allgemeine Historiker hat es schwerer als der Rechts- und Wirtschaftshistoriker, solche vasten Materien geistig zu formen, weil er sich nicht auf einige wohl durchgebildete Kategorien beschränken will, sondern die Fülle der Anschauung oder trockener gesagt, das persönliche und sachliche Detail stärker auf sich wirken läßt, weil er Dinge in ihm sieht, deren Erkenntniswert er wohl fühlt, die er nur nicht gleich in Kategorien fassen kann. Dies eben ist es nicht zum geringsten, was den Weg des allgemeinen Historikers von heuzutage so erschwert. Er kann, wie es Ludwig getan hat, außerordentlich viel lernen von den mehr systematisch vorgebildeten Historikern des Rechts, der Wirtschaft usw., aber er wird sich — und auch das hat Ludwig getan — ihnen nicht ganz und gar hingeben können, sondern nach dem schwereren und höheren Ziele streben, Fülle der Anschauung mit Allgemeinheit der Anschauung zu verbinden."

Dieser Unterschied der allgemeinen Historie und der Fachhistorie beruht aber nicht mehr auf kritischer Ungenauigkeit, sondern auf zwei verschiedenen Interesserichtungen. Man kann sich, liest man etwa die Auseinandersetzungen zwischen Karl Bücher und Eduard Meyer, insbesondere die große Anmerkung des letzteren (Kleine Schriften, 1910, S. 85ff.), des Eindrucks nicht erwehren, als spielte, über die kritisch-historischen Fragen hinaus, der Gegensatz der beiden Einstellungen hier eine ganz außerordentliche Rolle. Auch gegen Werner Sombart wird an dieser Stelle der Vorwurf erhoben, er prätendiere eine prinzipielle Unterscheidung von Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftstheorie. Dieser Unterscheidung ist prinzipiell ganz im Sinne Sombarts zuzustimmen. Nur dürfte in der besonderen historischen Anwendung derselben auf das Mittelalter sein Kritiker v. Below im Recht gewesen sein. Dasselbe gilt für manche Kritik, die von universalhistorischem

[1]) Preußen und Deutschland 1918, S. 459.

Standpunkt aus an Darstellungen spezifisch isolierender und vergleichender Geschichtsbetrachtungen, sei es Breysigs, sei es Lamprechts, sei es Spenglers, geübt wurde. Es ist selbstverständlich richtig, daß etwa das germanische Königtum sich unter universalhistorischen Bedingungen entwickelt hat, welche andere waren, als die unter denen analoge Erscheinungen anderer „nationaler" Verläufe standen. Und trotzdem könnte es sein, daß, abgesehen von unzweideutigen historischen Irrtümern unter theoretisch vergleichenden Gesichtspunkten, dasselbe Momente in sich schlösse, welches Vergleiche sehr wohl erlaubte. Jedenfalls wird man der positiven Leistung dieser Autoren am ehesten gerecht, wenn man sie auch als soziologische Typologen würdigt. Auch mancher Konflikt Alois Riegls oder Wölfflins erledigt sich, wenn man auf die ausgesprochen kunsttheoretische Ader dieser stark philosophischen Köpfe reflektiert.

In praxi kommt hier natürlich alles auf den Erfolg an, und deshalb ist der wissenschaftliche Rang der hier genannten Autoren auch ein verschieden hoher. Denn die Auseinandersetzung mit der historischen Wirklichkeit wird immer unvermeidlich bleiben. Und deshalb ist auch eine generelle Würdigung neuerer typologischer, transzendentalphilosophischer und phänomenologischer Methoden auf das äußerste erschwert, so lange sich dieselben noch nicht reich auf historische Stoffe anwandten und an diesen dann bewährten.

In Erdmannsdörffers' „Zeitalter der Novelle in Hellas" lesen wir:

„Die Forderung einer vergleichenden Behandlung der Geschichte ist eine längst gestellte. Ich will mir selber gleichsam zur Ermutigung und Warnung ein schönes Wort Schillers an diese Stelle setzen:

„Die Beglaubigung des philosophischen Verstandes (zur philosophischen Behandlung der Geschichte) liegt in der Gleichförmigkeit und unveränderlichen Einheit der Naturgesetze und des menschlichen Gemütes, welche Einheit Ursache ist, daß die Ereignisse des entferntesten Altertums, unter dem Zusammenfluß ähnlicher Umstände von außen, in den neuesten Zeitläuften wiederkehren; daß also von den neuesten Erscheinungen, die im Kreis unserer Beobachtung liegen, auf diejenigen, welche sich in geschichtslose Zeiten verlieren, rückwärts ein Schluß gezogen und einiges Licht verbreitet werden kann. Die Methode nach der Analogie zu schließen ist, wie überall, so auch in der Geschichte, ein mächtiges Hilfsmittel; aber sie muß durch einen erheblichen Zweck gerechtfertigt und mit ebensoviel Vorsicht als Beurteilung in Ausübung gebracht werden"[1]).

So ist die vergleichende Methode die Methode der empirischen theoretischen Geisteswissenschaften geworden. „Wer das innere Wesen des Rechts, der Sitte, der Sprache, der Religion, der Kunst, des wirtschaftlichen und staatlichen Lebens theoretisch verstehen will, für den gibt es keinen besseren Weg als den, die Entwicklung dieser Kulturerscheinungen in den verschiedenen Kulturkreisen vergleichend zu ver-

[1]) Bernhard Erdmannsdörffer, Kleinere historische Schriften, 2. Bd. (Deutsche Bücherei 123/25), S. 6.

folgen".[1]) Der Anspruch der vergleichenden Methode auf diese praktische Bedeutung reicht aber viel weiter zurück. So hat demselben schon 1836 Gervinus in einer Anzeige der Dahlmannschen Politik bemerkenswerten Ausdruck gegeben:

„Den Schreiber des folgenden Artikels fesselte das Buch, das er hier anzeigt, schon durch den Namen des Verfassers, weil ihn bewährte Schriftsteller, die ihm einmal von Interesse und Nutzen waren, mehr anzuziehen pflegen als interessante Büchertitel. Es fesselte ihn aber auch persönlich darum, weil er sich zuzeiten wohl selbst mit dem Entwurfe einer rein wissenschaftlichen Staatslehre trug, die den besten Teil seines Lebens beschäftigen sollte. Er würde für dieses Werk das Gebiet der Geschichte in seinem ganzen Umfange durchwandert und aufgenommen haben; er würde gesucht haben, aus der ungeheuren Summe der Erfahrungen, aus dem Unsteten, Flüchtigen, Wiederkehrenden, Besonderen, das Gesetzmäßige und Allgemeine festzuhalten, aus den vollendeten Völkergeschichten die unvollendete Geschichte der Menschheit zu erraten, aus dem Ganzen die Teile, wie aus den Teilen das Ganze, aus den Staaten den Staat zu erklären; er würde sich nicht gescheut haben, die Analogien der Geschichte des dichtenden und denkenden Menschen für die des Handelnden zu Hilfe zu nehmen und selbst den himmlischen Staat der Nationen, den die gläubigen Erdbewohner unbewußt und sicher konstruieren, zur Erläuterung des weltlichen, über den sie sich in Theorie und Praxis abquälen, zu benutzen. Er würde gesucht haben, das, was sich in der Entwicklung der Völker und Staaten als notwendig und naturgesetzlich herausstellt, in sein Gemälde allein aufzunehmen, um hauptsächlich damit denen zu opponieren, die im Leben oder in der Wissenschaft an dem Staate alles künsteln und an dem großen Wege der Natur ihre zwerghaften Wegweiser aufstellen, die nicht über den nächsten Grashalm hinwegsehen. Seine Staatslehre würde gleichbedeutend mit einer Geschichte des Staats, seine Geschichte des Staats gleichbedeutend mit einer Philosophie der Geschichte und sie würde zu einer Philosophie der Menschheit oder, was einerlei ist, des Menschen, der nötigste Grundstein geworden sein. Denn die rein wissenschaftliche Politik sollte nichts sein als eine Philosophie des politischen Teils der Geschichte, wie die Ästhetik die Philosophie der Dichtungsgeschichte sein müßte. Allein zu andern Zeiten kam ich von diesen hohen Plänen demütig zurück, weil ich einsah, daß alles, was man bisher von Wissenschaften oder Theorien mit diesen Titeln geschmückt hatte, kaum Spur der rechten Forschung geschweige irgendein Ziel gefunden hatte; daß also aller Riß und Konstruktion des aufzuführenden Gebäudes fast von der ersten Linie an begonnen werden müsse, und daß am Ende das (geschichtliche) lange noch nicht nahe genug gebracht war, um an ein solches Werk nur denken zu können. Die kindischen Versuche, die hier und da gemacht wurden, schreckten desto mehr ab, und die Forderungen der Gegenwart riefen auch immer lauter von solcherlei Unternehmungen zurück.

Eine solche wissenschaftliche Politik ist die Dahlmannsche nicht, sondern sie ist eine praktische. Die Politik ist ihm in seiner Behandlungsart, nach seinem eigenen Ausdrucke Gesundheitslehre; in jener Behandlungsart würde sie der Physiologie entsprechen oder dem Teile derselben, der neuerdings als Geschichte des Lebens abgeteilt ist. Und daß sie eine solche wissenschaftliche Politik nicht ist, ist für uns so gut und ersprießlich, wie es, scheint mir, natürlich ist, daß sie es gar nicht werden konnte."

So ist dasselbe bereits in der „Physiologie der Staaten" von Constantin Frantz formuliert.

„Mit dieser Aufgabe der politischen Physiologie ist zugleich ihre Methode vorgezeichnet. Sie hat die Staaten als Wesen von eigener Art zu betrachten, die man analysiert und untereinander vergleicht, um dadurch ihre Eigenschaften, Kräfte und Einrichtungen wie die Gesetze ihrer Entwicklung zu erkennen. Die Untersuchung geht

[1]) Heinrich Maier, Das geschichtliche Erkennen, 1914, S. 14.

also nicht von irgendwelchem allgemeinen Begriffe aus, um sich in das Gedankending eines Normalstaates zu verlaufen, sondern sie geht von den wirklichen Staaten aus und kehrt zu denselben zurück. Sie hält sich ganz innerhalb der Erfahrung. Da es aber unmöglich ist, die fast grenzenlose Mannigfaltigkeit der tatsächlichen Erscheinungen des Staatslebens in ein Ganzes zusammenzufassen, und da es für die Staaten nicht solche Klassen, Ordnungen und Gattungen gibt, wie sie in den Naturreichen bestehen — weil die Individualität eines jeden Staates zu seinem Wesen selbst gehört —, so wird man nicht sowohl nach einem Kanon von positiven Lehren zu streben haben, als vielmehr nur nach einem Schlüssel, wodurch man befähigt wird, das eigentümliche Wesen eines jeden gegebenen Staates zu analysieren und aufzuschließen; indem man nämlich lernt, worauf es bei den verschiedenen Staaten ankomme und worauf man zu achten habe." C. Frantz, Vorschule zur Physiologie der Staaten, Kap. XI. Von der Aufgabe und Methode der politischen Physiologie 1857, S. 321f.

Und so sind es doch unverkennbar theoretische Gesichtspunkte, welche Gottfried Semper bei seinem genialen „Entwurf eines Systems einer vergleichenden Stillehre" im Jahre 1853 bewegten, eine Schrift, welche zugleich wertvolle und Scherers oben zitierte Ausführungen ergänzende Hinweise auf die Genese der vergleichenden Methoden enthält.

„Die moderne Wissenschaft ist bestrebt, diese verlorengegangenen Beziehungen wieder aufzufinden und anstatt der früheren rein äußerlichen und mehr oder weniger willkürlichen Systeme der Beiordnung oder einer Scheinordnung ein organisches vergleichendes System zu schaffen. So geht z. B. die Chemie, die experimentellste aller Wissenschaften, jetzt weit konstruktiver vor als früher; sie trennt mit der Absicht zu vereinigen; sie sucht die Verschiedenheiten der Dinge auf mit der Absicht, sie dadurch alle zusammen auf einige wenige Elemente der Naturkräfte zurückführen zu können.

Als ich in Paris studierte, war mein gewöhnlicher Spaziergang in den jardin des plantes, und dort fühlte ich mich stets aus dem sonnigen Garten wie durch magische Gewalt in jene Räume gezogen, in denen die fossilen Überreste des Tierreiches der Vorwelt in langen Reihen zusammen mit den Skeletten und Schalen der jetzigen Schöpfung aufgestellt sind. In dieser herrlichen Sammlung, dem Werke des Baron Cuvier, findet man die Typen für alle noch so komplizierten Formen des Tierreiches, man sieht, wie die Natur in ihrem Fortschreiten trotz ihrer Abwechslung und ihres unermeßlichen Reichtums doch in ihren Fundamentalformen und Motiven äußerst sparsam und ökonomisch bleibt. Dasselbe Skelett wiederholt sich fortwährend, jedoch mit unzähligen Abänderungen, welche wieder teils durch die allmähliche Entwicklung der Individuen, teils durch die Existenzbedingungen, welche sie zu erfüllen hatten, modifiziert werden. An dem einen Skelett sind einige Teile weggefallen, andere nur angedeutet, welche dagegen bei anderen Individuen in hervorragender Weise entwickelt sind.

Sollten wir bei Betrachtung des ungeheuren Reichtums der Natur und ihrer großen Mannigfaltigkeit bei aller ihrer Einfachheit nicht durch Analogie schließen dürfen, daß es sich mit den Schöpfungen unserer Hände, mit den Werken der Kunst ebenso verhalten möge? Wie die Werke der Natur, sind sie durch einige wenige Grundgedanken miteinander verknüpft, die ihren einfachsten Ausdruck in gewissen ursprünglichen Formen oder Typen haben.

Aus diesen wenigen Grundformen entsprangen und entspringen noch jetzt durch Entwicklung oder Verschmelzung eine unbegrenzte Menge von Varietäten, je nach den speziellen Erfordernissen ihrer Art, den allmählichen Fortschritten in der Erfindung sowie den verschiedensten Einwirkungen und Umständen, welche bei ihrer Entstehung maßgebend waren.

---

[1]) G. G. Gervinus, Ges. Kleine historische Schriften 1839: „Über Dahlmanns Politik." S. 595—96.

Es dürfte von Wichtigkeit sein, einige dieser Grundtypen der künstlerischen Formen zu bezeichnen und sie ihrem stufenweisen Fortschritte bis zu ihrer höchsten Entwicklung zu verfolgen. Eine solche Methode, ähnlich derjenigen, welche Baron Cuvier befolgte, auf die Kunst und speziell auf die Architektur angewandt, würde zum mindesten dazu beitragen, einen klaren Überblick über deren ganzen Bereich zu gewinnen und vielleicht sogar die Basis einer Lehre vom Stile und einer Art von Topik oder Erfindungsmethode, welche zur Erkenntnis des natürlichen Prozesses des Erfindens führen könnte, womit wir mehr erreicht haben würden, als dem großen Naturforscher im Bereiche seiner Wissenschaft vergönnt war." Gottfried Semper, Kleine Schriften, Entwurf eines Systems der vergleichenden Stillehre 1884, S. 261.

Lesen wir unter diesen Gesichtspunkten eine Würdigung, wie sie etwa Wundt im 9. Bande der Völkerpsychologie, S. 348, der vergleichenden und soziologischen Richtung der neueren Rechtswissenschaft in dem Sinne zuteil werden läßt, daß sie als ein Zeichen dafür anzusehen seien, daß auch in der Jurisprudenz das Bedürfnis nach einer der Wundtschen Völkerpsychologie vorschwebenden „psychologischen Entwicklungsgeschichte des Rechts" sich geltend mache, nur dürfe dabei nicht übersehen werden, daß eine solche Untersuchung „der Psychologie und der Ethnologie zu ihrer Grundlegung" bedürfe, denn bloß auf dieser vermöge sie „jene den Rechtsgedanken immanente Gesetzmäßigkeit der Entwicklung zur Geltung zu bringen, vermöge deren alles Recht trotz der ungeheuren Verschiedenheit seiner Inhalte ein in sich zusammenhängendes und darum einer letzten allgemeinen Einheit zustrebendes Ganzes" sei, so können wir an diesen Sätzen den Übergang der objektivistischen vergleichenden Methodik in einen wenn immer völkerpsychologisch die Sachprobleme verwischenden Psychologismus auf das deutlichste erkennen. Das prinzipielle Verdienst der vergleichenden Methoden ist dies, daß sie nicht historische und auch nicht psychologische Gesetze zu gewinnen suchen, sondern Sachgesetzlichkeiten. Ungeachtet jeder möglichen Hilfe, welche bei deren philosophischen Durchdringung auch psychologische Gesetze zu leisten vermögen, und ungeachtet dessen, daß alle Arten geistiger Tätigkeit im Geiste wurzeln, spricht die vergleichende Religionswissenschaft, Rechtswissenschaft oder Kunstwissenschaft doch in erster Linie von Religion, Recht und Kunst als solcher und bekundet damit deutlich, daß zwischen ihrem Objektivismus und der kritischen Bearbeitung der Sachprobleme unabgebrochene Brücken liegen.

Unter diesem Aspekte sind die natürlichen Erben der vergleichenden Methoden die sog. allgemeinen Prinzipienwissenschaften geworden. Solcher bedürfen nicht nur die Rechtswissenschaft, Staatswissenschaft, Gesellschaftsleben, Nationalökonomik und Sprachwissenschaft sondern alle Geisteswissenschaften.

Als Beispiel einer modernen religionswissenschaftlichen empirischen Prinzipienlehre sei A. Heilers „Gebet" genannt.

Eine kritische Sichtung der psychologischen Methoden wird gesondert erscheinen.

IV. METHODEN, WELTANSCHAUUNGEN UND LEBENSKÄMPFE.

Eine umfassende Darstellung aller geisteswissenschaftlicher Methoden wäre Aufgabe eines eigens diesem Zweck gewidmeten Handbuches. Es mußte hier genügen, die prinzipiellen Zusammenhänge zu klären. Aber die Einzelanalysen des III. Kapitels beanspruchen exemplarischen Wert und wollen an besonderen Fällen die methodologische Grundstruktur aller geisteswissenschaftlichen Methoden überhaupt sichtbar machen. Diese aber beruht unabänderlich in ihrer durchgreifenden funktionalen Abhängigkeit von den großen weltanschaulichen Gegensätzen.

Mag dies Ergebnis überraschend sein, mag es unter dem Gesichtspunkte der relativistischen Gefahr bedenklich erscheinen, die behauptete weltanschauliche Durchdringung ist ein schlichtes, analytisch aufweisbares Faktum und könnte nur von Fall zu Fall und Schritt für Schritt widerlegt werden. Was wollen gefährliche Konsequenzen gegenüber so bestimmten Tatbeständen besagen? Hat die aufgewiesene Struktur der geisteswissenschaftlichen Methoden die gefürchteten relativistischen Folgen, so stellen dieselben vor allem dem Denken ein Problem. Nicht die geistesschwache Vogel-Straußpolitik, auf welche die landläufige Polemik gegen den Historismus hinausläuft, sondern intellektuelle Redlichkeit allein und eine neue systematische Konzeption können das Welträtsel des Historismus lösen.

Ja, eine systematische Lösung muß sich mit einer noch viel weitgehenderen Relativierung der Geisteswissenschaften vertraut machen, als wir sie bisher aufgewiesen haben.

I. Wir haben den Anteil der großen Weltanschauungen bisher an den Methoden dargestellt, welche innerhalb des festen Gerüstes der an sich logisch zu unterscheidenden Teildisziplinen sich auswirkten. Wir finden innerhalb einer solchen, wie z.B. der Historie, methodologische Gegensätze naturalistischer oder idealistischer Grundrichtung vor, wir sehen naturalistische, objektiv-idealistische und dualistische Theorien im Streit um die Herrschaft in den systematischen Disziplinen. Sehen wir uns nun aber diese Teildisziplinen selbst an, wie sie im Rahmen der heutigen Geisteswissenschaften sich gestaltet haben, so bemerken wir, daß auch diese wieder im Rahmen ganz bestimmter Weltanschauungen entstanden sind. Die historische Methode, so wie sie heute sich auswirkt, ist ein Produkt der Romantik. Um die systematischen Methoden hat sich die Philosophie des deutschen Idealismus und in ihrem Gefolge der dualistische Kantianismus ganz besonders verdient gemacht. Die theoretische Nationalökonomie trägt noch alle Spuren des 18. Jahrhunderts im Gesicht. Lehrreich durchkreuzt durch die Tendenzen der historisch-romantischen

Ökonomik des 19. Jahrhunderts und die naturalistischen Auswirkungen des Marxismus und der Soziologie. Die dogmatischen Disziplinen sind von vornherein getragen vom Geist eines bestimmten Glaubens, der Autorität, des Willens. Unter dem Gesichtspunkt der „Wissenschaftlichkeit" nehmen sie eine Sonderstellung ein.

Aber eben die Zweifel an dem Rang und Anspruch dieser Disziplinen sind geeignet, zu einer vertieften Einsicht in die Struktur der Teildisziplinen überhaupt zu führen. Der formale logische Charakter dieser Grundmethoden, seine Fähigkeit, systematisch deduziert zu werden, ist als solche vom Weltanschaulichen unberührbar. Diesen logischen Charakter haben wir mit Recht wahrhaft neutral genannt. Er ist unwandelbar und liegt als solcher im unveränderlichen und weit über die Wirklichkeit hinausragenden Bereiche des Möglichen.

Aber die Verwirklichung dieser möglichen Methoden fällt, wie immer so auch hier, in den Bereich menschlichen Interessses (im weitesten Sinne) und des Willens. Diese Disziplinen wurden garnicht als Disziplinen unter anderen Disziplinen geschaffen, ihre methodische Grundstellung wurde vielmehr jeweils konzipiert als die der maßgebenden Prinzipienwissenschaft. Und soweit sie andere Teildisziplinen bereits vorfanden, in Konkurrenz zu diesen. Die Teildisziplinen, mögen sie immer neben einander stehen, sind aus entgegengesetzten Weltanschauungen entsprungen und stehen, weil sie diesen Ursprung in ihrer Grundintention bewahren, in Rangstreitigkeiten unter einander. Die theoretischen sind die Grundwissenschaften des Positivismus, die systematischen die Grundwissenschaften des Idealismus, die historischen die des irrationalistischen objektiv-idealistischen Historismus, und mit diesem hängen auch, wie sich noch zeigen wird, die dogmatischen Disziplinen auf das engste zusammen.

So ist es nur cum grano salis zu verstehen, daß diese Disziplinen nebeneinander lägen. Dem reinen Rationalismus, sei er idealistischer oder positivistischer Art, sind die historischen Disziplinen, wie oft bezeugt, viel zu gleichgültig, als daß dieselben unter seiner Vorherrschaft je blühen könnten. Sie können ihn etwas „Neues" und „Wesentliches" schlechterdings nicht lehren, da doch die Frage nach dem „Wesen" des Rechts, der Kunst, der Religion usw. bei ihnen bereits aus dem System beantwortet wird und das Verhältnis zur Geschichte ganz konsequent dahin bestimmt ist, daß ohne die Idee der Kulturgebiete, wie das System sie entwickelt, Rechtsgeschichte oder Rechtstheorie garnicht getrieben werden könnte. Und was könnte ähnlich diesem Standpunkt der Vergleich verschiedener Rechtsentwicklungen wesentliches bieten? Und wie könnte in ihm eine dogmatische Disziplin eine andere als eine sekundäre Rolle spielen?

Umgekehrt, wer das „Wesen des Rechts, der Sitte, der Sprache, der Religion, der Kunst, des wirtschaftlichen und staatlichen Lebens theore-

tisch" am besten verstehen lehrt, indem er „die Entwicklung dieser Kulturerscheinungen in den verschiedenen Kulturkreisen vergleichend verfolgt"[1]), dem wird die idealistische Systematik eben nicht Genüge tun, wie denn auch Savigny, Ranke, Grimm[2]), der logischen Grammatik, der logischen Poetik, der naturrechtlichen Staatstheorie deutlich genug abgesagt haben. Die Blüte unserer historischen Wissenschaften beruhte auf der Liebe zum Individuellen, und dieser Vorliebe entspricht negativ ein niederer Rang des Theoretischen, nicht Tatsachen also, sondern Vorlieben sind es demnach wieder, welche die Arbeit des Erkennens an den Tatsachen letztlich dirigieren.

Die großen weltanschaulichen Gegensätze beherrschen also nicht nur die interdisziplinären Methoden in ihrem Anspruch auf wesentliche Aussagen, sie bestimmen in genau demselben Sinne auch die Rolle, welche die Teildisziplinen selbst im Gesamtfach bzw. in deren geistesphilosophischem Inbegriff spielen. Denn diese Teildisziplinen verkörpern nichts anders als besonders verfestigte und im Umkreis methodologischer Möglichkeiten besonders markante Stellen einnehmende Methoden. Geschaffen wurden diese Methoden um ihres „Wesentliches" bietenden Ertrages willen, d. h. immer aus weltanschaulichen Impulsen. Dies ist der Nerv ihres Entstehens. Erhalten konnten sie sich, weil hinter jeder eine unaufhebbare weltanschauliche Tendenz steht, welche jeweils am Stoffe fruchtbar wurde in einem Maße, daß auch die Gegenpartei ihre Resultate nicht entbehren konnte. Die besondere Aufgabe der „Grundlegung" hat deshalb im Rahmen der oben entworfenen logischen Systematik keinen festen Ort gehabt, weil ihre Funktion im Auf und Ab siegreicher Tendenzen zwischen den verschiedenen Disziplinen wandert.

II. Aber noch tiefer und noch gefährlicher greifen „Weltanschauungen" in die Substanz der Geisteswissenschaften ein. Im § 5 des I. Kapitels haben wir eine Skala steigender und sinkender Abstraktion aufgestellt, eine „Pyramide", an deren Spitze die philosophischen Systeme standen, dann in wachsender Konkretion die besonderen Fachphilosophien, die Prinzipienwissenschaften und Methodologien und unten in breiter Ausdehnung die lebendigen methodischen Verfahrensweisen selbst. Das illustrierende Beispiel bot der Hinweis darauf, daß Taines Werke die naturalistische Milieutheorie nicht nur programmatisch verkünden, sondern zugleich durch die Tat gestaltend anwenden.

Durch die Tat? Diese wissenschaftlichen Anwendungen stellen noch längst nicht die wahre Basis dieser Pyramide dar, denn unterhalb ihrer liegt das geistige Leben selbst, und dieses ist nicht minder welt-

[1]) Heinrich Maier S. o. S. 103.

[2]) S. u. die Zitate auf S. 116.

anschauungsdurchdrungen wie die geisteswissenschaftliche Methodik. Wir haben darüber schon mehrfach reflektiert, nun gilt es ausdrücklich, einige Konsequenzen dazu zu ziehen.

Auch dieses geistige Leben könnte man wieder gliedern nach Stufen einer Sphäre schöpferischer Maximen und Intuitionen, von Taten, von Verfestigung in Institutionen und schließlich von Lebenshaltungen bestimmten Stiles. Auch hier kann nicht scharf genug betont werden, daß alle diese Stufen produktiv, und das heißt weltanschaulich schöpferisch sind. Sokrates hat nicht philosophiert im strengen Sinne. Luther hat keine theoretische Dogmatik im strengen Sinne geschrieben (und hat dennoch unzählige Dogmatiken restlos festgelegt), die bildende Kunst schafft Stile, ohne die theoretische Ästhetik, Stile, deren weltanschaulicher Gehalt bis ins kleinste bestimmbar ist [1]). Selbst eine so theorienahe Wissenschaft wie die Jurisprudenz treibt ihre Praxis, ohne, nach dem bekannten Spottworte Kants, ihren Grundbegriff gefunden zu haben. Nicht nur die Staatslehre des Thomas Hobbes, der absolutistische Staat selbst ist naturalistischen Geistes. Gerade die idealistische Philosophie, die ihrerseits nicht nur etwa in den Werken Schillers Geistesgeschichte gemacht hat, und in Humboldtschen Schulreformen Kulturgeschichte, sondern auch in ihrem Wirken auf die Männer der Reformzeit Weltgeschichte, hat allen Anlaß, auf das freudigste anzuerkennen, daß der strenge Gedanke durch Anwendungen „Geist" und „Leben" werden und damit auch sein kann. Wollte sie die eigentümlichen Existenzweisen des Geistes in Lebensstil, Institution und Intuition leugnen, sie würde sich selbst ihrer Macht über das Leben berauben. Um zu wirken und Wirkung zu haben, muß sie Leben werden. Wo aber geistiges Leben ist, da muß sein gültiger Gehalt ebenso von ihm abhebbar und im Wege der Reflexion zum System zu erheben sein, wie umgekehrt zweifellos die aller Wirklichkeitsbande ledige sittliche Wahrheit wieder zur Norm für das Leben werden kann.

Damit fällt ein neues Licht auf die oben analysierten Prinzipienfragen. Erst jetzt, wo wir die produktive geisteswissenschaftliche Arbeit in Beziehung zu dem produktiven geistigen Schaffen selbst bringen, wird die eigentümliche Mittel- und Mittlerstellung der Geisteswissenschaften nach der theoretischen wie auch nach der praktischen Seite hin ganz erkennbar. Mitten zwischen theoretischer Reflexion und produktivem Schaffen empfangen sie Impulse von beiden Seiten und geben sie nach beiden Seiten weiter. Was heißt schließlich: Prinzipien der geistigen Welt? Es sind zugleich Prinzipien des geistigen Lebens. Sie dürfen an der Klippe der Anwendung nicht mehr scheitern und haben notwendig praktisch-normative Bezüge. Sind Struktur-

[1]) Wie mir Nohls „Weltanschauungen der Malerei" (Jena 1908) unwiderleglich gezeigt zu haben scheinen.

fragen auf dem Gebiet der Dichtung, der Kunst, des Staates je etwas theoretisch entgültig zu Erledigendes? Geht der oben analysierte Methodenstreit der Kunsthistorie wirklich nur um die „akademische" Frage: worin das wahre Wesen der Kunst „bestehe"? Ist „Gestalt" in Gundolfs Goethe ein reiner Strukturbegriff? Gingen die prinzipiellen Gegensätze der Religionswissenschaft um das „Wesen" der Religion, um etwas in ewigen Gesetzen starr Gründendes? In welchen Gegensätzen gründet letztlich ein Methodenstreit wie der zwischen Kulturgeschichte und politischer Geschichte?[1]) Derselbe ging zunächst gewiß nicht um die triviale Tatsache, daß Eberhard Gothein sich mehr für die kulturelle, Dietrich Schäfer mehr für die politische Seite des geschichtlichen Geschehens subjektiv interessierte. Nein, der Streit ging darum, welche Seite des geschichtlichen Lebens dieses Interesses in vorwiegendem Maße wert sei, als die wesentlichere Seite desselben. Damit scheint die Antwort noch immer dem Gebiet der Tatsachen entnehmbar zu sein. Es würde sich somit um den Nachweis eines mehr oder weniger starken kausalen Einflusses staatlicher Ereignisse auf das geschichtliche Gesamtgeschehen handeln. Aber es bleibt die Frage: weshalb sich Gegner in solch einem Streit fast nie überzeugen. Dieses gegenseitige Sich-nicht-überzeugenkönnen namhafter Gegner, bei dessen Bewertung im Sinne einer unmißverständlichen Würdigung des Tatsächlichen zu beachten ist, daß die Meinung von Dilettanten gänzlich irrelevant ist, ist fast stets ein Symptom für die Mitwirkung eines „Apriori". Die Nähe des Lebens aber raubt hier auf politischem Gebiet diesem Apriori seine rein theoretische Bedeutung, sie wird recht eigentlich praktisch. Theoretisch dreht sich der Streit um ein Prinzipielles, nämlich darum, welche Seite des geschichtlichen Lebens dessen eigentlichen Kern bilde, die wahrhaft wesentliche sei. In diesem Punkte aber differieren keineswegs nur theoretische Richtungen, sondern recht eigentlich praktische. Der Kulturliberalismus eines letzten Vertreters der Goethezeit stritt mit einem Repräsentanten des Bismarckschen Zeitalters. Die Streitenden differierten in Lebens- und Staatsidealen.

Und nicht anders liegen die Verhältnisse auf den anderen Kulturgebieten. „Gehalt oder Form" sind die Schlagworte nicht nur zweier Kunsttheorien sondern zweier Kunstideale. Letztlich aber — und das ist das Entscheidende — kämpfen diesen Rangstreit die produktiven Künstler unter sich aus.

„Dogma oder Erlebnis" kennzeichnen nicht nur zwei religionswissenschaftliche, sondern zwei große religiöse Richtungen.

Sämtliche geisteswissenschaftliche Methodenstreitigkeiten erhalten damit ein neues Gesicht. Der Wille zur Anwendbarkeit in Hand-

[1]) D. Schäfer, Das eigentliche Arbeitsgebiet der Geschichte, 1888; E. Gothein, Die Aufgabe der Kulturgeschichte, 1889.

lung und Leben stellt sie unter ein neues Gesetz. Dieser Wille und die Berührung mit dem Handeln ist aber aus ihren methodologischen Standpunkten je so wenig herauszulösen, wie das andere Element ihres Wesens: die theoretische Reflexion. Aus jenem erst wird uns nun aber die Leidenschaftlichkeit dieser geisteswissenschaftlichen Methodenkämpfe voll verständlich, denn es sind Lebenskämpfe, die sich in den Prinzipienwissenschaften widerspiegeln.

Und damit erst ist ein letztes Verständnis dieser methodologischen Standpunkte gewonnen. Im Kern ist an der in ihnen jeweils sich vollziehenden neuen Synthesis stets der produktive Wille beteiligt. Willensrichtungen, Wertungen, Forderungen, Postulate der produktiven Kunst, der produktiven Politik, der produktiven Wirtschaft, der lebendigen Religion und Weltanschauung sind es, die sich in vielfacher Verkleidung hinter scheinbar rein theoretischen und „akademischen" Erörterungen von Problemen des Individualismus, des Lebens, des Gehaltes und der Form, der Spontaneität und der Passivität des Lebens, des Primats der Ideale oder des Übergewichts der Massen und der „unteren Seelenkräfte" verbergen.

Erscheinen aber damit nicht notwendig auch die Weltanschauungen in einem neuen Lichte? In welcher Beziehung stehen sie zum Willen und zu den Kämpfen des produktiven Lebens? Damit kommt unsere analytische Aufgabe zu einem ersten Abschluß.

Wir fanden die geisteswissenschaftlichen Methoden gestaltet und getragen von weltanschaulichen Grundtendenzen. Selbst die Gliederung in Teildisziplinen war ihre Funktion. Es sind dieselben Weltanschauungen, welche auch das produktive Leben beherrschen.

In Methodik und Aufbau sind die Geisteswissenschaften bis ins einzelnste ihr Werk. Sie sind wie das Leben selber ein Produkt des Widerstreites der ewigen weltanschaulichen Gegensätze. Ihr Gliedbau ist gewissermaßen zwischen diesen aufgespannt. Seine Bewegung ist der Ausdruck ihres Widerstreits.

Es liegt auf der Hand, weshalb dies mehrdimensionale Gebilde niemals aus einem System abgeleitet werden konnte.

Die Geisteswissenschaften haben wohl eine systematische Struktur, welche bis ins letzte klar gemacht werden kann, aber sie stehen in keinem System, weil sie in sich so widerspruchsvoll sind, wie das Leben selber, dem sie dienen. Man kann ihnen aus einer bestimmten Weltanschauung heraus wohl ein Programm geben, und in der Auseinandersetzung mit diesem Programm vollzieht sich ja — soweit diese Programme fruchtbar sind — ihre Bewegung. Aber Struktur und Bewegung der Geisteswissenschaften aus einem derselben zu begreifen, ist hoffnungslos.

Diese produktive Bewegung hat aber nicht nur einen Mechanismus, sondern auch einen Sinn und der Schlüssel zu demselben steckt in dem Begriffe des Produktiven.

Dieser Begriff und seine Verbindung mit dem Begriff des Lebens ist es, der uns nunmehr vor eine zweite synthetische Aufgabe stellt.

Die Reduktion der geisteswissenschaftlichen Methodik auf Weltanschauungen und der Aufweis ihrer Verflechtung mit dem Leben stellt uns an sich vor ein *Factum brutum*. Die neue Frage lautet: gesetzt den Fall, der Sinn der geisteswissenschaftlichen Arbeit wurzle wirklich in Lebenskämpfen. Muß sich da nicht die Frage nach einer „Logik" der Geisteswissenschaften verschieben in die neue, ob nicht auch Lebenskämpfe einer Logik folgten?

Die Philosophie hat diese Frage selten genug zu beantworten gesucht. Aber auch, wo sie es tat, hat keine ihrer Antworten die tiefsinnige Lösung unseres Problems übertroffen, welche die deutsche historische Schule geschaffen hat. Ihr wendet sich unsere Darstellung im synthetischen Teile zunächst zu.

II. SYNTHETISCHER TEIL.

V. SYSTEMATISCHE PRÄMISSEN.

1. DER GEIST DER HISTORISCHEN SCHULE.

Unsere Kenntnis des Goetheschen Zeitalters hat seit Dilthey und Haym mannigfache bedeutsame Förderung erfahren. Zu ihrem vollen Verständnis wird aber solange ein wichtiges Glied fehlen, bis es in das allgemeine Bewußtsein gedrungen sein wird, welch ungewöhnlichen Anteil neben Philosophie und Dichtung, in engster Wechselwirkung mit ihnen und nicht zuletzt mit dem mächtigen sittlichen Aufschwung, der uns von der Fremdherrschaft befreit hat, die Wissenschaften an der allgemeinen geistigen Bewegung besitzen. Erst mit ihnen kann der große Akkord der „deutschen Bewegung" voll klingen.

Zwischen das Jahr 1774 etwa, in dem Herder schrieb: „Jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt"[1]) und das Jahr 1854, in dem Ranke lehrte: „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott und ihr Wert beruht garnicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst"[2]) fällt die Blütezeit der deutschen Geisteswissenschaften.

Der Gedanke aber, der diese beiden Sätze verbindet und der die wissenschaftliche Entwicklung, die zwischen ihrer Aufstellung ablief, beherrscht, ist ein Grundgedanke der Historischen Schule.

Die geistesgeschichtliche Bedeutung der Winckelmann, Lessing, Herder, Möser, der Wolf, Schlegel, Schleiermacher, Humboldt, Niebuhr, Savigny, Eichhorn, Jakob Grimm, der Creuzer, Görres, Ranke, Bopp, Welcker, Boeckh u. a. erschöpft sich aber nicht darin, daß sie ein, wenn immer riesenhaftes Aggregat einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse ermittelt haben. Ihre Leistungen haben ihre epochale Bedeutung darin, daß sie das von ihnen neu geschaffene historische Bewußtsein zugleich zu einem neuen Weltbewußtsein erweiterten.

Die deutschen Geisteswissenschaften haben in diesen Jahrzehnten nicht nur ihre klassische Form als Einzelwissenschaften gefunden, sondern

[1]) Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Hempel XXI, S. 163 und 166.

[2]) Über die Epochen der neueren Geschichte. 1. Vortrag, Meine Ausgabe S. 61/62.

zugleich ein großartiges neues Weltbild geschaffen. Dasselbe hat den Ertrag der ganzen Epoche in sich aufgenommen und hat auf die ganze Epoche charakteristisch zurückgewirkt. Die Geisteswissenschaften der Jahrhundertmitte haben es entfaltet, auf allen Gebieten des geistigen Lebens angewandt und durch Lehre und Schule tief in das praktische Leben hineingetragen. Die ganze geistige Entwicklung des 19. Jahrhunderts ist ohne sein Verständnis unmöglich.

In seinen „Geist" gilt es einzudringen und dabei zunächst zu begreifen, daß es sich in ihm um den Gehalt eines Weltbilds handelt.

I. Ihrer ganzen Anlage und Einstellung nach weisen die Grundgedanken der Historischen Schule von Anfang an über das Gebiet der Historie (im einzelwissenschaftlichen Sinne) hinaus.

„Historische Methoden" haben im Rahmen systematischer oder theoretischer Wissenschaften wie der Rechtswissenschaft[1]) oder der Wirtschaftslehre systematische und theoretische Bedeutung. Sie sind in diesem Zusammenhange so wenig Methoden der Rechtshistorie und Wirtschaftshistorie allein, wie etwa psychologische Methoden in der Religionswissenschaft Methoden der Religionspsychologie als Einzelwissenschaft sind. Wie diese im Rahmen der Religionsphilosophie, so beanspruchen jene im Rahmen der Rechtsphilosophie, Wirtschaftsphilosophie, schließlich der Geistesphilosophie überhaupt prinzipielle Bedeutung. Es sind, so paradox das klingen mag, recht eigentlich metahistorische Probleme, die nach „historischer Methode" angegriffen werden.

Savigny wollte nicht Rechtswissenschaft durch Rechtsgeschichte, sein Schüler Jakob Grimm nicht Grammatik durch Sprachgeschichte ersetzen, sondern wie jener eine bestimmt gerichtete Reform der juristischen Methoden erstrebte, wollte dieser die konstruktive Sprachbehandlung der „logischen Grammatik" durch die neuartige „historische Analyse" der „historischen Grammatik" verdrängen.

Wenn Grimm gelegentlich schrieb „Allgemein logischen begriffen bin ich in der grammatik feind; sie führen scheinbare strenge und geschlossenheit der bestimmungen mit sich, hemmen aber die beobachtung, welche ich als die seele der sprachforschung betrachte, wer nichts auf wahrnehmungen hält, die mit ihrer faktischen gewißheit anfangs aller theorie spotten, wird dem unergründlichen sprachgeist nie näher treten"[2]) so ist seine Frage doch offenbar unentwegt auf das Wesen des Sprachgeistes gerichtet.

In demselben Sinne hat der junge Ranke im politischen Gespräch der naturrechtlichen Staatskonstruktion das Programm einer „historischen" Staatslehre gegenübergestellt, das logische Analogon der histo-

[1]) G. Stammler, „Über die Methode der geschichtlichen Rechtsschule" (1888) Rechtsphilosophische Abhandlungen und Vorträge I, 3.

[2]) Deutsche Grammatik, 2. Ausgabe besorgt von Scherer 1870. Vorrede VI.

rischen Rechtswissenschaft und der historischen Grammatik. Und wenn wir analog in demselben Zusammenhang bei ihm lesen: „Ohne Sprung, ohne neuen Anfang kann man aus dem Allgemeinen garnicht in das Besondere gelangen. Das Realgeistige, welches in ungeahnter Originalität dir plötzlich vor den Augen steht, läßt sich von keinem höheren Prinzip ableiten", so ist die Verwandtschaft mit den eben angeführten Sätzen Grimms unschwer zu erkennen.

Es wäre nicht schwierig, den von beiden vertretenen eigenartigen Empirismus auch aus den Werken anderer Häupter der Historischen Schule in ähnlichen Wendungen zu belegen. Jakob Grimms Schüler Rudolf Hildebrandt hat diesen Faden mit besonderem Erfolge weiter gesponnen. Savigny spricht im „Beruf unserer Zeit"[1]) außerordentlich lehrreich von der Fähigkeit, „wahre Erfahrungen zu machen"; Goethe „von zarter Empirie"; auch Schleiermacher in der 1. Rede „über die Religion" von „zarteren" Formen des Philosophierens[2]).

In der soeben erwähnten Ausgabe der deutschen Grammatik Jakob Grimms, die Scherer 1870 besorgte, lesen wir von der deutschen Philologie: „Diese Wissenschaft ist gebaut auf das reinste, edelste, heiligste Gefühl, das einen Menschen erfüllen kann, auf die Liebe zu der geistigen Gemeinschaft, der er entstammt, auf die Liebe zu seiner Nation. Nie war das Gefühl in einem Deutschen mächtiger als in Jakob Grimm. Sein innerstes Wesen ist Liebe. Was entdeckt man nicht alles im Antlitz der Geliebten, jedes Fältchen, jeden Schatten, der über die Stirn hingleitet, jede Locke, die heute anders gelegt ist als gestern, jeden veränderten Zug, der um Mund und Auge spielt. So blickte Jakob Grimm in das Antlitz des deutschen Volkes, so entdeckte er die kleinen unscheinbaren Lebensäußerungen, die man vor ihm vielleicht gesehen, aber nie beobachtet hatte. Die Liebe sieht alles, die Liebe heiligt auch alles"[3]).

Wie vornehm ist die Logik des 19. Jahrhunderts an dieser erkenntnistheoretischen Haltung vorübergegangen, ohne überhaupt zu bemerken, daß hier eine völlig andersartige „Erfahrung" gefordert ist, als in der induktiven Logik etwa J. St. Mills.

Dabei dürfte der Weg von manchem Goethischen Satz, auch dem vielzitierten „Was ist das Allgemeine? der einzelne Fall", zu Savigny weit näher sein, als der von Goethes Lehre von den Urphänomenen zu dem in diesem Zusammenhang unentwegt an den Haaren herbeigezogenen Kantschen Kritizismus.

Wie denn eine Note[4]) zum westöstlichen Divan: „Wenn der Philosoph aus Prinzipien sich ein Natur-Völker- und Staatsrecht auferbaut, so forscht der Geschichtsfreund nach, wie es wohl mit solchen menschlichen Verhältnissen und Verbindungen von jeher gestanden habe, usw. deutlich zeigt, daß der „Geschichtsfreund" Goethe bei allen sonstigen wohl erörterungswerten Unterschieden in diesem Punkte der Historischen Staatslehre Rankes näher steht als dem Naturrecht.

II. Dieselbe prinzipielle Bedeutung aber, wie wir sie im Rahmen systematischer Wissenschaften der historischen „Methode" zuschreiben, kommt auch im Rahmen historischer Werke der Forderung sogenannten „historischen Denkens" zu. Wenn dem 18. Jahrhundert immer wieder „historischer Sinn" und „historisches Denken" abgesprochen werden, so kann das keineswegs heißen, das Jahrhundert Voltaires, Ro-

[1]) Ausgabe 1892, S. 78.

[2]) Ausgabe von Rudolf Otto S. 18, (4. Aufl. 1920).

[3]) Auch Scherer, Kleine Schriften I, 22.

[4]) Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis des westöstlichen Divans 1819. Kap. „Regiment".

bertsons, Gibbons habe keine Historiographie zu entwickeln vermocht. Der Rationalismus denkt nicht deshalb „unhistorisch" weil er nicht Geschichte schreiben kann, sondern weil sein Weltbild noch keinen Hauch historischen, d. h. Herderschen, Goetheschen, Rankeschen Geistes verspürte. Liebe zum Individuellen, Ehrfurcht vor der Vergangenheit, positives Verständnis für die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit und Buntheit, Wertung des Echten, Ursprünglichen und Starken, der „Epochen des Glaubens" sind nicht nur Voraussetzungen der Historiographie, sondern „Vorurteile" von rein philosophischer und weltanschaulicher Intention. Der Vorwurf unhistorischen Denkens ist ein prinzipieller Einwand gegen eine schiefe und vom Standpunkt des Historismus aus falsche Beurteilung der geistigen Welt als solcher. Er dreht sich um eine grundsätzliche Auffassung der Werte. „Kritik der historischen Vernunft" heißt nicht „Logik der Geschichtswissenschaften", sondern hat im tiefsten Sinne die systematische Explikation des historischen Bewußtseins zur Aufgabe. Sie zielt nicht auf historiographische Feststellungen und selbst nicht auf sogenannte Synthesen, sondern auf eine besondere Form der Weltbetrachtung. So zahlreich die Wandlungen sind, welche der Begriff des historischen Denkens im 19. Jahrhundert durchgemacht hat,[1]) so sind dies doch alles immanente Wandlungen innerhalb einer Stellung von grundsätzlich gleichbleibendem, weltanschaulichem Charakter.

„Gegenüber dem Kosmopolitismus die Nationalität, gegenüber der künstlichen Bildung die Kraft der Natur, gegenüber der Zentralisation die autonomen Gewalten, gegenüber der Beglückung von oben die Selbstregierung, gegenüber der Allmacht des Staates die individuelle Freiheit, gegenüber dem konstruierten Ideal die Hoheit der Geschichte, gegenüber der Jagd nach Neuem die Ehrfurcht vor dem Alten, gegenüber dem Gemachten die Entwicklung, gegenüber Verstand und Schlußverfahren Gemüt und Anschauung, gegenüber der mathematischen Form die organische, gegenüber dem Abstrakten das Sinnliche, gegenüber der Regel die eingeborene Schöpferkraft, gegenüber dem Mechanischen das „Lebendige".

Lesen wir diese glänzenden Antithesen, in denen Wilhelm Scherer[2]) dem unhistorischen Rationalismus der Aufklärung das neue Weltbild der deutschen Geniebewegung entgegengestellt hat, so ist hier der weltanschauliche Charakter der neuen Gedanken wohl erkannt. Aber wie diese neue Weltanschauung sich selbst nie systematisch formuliert hat, — denn Hegel und Schleiermacher sind doch nur mit Einschränkung als die Philosophen der Historischen Schule zu bezeichnen — wie sie bis heute noch des Historikers entbehrt, der ihr Werden und ihre Ausbreitung umfassend dargestellt hätte, so hat sich bis heute auch der „Kritiker" noch nicht gefunden, der sie aus ihren innersten Intentionen heraus systematisch interpretiert hätte.

[1]) Einige Materialien habe ich in der Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 1921 S. 88 f. zusammengestellt.

[2]) Vorträge und Aufsätze (1874) S. 340f.

III. Tritt man aber an diese Aufgabe heran, so steht man mit einem Mal vor einer überraschenden Fülle philosophischer Probleme. Hört man Vertreter der Historischen Schule über weltanschauliche Fragen sprechen, so fühlt man sofort den geschlossenen Zusammenhang dieser Äußerungen und unterstellt gerne, daß dieser gesamte Komplex von „Anschauungen" in sich folgerichtig zusammenhängt; ja, seine Formulierung ist oft so suggestiv, daß diese Gedanken häufig in philosophische Systeme eingedrungen sind, deren Schöpfer nicht zu ahnen scheinen, welches systematische Dynamit sie damit ihrem Bau einfügten.

Greift man aber einzelne dieser Gedanken heraus, fixiert man dieselben, und sucht man sie in Verbindung mit den Ergebnissen bisherigen Philosophierens zu bringen, so stößt man auf Paradoxien über Paradoxien.

Was heißt das eigentlich im strengen Sinne und welche Konsequenzen könnte das haben: „Hoheit der Geschichte", „Ehrfurcht vor dem Werden", „organische Form", „eingeborene Schöpferkraft" und „das Lebendige"?

Was heißt das auch, wenn wir diese Gedankenkeime bis zu Ranke hin sich entfalten lassen: alle Epochen seien „unmittelbar zu Gott"? Liegt in diesem Satze nicht eine unerträgliche Kapitulation der kulturphilosophischen Kritik? Weshalb soll diese Kritik Halt machen? Und weshalb gerade vor den Epochen oder Nationen? Oder macht sie schließlich vor jedem Individium Halt? „Das Persönliche ist unwiderlegbar", hat Nietzsche diesen Gedanken formuliert, und nur der „Umgang mit dem Individuellen sei bildend", ist im 19. Jahrhundert geradezu Axiom geworden. Im selben Sinne schrieb etwa Ihering an Bismarck „Gegenüber der öden Verherrlichung von Prinzipien und toten Formeln hoffe ich den Segen einer gewaltigen Persönlichkeit, der meines Erachtens für Mit- und Nachwelt mehr lebendige Kraft entströmt als allen moralischen und politischen Destillationsprodukten, in das richtige Licht setzen zu können"[1]). Mit welchem Rechte wird hier die Persönlichkeit dem Gedanken und der Idee, die doch auch Bildungsansprüche erhebt, gegenübergestellt? Ist das nicht der vollendete Bankerott der Philosophie, welche doch mit dem Gedanken steht und fällt?

„Schädlicher als Beispiele sind dem Genius Prinzipien", ruft der junge Goethe vor dem Straßburger Münster aus. Was soll dann auch hier noch die Philosophie als Prinzipienwissenschaft?

„Ganze Seelen werden dich erkennen ohne Deuter." Weshalb gerade „ganze" Seelen? Woher hat dieser Begriff seine Autorität?

Ehrfurcht vor dem Werden, Gewordenen, Gewachsenen, Angestammten, Ursprünglichen, Lebendigen, Recht der Kraft, Leidenschaft, Größe, Kühnheit, Recht des Volkstümlichen, Nationalen, der Tradition, der

[1]) Am 15. 9. 1888. R. v. Ihering in Briefen an seine Freunde (1913) S. 443 f.

Autorität usw. Sind das nicht alles empirische Gegebenheiten? Seit wann können sich Wertungen an Gegebenem, Seiendem, Zufälligem orientieren?

Was bedeutet das alles im strengsten Sinne? Und wenn Ranke seine These, jede Epoche sei unmittelbar zu Gott, dahin erläutert: „Ihr Wert beruhe garnicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst", woher haben diese Begriffe der Existenz und des Selbst ihren Rechtsanspruch?

Und führen gar diese Begriffe nicht notwendig zu relativistischen Konsequenzen? Zu einer Mannigfaltigkeit von Wahrheiten genau entsprechend der Mannigfaltigkeit der Individuen?

Aber fast noch rätselhafter ist es, daß diese Mannigfaltigkeit trotz ihrer gefährlichen Konsequenzen offen und laut bekannt wurde. Was heißt eigentlich „Freude am Mannigfaltigen"? Wie läßt sich Freude am Mannigfaltigen auf dem Felde der Wahrheit systematisch begründen?

Entweder sind dies alles willkürliche Einfälle und, soweit sich zeigen läßt, daß diese Gedanken in einem geschlossenen Zusammenhang miteinander stehen, ein konstruktives Gewebe von Irrtümern, das die Philosophie keinen Tag länger dulden darf (wobei sie allerdings an den Vertretern dieser Gedanken nicht restlos vorbeireden darf). Oder diese Gedanken sind nicht nur systematisch geschlossen, sondern lassen sich auch in einem Begründungszusammenhange entwickeln, der ihre Rechtfertigung auf derselben Grundlage erlaubt, auf der die philosophischen Systeme ebenfalls ruhen. Dann aber ist zu fragen, welches ist dieser Begründungszusammenhang, welches sind seine Prämissen und Voraussetzungen.

Zum mindesten aber müßte schon die Hartnäckigkeit, mit der der Geisteswissenschaftler diese Thesen verteidigt, die Suggestionskraft, welche er auch auf Philosophen ausübt, und die unleugbare Fruchtbarkeit dieser Gedanken zu Reflexionen über dieselben anregen.

Diesem Begründungszusammenhang müssen sich nicht nur die geisteswissenschaftlichen Grundbegriffe, sondern auch ihre methodischen Verfahrungsweisen eingliedern. Aus ihnen greifen wir ein bestimmtes Verfahren heraus und wählen dazu das „Verstehen". Seine Funktion wird in einem ganz bestimmten und spezifischen Sinne geübt und dieser Sinn muß sich begrifflich formulieren lassen. Sein Begriff dann muß mit allen übrigen geisteswissenschaftlichen Grundbegriffen systematisch übereinstimmen.

2. DAS VERSTEHEN IN DEN GEISTESWISSENSCHAFTEN.

Unsere Aufgabe ist zunächst eine philosophisch sehr bescheidene: wie und in welcher Absicht üben die großen Meister der Geisteswissen-

schaften das Verstehen? Was wollen sie im Vollzug dieses Verfahrens? Wir sprechen jedoch nicht von dem Verfahren Einzelner, sondern seiner konstanten Struktur, und können so, wenn wir in der angedeuteten Weise nach dem Sinn des Verstehens als einer für die Geisteswissenschaften charakteristischen Erkenntnisweise fragen, das Untersuchungsmaterial bei älteren wie bei jüngeren Autoren suchen. Wir greifen zu diesem Zweck ein methodologisches Problem der jüngsten Vergangenheit heraus.

Vor einigen Jahren hat Paul Natorp der Platondarstellung eines Philologen entgegengehalten: an der platonischen Philosophie interessiere uns nicht das Platonische, sondern nur das Philosophische. Mit dieser Entgegensetzung ist ein bestimmtes eigenartiges Problem gestellt. Wir stehen mit einem Mal inmitten der Problematik des geisteswissenschaftlichen Verstehens. Das Platonische und das Philosophische treten einander gegenüber und über diesem Gegensatz bilden sich sofort Parteien. An der Einstellung auf das eine oder das andere scheiden sich zwei Grundrichtungen des geisteswissenschaftlichen Erkennens. Die Einen sagen: Wir erforschen als Philosophen und als Philosophiehistoriker den einen Problemkreis der einen werdenden Wahrheit. Wir verfolgen „den" Gedanken durch die Zeit. Schrittweise eröffnet er der menschlichen Arbeit seinen zeitlosen Gehalt. Zu diesem hat auch Plato sein Teil beigesteuert. So wird ein Teil der Philosophiehistoriker sprechen.

Der typische Geisteswissenschaftler aber wird diese Meinung nicht teilen. Nicht als sähe nicht auch er in dem platonischen Werk das philosophische Problem. Aber er wird nicht nur in der Philosophie sondern gerade auch in der platonischen Philosophie ein unsterbliches Problem erkennen. Dem platonischen Werk wird er versuchen, das Geheimnis Platons zu entlocken. Dies sind die Vertreter des individuum est ineffabile.

Dieser Gegensatz besteht nicht nur auf dem Gebiet der Geschichte der Philosophie und ist nicht allein in deren besonderer Struktur begründet, sondern greift durch alle Geisteswissenschaften durch. Es ist der methodologische Gegensatz problemgeschichtlicher und kulturgeschichtlicher Methoden, welchen wir schon im I. Kapitel als Funktion letztlich weltanschaulicher Voraussetzungen erkannt haben. Ist es entsprechend der Philosophie die werdende Kunst, das Kunstproblem, in dessen Entfaltung Dürer oder Rembrandt einzureihen sind oder heißt das eigentliche Problem Rembrandt? Ist das entwicklungsgeschichtliche Subjekt der Kunstgeschichte die autonome Funktion der Kunst oder ist ihr eigentlicher Held das Volk oder die Kulturgemeinschaft, welche diese Funktion ausübt? Ist der nächste Fachgenosse des klassischen Archäologen der moderne Kunsthistoriker, der mit ihm das Kunstproblem teilt oder der klassische Philologe, der mit ihm das Problem der Antike teilt? Gibt es eine autonome Literaturwissenschaft oder ist dieselbe Bestandteil

der umfassenden Philologien? Gibt es eine autonome Wirtschaftsgeschichte und Verfassungsgeschichte, beide in erster Linie Angelegenheit des theoretischen Ökonomen und Juristen, oder sind diese Prozesse nur im umfassenden Rahmen der allgemeinen Geschichte zu verstehen? Auch der prononcierten Stellung Rankes haben wir dort schon gedacht. Das politische Gespräch hat dies eine Hauptthema: die Grenzen der naturrechtlichen Begriffsbildung: denke dir die Aristokratie (das heißt eine von der allgemeinen Politik behandelte allgemeine Verfassungsform) in allen (!) ihren Prädikaten, niemals könntest du Sparta ahnen. Sein besonderes Leben, seine Idee, sein Geist, das etwa ist Rankes Gedankengang, gibt diesen abstrakten Formen erst einen wesentlichen Gehalt. Und was hier über die Grenzen des Rationalismus auf dem Gebiete der Staatslehre gesagt wird, hat Ranke selbst ausdrücklich auf das Gebiet der allgemeinen Grammatik und Poetik ausgedehnt[1]).

Nun können verfassungsgeschichtliche Beispiele ein Mißverständnis fördern, das a limine zurückzuweisen ist. Es hieße das Problem trivilisieren, ja aufheben, wenn man sagte: der eine spricht eben von der Sache, dem juristisch, künstlerisch, philosophisch Gültigen, der andere treibt Historie: Sparta. So ist es gerade nicht. Und diese Deutung widerspräche durchaus der eigentlichen Intention der „historischen" Weltanschauung. Das wird an einem philosophiegeschichtlichen oder kunstgeschichtlichen Beispiel deutlicher als an einem verfassungsgeschichtlichen, weil am Beispiel der platonischen Philosophie oder der Rembrandtschen Kunst unmißverständlich zu sehen ist, daß es sich hier nicht um historische Daten und Fakten, sondern um Philosophie und Kunst, um Werke, Gehalt, Werte handelt für beide Teile. Denn auch die Blickrichtung des Verstehens richtete sich durchaus auf Wahrheitsgehalte, auf philosophische Gehalte als philosophische Gehalte, auf Kunstwerke als Kunstwerke. Aber — dies ist nun ihre Meinung —: je tiefer wir in diesen philosophischen Sinn der platonischen Philosophie eindringen, sie gerade philosophisch verstehen wollen, immer und immer wieder entpuppt sich dann das, was man letztlich verstehen will, das was man meint, wenn man von Schwierigkeiten des Verstehens spricht, d. h. Schwierigkeiten eines letzten und allerletzten Verstehens, das überhaupt erst auf der Basis einer ganzen Reihe von erfolgreichen Teillösungen seine letzte Richtung findet: als ein Verständnis Platons selbst. Je tiefer das Verstehenwollen in die Sache eindringt, desto deutlicher erweist sich diese als belebt durch einen persönlichen Kern; der aber nicht nur als Hindernis, sondern gerade als Strahlpunkt des zu tiefstliegenden sachlichen Sinnes sich entpuppt. Nicht als ein Isolierbares hinter dem Werk, sondern als Richtunggebendes, als ein Zentrum von Kraftlinien im Werk. Auf dies

[1]) Vgl. die Einführung meiner Ausgabe 1925 und meinen Aufsatz Savigny, Grimm, Ranke. Ein Beitrag zur Frage nach dem Zusammenhang der Historischen Schule. Hist. Zeitschr. 128, S. 415ff.

letzte stößt das Verstehen großer Weltanschauungen und Kunstwerke. Und genau auf dasselbe stößt auch das Verständnis ganzer Kulturen. Denn was meinen sonst die bedeutenden Kenner Ostasiens, die, nach Erwerb der genauesten Kenntnis dieser Kulturen ihrem sachlichen Sinn und ihrem historischen Aufbau nach, bekennen: sie verzweifelten an einem letzten Verständnis derselben? Auf diese letzte Relation von Schöpfer und Schöpfung bezieht sich das *individuum est ineffabile* zu tiefst. Aber nochmals sei betont: dies letzte äußert sich nicht nur darin, daß es eben da ist, als eine Negation des Begreifenkönnens. Wäre das der Fall, so wäre das Wort: „Das Persönliche ist unwiderlegbar", entweder trivial oder sinnlos. Widerlegbar sind von vornherein nur Wahrheiten; und nichts anderes als höhere Wahrheitsansprüche sind es, die in Platon selbst, im Kunstwerk wie in großen Kulturen und Epochen als ein „alles was sie hervorbrachten" (Ranke) überragendes Wertmoment eingeschlossen sind. Wahrheiten, in die wir uns immer neu versenken, die wir nicht nur historisch feststellen oder gar hinter den sachlichen Leistungen kausal konstruieren.

Oder sollte es sich im Platonischen, im Spartanischen usw. um rein psychologische Probleme handeln? An kaum einem Beispiel kann man deutlicher sehen, in welcher Weise und welchem Grade Methoden, wie das Verstehen, von Weltanschauungen abhängen und mit diesen notwendig sich wandeln. Zwei große Typen der Weltanschauung: der rationale Idealismus und der rationale Naturalismus, dem Gehalt nach polare Gegensätze, begegnen sich in diesem Punkt als Gegner des geschilderten geisteswissenschaftlichen Verstehens und tun dies deshalb, weil sie ihrer Form nach feindliche Brüder sind aus derselben Familie der Rationalismen.

Zunächst der idealistische Rationalismus. Von seiner Kritik des Platonischen gingen wir aus. Er will in der platonischen Philosophie nur das Philosophische finden. Diese Idealisten haben das große Verdienst zu sehen, daß es sich angesichts des platonischen Werks nicht um die Psychographie Platons oder ein unmittelbar biographisches Problem handelt, daß vielmehr ein Gehalt verstanden werden soll, das im strengen Sinne nur Gehalte verstanden werden können. Wie denn ganz unmöglich etwas anderes als ein Gehalt unmittelbar zu Gott sein kann.

Was heißt hier aber Verstehen? Wie sieht hier sein ideales Resultat aus? Unter völliger Ablösung von Platon selbst handelt es sich um eine restlose begriffliche Durchdringung seines Werkgehaltes. Das ist ein Ziel! Aber was wird dann aus diesem Gehalt? — Er verwandelt sich in ein allgemeines: teils in ein Exemplar des genus: idealistische Philosophie, teils in eine Vorform, eine Stufe, ein Fragment des idealistischen Systems, das Platon einleitete, Kant erneuerte, die neukantischen Schulen vollendeten. Die platonische Philosophie ist eine Teilleistung, ein Fragment, ein Fall, ein Beispiel, ein Exemplar eines allgemeinen Begriffszusammen-

hanges geworden, das Platonische in ihr aber notwendig ein Stück Natur, physiologischer Art, psycho-physiologischer Art, psychologischer Art, ein Stück Natur jedenfalls, vielleicht auch — das ist eine ganz typische Wendung — ein Gegenstand der Belletristik. Die platonische Philosophie wäre am Ende restlos begriffen, das Platonische wäre nur noch zu erklären. Das Verstehen hätte sich in ein Begreifen und ein Erklären gespaltet.

Eben diesen zweiten Weg, des Erklärens, geht die andere Partei. Will der Idealismus nichts anderes als den Sachgehalt zeitlos wahrer Sätze begreifen und opfert er dafür Platon, so heißt die Aufgabe für den Naturalisten: das Platonische erklären, wobei der Wahrheitsanspruch der platonischen Philosophie zum Opfer fallen muß. Die Platonische Philosophie wird zu einem Stück Wirklichkeit von höchster Kompliziertheit. Am bedeutendsten hat dies Programm wohl Hippolyte Taine entwickelt. Ganze Wissenschaften kooperieren im Verfolg derselben naturalistischen Ziele an der Auflösung dieses Knäuels. Die Schulpsychologie, der Aufweis literarischer Einflüsse, milieuanalytische, geographische, anthropologische, soziologische, sozialpsychologische, völkerpsychologische Untersuchungen, Psychoanalyse, Typenpsychologie, Entwicklungspsychologie usw. umkreisen schrittweise das Objekt. Dabei fehlt es nicht an gradweisen Übergängen vom groben Naturalismus zu relativ verstehenden Haltungen. Freilich, solange die Aufgabe heißt: Auflösung von Komplexen, bleibt der naturalistische Absatz erhalten.

Platon aber ist so wenig ein Komplex, der restlos aus Ursachen abzuleiten wäre, als die platonische Philosophie je restlos durch eine Kombination zeitloser Begriffe ersetzt werden könnte. Ein Unersetzliches ginge beide Male verloren: dort die platonische Philosophie, hier die platonische Philosophie.

Wie aber in ihr und ihrem Schöpfer in letztlich völlig rätselhafter Weise ewige Wahrheit und zeitliche Wirklichkeit verschmolzen sind, so hat das geisteswissenschaftliche Verstehen, das eben diese Verschmelzung bezw. ihr Produkt zum Gegenstand hat, das Begreifen und Erklären als die methodologischen Korrelate von Wahrheit und Wirklichkeit wie zwei ungeheure Gewächse, die — das ist geistesgeschichtlich ganz wörtlich zu nehmen — jahrhundertelang auseinanderwuchsen, zu einem neuen methodologischen Verfahren zusammengebogen. Freilich — hier müßte das Bild sich ändern und die Methoden eher mit aufeinander zugebogenen Metallfedern verglichen werden — es hat sie nicht so zusammengebogen, daß sie nun als Einheit weiterliefen, sondern so, daß zwischen beiden der Funke des Verstehens hin- und herspringen kann.

Denn so lange schreitet in praxi das Verstehen auf den beiden rationalen Wegen des Begreifens und Erklärens weiter, bis schließlich ein Sprung — Ranke hat das genau gesehen — in eine irrationale Beziehung zum andern den Weg beendet.

Es fehlt dem Verstehen nicht an rationalen Maßnahmen. Die rationalen Möglichkeiten sind restlos ausgenutzt. Aber die Begriffe haben für das Resultat keine konstruktive, sondern nur eine erläuternde Bedeutung. Sie lassen uns den sachlichen Gehalt und die historischen Voraussetzungen eines Werkes sehen. Sie zeichnen ein Liniensystem in dasselbe ein. Bis plötzlich, oft nach einem Menschenalter, der Forscher mit einem seltsamen „ich hab's" glaubt, diese Linien perspektivisch restlos geordnet zu sehen und damit verstanden. Was er dann im Schnittpunkt derselben sah, das war immer von Angesicht zu Angesicht ein menschliches Auge. Hier, wo im objektiv Bedeutenden eine subjektive Bedeutsamkeit aufblitzt, nicht isoliert hinter ihm, sondern das Objektive erleuchtend, sehen die Geisteswissenschaften das Ziel des Verstehens.

Ich habe versucht auszusprechen, was die Geisteswissenschaften im Verstehen meinen. Wird ein Werk begriffen, so liegt kein Verstehen im strengen Sinne vor. Wird es erklärt, ebenfalls nicht. Wo wir uns aber genötigt sehen, in einem Werk ein nicht restlos im Begriffe auflösbares und nicht restlos erklärbares Individuallebendiges zu suchen, da glauben wir Versuchen echten Verstehens, des Verstehens im prägnanten Sinne, zu begegnen.

Unter diesem Gesichtspunkt, der am Verstehen von Werken und Gehalten gewonnen wurde, sind auch die weiteren Typen des Verstehens zu analysieren. Nur von hier aus sind sie unmißverständlich zu begreifen.

Es besteht insbesondere in neuester Zeit die Neigung, geistige Erscheinungen in erster Linie durch Reduktion auf Lebensbegriffe zum Verständnis zu bringen, das Augenmerk weniger auf sachliche Leistungen als auf lebendiges Sein, auf Lebenserscheinungen und Lebensgestaltungen zu richten, die sich „zum Ausdruck bringen". Gebildet sind diese Lebensbegriffe großenteils nach dem Schema von Jakob Burckhardts Begriff des „Hellenischen Menschen". Wie Burckhardt hinter der hellenischen Kultur den hellenischen Menschen sah, hinter der Kultur des heroischen Zeitalters den heroischen Menschen, und so fort bei der kolonialen, agonalen Kultur usw., so erfüllen heute Visionen des gotischen Menschen des mittelalterlichen, barocken, sentimentalen Menschen eine neuere historiosophische Literatur. Aber auch Lamprechts Kulturzeitalter, Spenglers Kulturseelen und zahlreiche andere ältere und neuere Begriffe des Zeitgeistes, der Zeit usw. sind nach diesem Gesetze angetreten. Sie sind typische Beispiele für die Verwendung der sogenannten „Ausdrucksbeziehung" als geisteswissenschaftlicher Kategorie[1]).

Man könnte diesen Typus des Verstehens den physiognomischen nennen, sein Begriffsapparat und sein logischer Mechanismus wäre einer eindringlichen Untersuchung wohl würdig.

[1]) Vgl. auch oben S. 28, 57, 90.

Aber zu ändern vermöchte seine Analyse unsern bisher gewonnenen Begriff des Verstehens nicht. Denn auch hier handelt es sich um das Verständnis von Gehalten. Nur Gehalte vermögen über eine ganz oberflächliche psychologische Neugier hinaus geistiges Interesse wahrhaft zu fesseln. Aber hier wird der Gehalt nicht im Werk, sondern in der Person und ihrem Leben und Sein aufgesucht. Bedurften wir vorhin der besonderen Funktion des Verstehens, um die eigentümliche Relation eines Werkes zu seinem Schöpfer aufzudecken, so richtet sich jetzt alle Aufmerksamkeit auf den Schöpfer, der einem Werke deshalb Gehalt zu verleihen vermag, weil er diesen Gehalt selbst hat und der sich deshalb gehaltvoll „ausdrückt", weil er gehaltvoll ist. Damit ist der Rechtsgrund für die Einstellung auf sein Sein gegeben. Das ist kein Postulat, sondern bekundet sich deutlich in der Struktur dieser Seinsbegriffe. Das Moment der Werthaftigkeit, der Gestaltung der Kultur, der Beseeltheit ist aus denselben nicht ausgeschlossen, sondern von ihnen eingeschlossen. Wird doch in diesem Zusammenhange gerade Seinskultur (und nicht Sein überhaupt) gegen Leistungskultur ausgespielt. Oder auch sonst der Formcharakter, Stilcharakter, Gestaltcharakter, Kunstcharakter dieses Lebens und Seins lebhaft betont. Selbst wo im Gegensatze dazu ein amorphes, ungebändigtes, ungeformtes Leben gegen jede Formung ausgespielt wird, bleibt noch Fichtes Auseinandersetzung mit Rousseau in Geltung, in der ganz richtig der prinzipielle Wertcharakter der Rousseauschen „Natur" ins Klare gestellt ist. Auch ein Chaos, von dem mit Bestimmtheit angenommen wird, daß es einen neuen Stern gebären werde, ist noch höchst „gehaltvoll"! Das Gehaltsmoment, auf welches Verstehen primär sich richtet, bleibt demnach von diesen Wendungen auf Leben und Ausdruck grundsätzlich unberührt. Der Gehalt ist vom Leben aufgesogen und nicht aufgehoben und dementsprechend hat etwa das ausgesprochen physiognomische Verständnis Spenglers das sachliche Begreifen zwar zum Scheine stark zurückgedrängt, den Gültigkeitscharakter des Geistigen aber grundsätzlich gar nicht tingiert.

Aber eine Anomalie liegt in dieser Überwucherung des Gehaltsmomentes durch das Subjekt dennoch vor, und die Gefahr, daß mit dieser Überwucherung theoretisch wie praktisch die für das geistige Schaffen wie sein Verständnis gleich fundamentale Spannung zwischen Person und Wertgehalt verloren geht, berechtigt zu der Behauptung, daß der Begriff des Verstehens seinem logischen Gehalt nach am besten von einer Analyse des Verständnisses von Werken her erfaßt werden kann. Von hier aus wird das physiognomische Verständnis am unmißverständlichsten begriffen werden können. Seiner Struktur nach aber bleibt es mit dem bisher gewonnenen Verstehensbegriff identisch. Und das ergibt sich auch bei einer näheren Befragung seines Verfahrens auf seine Rationalität.

Frägt man nämlich, wie dieser Apparat von Lebensbegriffen gehandhabt wird, so geschieht das so, daß zur Bestimmung besonderer Erscheinungen diese Lebensbegriffe (wie Mensch, Kulturseele, Lebensgefühl) nach Typen spezifiziert werden; zum gotischen Menschen, zur plastischen Seele, faustischen Seele usw. Sowie nun der Versuch gemacht wird, diese Typen nicht mehr interpretatorisch zu verwerten, sondern das Verstehen durch eine systematische Ableitung dieser Typen (nunmehr vom Leben her) zu rationalisieren, so zeigt sich die unveränderliche logische Struktur dieses Verfahrens auch in seiner physiognomischen Abart.

Denn auch diese Lebensbegriffe haben nur erläuternde Kraft und erreichen keine rationalen Ziele. Versuche ich aber, die hellenische Kultur durch den hellenischen Menschen zu erklären, so kommt nichts als eine ganz platte Tautologie heraus. Versuche ich andererseits mittels dieser Typenbegriffe des naiven und sentimentalen, des apollinischen und dionysischen Menschen, des schöpferischen und gestaltenden Künstlers (Simmel), lebendige Genien nicht zu beleuchten, sondern zu begreifen, tritt dasselbe ein. Rembrandt unter den Begriff des schöpferischen Künstlers subsummiert, hört auf, er selbst zu sein, sein Stil erstarrt, wird zu einem Klischee, die Werke verlieren ihren spezifischen Gehalt, ihre geheimnisvolle Tiefe: das Verstehen hat ein Ende. Das Werk oder die Person ist gedacht und aufgelöst in Abstraktionen.

So stehen wir hier wie dort vor ein und demselben Resultat: produktive Gehalte präsentieren sich uns in einer eigentümlichen Spannung zu ihren lebendigen Trägern. Auch hier richtet sich das Verstehen auf eine Relation zwischen Gehalt und Leben, ein unableitbares Moment des Gehaltes, das den geistigen Erscheinungen, auf welche das Verstehenwollen sich richtet, ihre Bedeutung, Größe und Würde erst zu geben scheint.

Wenn man der großen und ausgezeichneten Literatur, welche im Gefolge Diltheys und Simmels in den letzten Jahren entstanden ist und die zuletzt durch die vortreffliche Geschichte der Hermeneutik von J. Wach ergänzt worden ist, einen Vorwurf machen darf, so ist es der, daß sie energische Versuche noch vermissen läßt, die hermeneutische Praxis ihren Theorien dienstbar zu machen. Aus diesem Grunde sei ein Abschnitt aus R. Reitzensteins Augustin[1]) hier angeführt, der m. E. eine unübertreffliche Illustration zu unsern bisherigen Ausführungen geben kann:

„Mehr als zwei Jahrzehnte hat Augustin mit einer Inbrunst, wie vor ihm kein Mensch des Altertums, um ein verstandesmäßiges Erkennen der letzten Wahrheiten gerungen, ja es zuletzt in kühnem Sturmlauf noch einmal zu erzwingen versucht und ist damit gescheitert. Ein vergeblicher Kampf, eine Tragödie liegt voraus, die mir

[1]) Augustin als antiker und mittelalterlicher Mensch, Vorträge der Bibliothek Warburg 1922/23, I. S. 46.

dadurch noch ergreifender wird, daß er dies tägliche Erliegen doch nicht zeigen darf. Denn vom Christentum abwenden, kann er sich gar nicht mehr, den Segen der Autorität der Kirche empfindet er jetzt doppelt, aber sie genügt ihm nicht. So beginnt er in sich zu suchen, was ihn denn von Gott trennt. Wenn der angestrengteste Verstand ihn nicht mit unerschütterlicher Gewißheit angreifen kann, so muß die Sünde ihn verdunkeln, und wenn der angestrengteste Wille sie nicht ganz in uns überwinden kann, so muß sie mit einer für uns überwindlichen Schranke Gott vom Menschen scheiden. Aber aus dem Schluß, daß der Mensch seiner Natur nach Gott nicht erkennen kann, folgt für ihn nicht mehr der Verzicht im Skeptizismus, sondern der kühne Glaube, daß Gott es bewirken kann, wenn er will. Das ist die große Sinnesänderung, die *μετάνοια*, die Augustin erst als Christ erlebt hat, während sie nach der üblichen Auffassung schon mit der Bekehrung verbunden sein sollte. So ist es kein Wunder, daß es ihn jetzt drängt, die neue Überzeugung zunächst ganz unsystematisch als inneres Erleben, als Erwerb seiner Seele darzustellen und in der Geschichte seiner geistigen Entwicklung, einer Autobiographie, wie sie noch nie versucht ist, Gott ein Danklied für seine Errettung zu singen. Geht sein früheres Denken ganz von dem Menschen aus, dessen herrliche natürliche Ausrüstung er bewundert, und ist der Gott gewissermaßen passiv, die Wahrheit als der Gegenstand der Sehnsucht des Menschen, das Glück des Menschen, so ist jetzt der Mensch ein Nichts, voller Sünde und Schwäche, immer getrieben und gezwungen, der einzig Handelnde Gott und seine Gnade. Das ist der fundamentale Gegensatz zu aller antiken Philosophie, sei sie ciceronisch oder neuplatonisch orientiert, und schafft statt des bloßen Begriffes eines höchsten und geistigen Seins den persönlichen Gott. Gewiß, das führt in die Anfänge des Christentums zurück, und den grundlegenden Gegensatz von Sünde und Gnade hat Augustin, wie allbekannt, aus Paulus entnommen. Aber das erlernt und übernimmt man auch nicht nur aus einem Buch, und gälte es tausendmal für heilig — sonst hätte es Augustinus selbst, der Paulus immer gelesen hat, und hätten es die drei Jahrhunderte christlichen Denkens und Philosophierens vor ihm entnommen — das muß erlebt und erstritten sein."

Hier ist die Spannung zwischen Person und Gehalt, zwischen dem Gehalt und dem Schicksal, das zu seiner Ergreifung führte, unvergleichlich verdeutlicht. Begreifen und Erklären haben ihr eigenes weites Feld. Das Verstehen aber (das, wie nochmals betont sei, ohne Begreifen und Erklären ganz unmöglich wäre) erreicht eine ganz andere Ebene. Erkanntes als solches kann wieder nacherkannt werden, insofern ist die tiefsinnige Definition der Philologie durch Böckh noch zu intellektualistisch. Statt nacherkennen sagten wir begreifen. Verstanden wird das Erlebte. Erlebtes kann einzig und allein nur verstanden werden, und zwar aus der Sache einerseits, den Zusammenhängen ihres Erlebens andererseits.

Weil aber dieses Erlebnis aus der schicksalhaften Anteilnahme eines ganzen Menschen an der Sache stammt, erfordert, wie Dilthey ganz richtig gesehen hat, die hermeneutische Versenkung auch den Anteil des „ganzen Menschen". Eine Wahrnehmung, die in unzähligen Reflexionen bedeutender Forscher über den Gemütsanteil[1]), den Anteil der Liebe[2]), den Anteil der Achtung, der „Ehrfurcht vor dem Ver-

[1]) Vgl. Jakob Grimm, o. S. 116, vgl. übrigens auch Hegels Vorlesungen über die Ästhetik I, 83 unten.

[2]) Vgl. auch die Einleitung Hedwig Hintzes zu A. Aulards Politische Geschichte der Französischen Revolution, Deutsche Übersetzung 1925, S. X.

gangenen", des Miterlebens[1]), aber auch des Hasses am Verstehen zum Ausdruck gekommen ist.

Und noch einen Bundesgenossen möchte ich mir der gelegentlichen Äußerung eines ausgezeichneten Literarhistorikers suchen.

In einer Besprechung von Rudolf Ungers „Herder, Novalis und Kleist" schreibt Christian Janentzki (Deutsche Literaturzeitung 1924 Sp. 794): „Darin liegt der Vorzug einer zugleich geistesgeschichtlichen, typisierenden und psychologischen, individualisierenden Betrachtungsart, daß ideelle Notwendigkeiten sich zugleich als Forderung persönlicher und seelischer Eigenart ergeben, daß sich die Individuen und Charaktere herauslösen aus dem Rahmen gedanklicher Erörterung — Geistesgeschichte kann so zur Seelengeschichte führen — und das erscheint mir höchst bedeutsam als Ziel des historischen „Verstehens" der Kulturwissenschaften überhaupt.

Das führt nun zu einer weiteren Fragestellung. Was ist es, was die Geisteswissenschaften dazu treibt, diese doch immerhin sehr problematische Erkenntnisweise zu wählen und zäh an derselben festzuhalten?

Ist es nur die Erwägung, daß sich mit dieser Methode etwas erreichen lasse? Die Geisteswissenschaften dürfen sich wohl auf unvergleichliche Erfolge dieser Methode berufen. Das ist ein Wahrheitsbeweis, aber kein letzter, denn ausschließlich tritt diese Zwecksmäßigkeitserwägung Methoden gegenüber erst in Kraft, wenn die Erkenntnisziele völlig feststehen. Aber anders als die Naturwissenschaften haben wir die Geisteswissenschaften in den Geisteskampf der Weltanschauungen unlösbar verwickelt gefunden. Weltanschauung aber sagt in diesem Zusammenhang, was das letzte und höchste Interesse verdient. Und dieses höhere Interesse ist es, was auch im Kampf der Methoden letztlich ausschlaggebend ist.

Die Methode des Verstehens setzt eine ganz bestimmte Richtung des geistigen Interesses voraus. Niemand kann gezwungen werden, sich für die Resultate der hermeneutischen Arbeit zu interessieren. Zum mindesten nicht, sie über die Resultate des Begreifens und Erklärens zu stellen. Anders als der spezifische Geisteswissenschaftler interessiert er sich eben mehr für die rein rationalen Strukturen, die sich aus dem konkret Geistigen herausheben lassen. Er rückt dann die Resultate des Verstehens erkenntnistheoretisch in die zweite Linie.

So sind im Begreifen, Erklären und Verstehen letztlich drei verschiedene Wahrheitsbegriffe im Widerstreit. Allerletztlich aber drei verschiedene Wahrheitsideale. Denn in Ideale münden alle Weltanschauungen und aus ihnen entspringen sie.

[1]) Wilamowitz, Die Griechische Tragödie und ihre drei Dichter (1923) S. 5, Anm. „Gern und geduldig lernen wollen und nicht wähnen, daß so hoher Dinge Verständnis sich eigentlich erlernen lasse. Das kommt plötzlich in dem eigenen Verkehre mit den Dichtern und den Göttern, wenn man soweit ist, keines Vermittlers mehr zu bedürfen. Ohne Lernen erreicht zwar niemand etwas in der Wissenschaft, aber das Beste will erlebt werden."

Die Historische Schule hat einen bestimmten eigenen und philosophiegeschichtlichen völlig eigenartigen Begriff des Geistes. Aus diesem aber spricht eine bestimmte Forderung: letzte Wahrheit, dies etwa ist die unausgesprochene Voraussetzung des „Verstehens", erhält ein Weltbild, ein Kunstwerk, ein Rechtssystem erst durch eine Relation auf das Subjekt, das es schuf oder für das es gelten will. So begründete die klassische Historische Schule in ihren Ursprüngen die Wahrheit eines Rechtssystems auf eine Relation zu dem Volksgeist, d. h. dem Volksganzen, mit dem zusammen es historisch verwachsen war. Und diesen Grundsatz haben die Geisteswissenschaften auf Verfassung, Sprache, Literatur, Kunst usw. ausgedehnt. Denn alle geisteswissenschaftlichen Grundbegriffe erweisen sich als bestimmt durch diese qualitative Einstellung des geisteswissenschaftlichen Erkennenwollens und Richtung des Interesses. Wir haben hier einen eindeutigen Typus eines idealistischen und zugleich irrationalistischen Systemes vor uns.

Die Front des „historischen Denkens" richtet sich unentwegt gegen alles rationale Machen und Errechnen geistiger Werte. Die historischen Werte teilen mit denen der idealistischen Systeme ihre Idealität, suchen ihren Rechtsgrund jedoch zugleich in der Beziehung auf ein irrationales Moment in ihrer Entstehung. Die daraus sich ergebende Position verwirklicht sich entsprechend ihrer Stellung zum Rationalismus in genau soviel Modalitäten geistigen Seins oder Handelns als dieser eingenommen hat. Ob ich sage, die Epochen sind unmittelbar zu Gott oder die Nationen haben ihren Mittelpunkt ihrer Glückseligkeit in sich oder das Persönliche ist unwiderleglich oder wir lieben nur das Individuelle (Goethe) oder ob ich sage, das Wertvollste sei nur erlebbar, erfahrbar, intuitiv oder in Liebesakten zu ergreifen, es eröffne sich allein dem Gemüt, dem Glauben, der Ahndung oder auch der Weisheit, einem „freien Studium der Ideen" (Fr. Schlegel) einer dichtenden Vernunft (Jacobi), es sei niemals zu erklügeln, so drücke ich nur denselben Standpunkt, einmal frei wertend, einmal erkenntnistheoretisch aus.

Das eine Mal sage ich, der Wert (etwa der Schönheit) hafte an etwas Irrationalem (einem Volk, einem Schicksal) und werde dadurch irrational. Das andere Mal sage ich, der Wert könne als ein irrationaler nur in einer irrationalen Funktion ergriffen werden. Dasselbe spricht die Formel „Existenz" aus, auf welche Ranke den Wert der Epochen allein begründen wollte. Dasselbe die Forderung, jedes Ding sei mit seinem eigenen Maßstab zu messen, den großen Epochen und Kulturen gegenüber gezieme uns nur immanente Kritik. Diese letztere Anschauung hat sich weitgehend auch bei rationalistischen Philosophen durchgesetzt. Man darf sie aber nicht nur akzeptieren, man muß sie dann auch konsequent zu Ende denken. Eine Kultur an ihrem eigenen Maßstab messen heißt, auf absolute Maßstäbe verzichten. Es ist dieselbe Negation

des mittelbaren, vermittelnden, das Objekt transzendierenden Begriffs, das im „ineffabile", im „Irrationalen", im „Unmittelbaren", im „Unwiderleglich" usw. steckt. Sie steckt aber selbstverständlich ebenso und gleichsinnig in dem ohne Negation ausgedrückten, im 19. Jahrhundert kaum erschütterten Primat des positiven Rechts vor dem Naturrecht, der positiven Religion vor der natürlichen oder Vernunftreligion und fügen wir in freier Verwendung des Begriffs der Positivität hinzu: der „positiven" Sprache vor der rationalen Weltsprache, der positiven Kunst vor der durch den Klassizismus repräsentierten Weltkunst, des positiven Staatsgedankens vor den internationalen Verfassungsklischees.

Und, sehen wir näher zu, so birgt der Begriff des Genius, der Regeln bricht, genau dieselbe Tendenz. In dem Augenblick, in dem sein Primat vor aller Ratio absolut anerkannt wird, ist die Entwicklung der Vernunft, d. h. zunächst der Kunst einem Unberechenbaren, Faktischen anvertraut. Auch im Gebiete der Politik hat sich Bismarck recht drastisch über „Grundsätze" ausgesprochen. Aber auch das „unbewußte" Schaffen des Genius hat eine Spitze gegen die Prinzipien und überantwortet der glücklichen Inspiration, dem Einfall, dem Zufall, der Tat, nicht nur die faktische Verwirklichung, sondern auch den Gehalt des Geschaffenen. Und dies trifft ebenso auf die Prädikate des Schöpferischen, Echten, Großen, der Tiefe, Eigentümlichkeit und Eigenart, der Ursprünglichkeit, Urwüchsigkeit, sinnlichen Kraft, auf alle dynamischen und heroischen Begriffe des Lebens und der Lebenssteigerung, der Macht, der Leidenschaft, des Reichtums und der Fülle, auf Bewertungen der Substanz, der Tradition, der Autorität u. a. zu. Es steckt in der Forderung, die Philosophie solle das „Wort" der „Zeit" aussprechen (denn was wissen wir im voraus von dieser Zeit?). Es ist mindestens angelegt in der formalen Forderung organischen Werdens oder der Totalität. Es spricht deutlich aus der Verlegung der Wahrheit in eine (rational unberechenbare) Entscheidung und schließlich auch im Verfechten eines Primats des Handelns wie in Goethes: das Beste wird nicht deutlich durch Worte, der Geist, aus dem wir handeln, ist das Höchste. Und es färbt in charakteristischer Weise alle geistesphilosophischen Grundbegriffe, wie Kultur, Idee, Bildung, Seele, Mensch, Freiheit, Tat, Weisheit usw., welche im Rahmen des historischen Denkens durchweg eine andere Bedeutung haben, als ihnen im Munde der rationalen Philosophen zukommt.

Soweit unser Versuch, die „heimliche Philosophie" der Historischen Schule erstmals als einen Sinnzusammenhang zu entwickeln. Überlegt man, welche Verbreitung diese Anschauungen im 19. Jahrhundert in einer unübersehbaren Literatur weit über den wissenschaftlichen Bereich hinaus gefunden haben, so scheint die Aufgabe, diesen Sinnzusammenhang noch weiter nach seiner Rechtfertigung zu befragen, eine äußerst dringende.

Wir sagten: die Historische Schule habe einen eigentümlichen Wahrheitsbegriff gebildet. Begründet man aber nach diesem die Wahrheit eines Satzes auf seine Relationen zu historisch gegebenen Personen, Epochen, Nationen, Kulturen, so folgt daraus notwendig ein Relativismus. Ist dieser irrig, dann mag immer das ganze Begriffssystem der Historischen Schule geschlossen auf diesen Voraussetzungen aufgebaut sein, um so schlimmer für diesen Gedankenzusammenhang.

Und doch. Bricht dieser Gedankenzusammenhang hier gänzlich ab? Ahnt der Historismus wirklich nichts von dem Abgrund, auf welchen er lostreibt? Beruht dieses ganze, der einzigartigen Blüte unserer Geisteswissenschaften zu Grunde liegende Verfahren auf einer willkürlichen in ihrer Konsequenz sinnlosen Behauptung? Sollte der Historismus vielleicht doch Gründe für sein Verfahren haben, und zwar solche, welche sich ebenfalls widerspruchslos entwickeln ließen? Sollte dieser Nachweis gelingen, um so schlimmer für die bisherigen Kritiker des Historismus. Die Historische Schule hat sich einen eigentümlichen Wahrheitsbegriff gebildet. Welche Voraussetzungen schließt dieser Wahrheitsbegriff ein? Die Lösung liegt in einer Verknüpfung dieses Wahrheitsbegriffs mit der systematisch fortgebildeten Weltanschauungslehre unseres II. Kapitels.

3. WELTANSCHAUUNGSLEHRE.

Wir beginnen mit einer Fiktion. Gesetzt den Fall, es wolle jemand den Versuch wagen, das Weltbild eines voll entwickelten Menschen weit über den Bestand der theoretisch geklärten Begriffe und Vorstellungen desselben hinaus in der unverkürzten Totalität seiner Inhalte zu reproduzieren. Nicht nur das philosophisch durchdachte Weltbild also, sondern, um diese Gehalte herumgelagert, in breiten Gürteln alles „Wissen" dieses Menschen überhaupt, das einzelwissenschaftliche, dann das vorwissenschaftliche bis an die Grenzen des Ahnens, Glaubens, des ganz unreflektierten Könnens. Dies Ganze unterbaut und durchwirkt von allen inhaltlich noch irgendwie faßbaren Richtungen des Interesses, des Wollens, Wünschens, Wertens in allen sinnlichen, mythischen, praktischen, ästhetischen, sozialen, politischen, ethischen, religiösen Ausprägungen.

Dies Weltbild, das bei verschiedenen Menschen natürlich sehr verschieden wäre, ließe sich unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Ein Historiker könnte etwa versuchen, die Bewußtseinsinhalte, die seine „Versuchsperson" mit anderen Menschen durch Tradition und Lebenszusammenhang gemeinsam hätte, wieder in Abschattungen der Gemeinsamkeit, in zahlreiche sich vielfach überschneidende Kreise zu ordnen. Er könnte auch versuchen, einen Bewußtseinsinhalt ähnlich dem Geologen zu schichten, zu zeigen, wie über gewissen primitiven Grundschichten andere sich ablagern, diese teils bedecken, teils frei

lassen, wie diese wieder selbst bedeckt werden, teils abbröckeln usw. Der Psychologe im engeren Sinne würde diese Bewußtseinsinhalte im Fluß, als Prozeß betrachten. Und schließlich könnte auch der Erkenntnistheoretiker diesem Bewußtseinsinhalt sich zuwenden. Und etwas müßte sich diesem, so er nur beobachten könnte, bei der Analyse der einzelnen Inhalte aufdrängen: die Macht der Synthesis. Und zwar äußerte sich diese keineswegs nur im Zusammenhang der wissenschaftlichen Inhalte. Was wir vom Zusammenhang religiöser und ästhetischer Inhalte längst wissen, das würde seine Gültigkeit auch in der ganzen vorwissenschaftlichen Sphäre erweisen. Auch diese Inhalte sind bei jedem Menschen in seiner Art von ganz bestimmten Blickpunkten aus geprägt und geordnet. Sie haben einen ausgesprochenen perpektivischen Charakter. Sei es die Wertperspektive des Künstlers, des Soldaten, des Beamten, jeder sieht bestimmte Phänomene in seiner Art. Ein Höhenzug bedeutet, landwirtschaftlich, militärisch, poetisch, malerisch betrachtet, ganz verschiedenes. Je genauer wir das Bewußtseinsganze eines Menschen kennen, desto deutlicher gliedern sich die einzelnen Inhalte desselben einem konsequent aufgebauten Ganzen ein. Auch die vorwissenschaftliche Sphäre ist von einem immanenten Streben nach Konsequenz und Ausgleich widersprechender Elemente erfüllt. Und könnte vielleicht die Analyse eines einzigen derartigen Weltbildes den Schein erwecken, diese Ordnung sei nicht geschaffen, sondern unmittelbar gegeben, so müßte schließlich der Vergleich mehrerer, untereinander stark differierender oder gar in Entwicklung befindlicher Weltbilder über den Zusammenhang jedes Inhaltes derselben mit jedem andern hinaus die Abhängigkeit aller von ganz bestimmten schöpferischen Blickpunkten offenbaren. Vergliche man die verschiedenen expliziten und impliziten Urteile verschiedener Weltanschauungen über dieselben Gegenstände, so würde man immer wieder bestätigt finden: in jedem Weltbild ist jeder Inhalt eine Funktion der jeweiligen Perspektive, aus der heraus er gesehen oder besser geprägt ist. Hält man sich bei der Analyse solcher weltanschaulicher Perspektiven der Einfachheit halber wieder an die großen weltanschaulichen Typen, wie Idealismus oder Naturalismus, so wäre zu demonstrieren, daß auf jedem Gebiete der Wissenschaft wie des Lebens mit jeder noch so feinen naturalistischen Wendung jedes Teilchen eines idealistischen Weltbildes sich modifizieren müßte und umgekehrt. Bei jeder Schwankung unserer Weltanschauung sehen wir die Welt „mit neuen Augen“ an. In diesem Sinne muß man sagen: kein Inhalt ohne Synthesis.

Und dennoch: bei genauerer Analyse solcher totalen Weltbilder würden wir Wahrnehmungen machen, die dieser These zu widersprechen schienen. Eine tiefer dringende Betrachtung unserer Begriffe und Allgemeinvorstellungen etwa von Staat oder Kunst ergäbe augenscheinlich, daß jeder

von ihnen, so wie wir ihn ohne Anstrich im Bewußtsein haben, zahlreiche Momente enthielte, die nicht aus dem leitenden Gesichtspunkt unserer Weltanschauung abzuleiten wären.

Restlos analysiert sind unsere „Begriffe" (im angegebenen weiten Sinne) doch nicht alle in Relationen zu einander und zu bestimmten Grundformen und Schemen der Betrachtung auflösbar. Und zwar die wissenschaftlichen so wenig wie die vorwissenschaftlichen. Wir wissen doch zum mindesten weit mehr, als unsere Theorie erzeugt, ja z. T. ihr Widersprechendes. Gerade der „Kenner", gerade derjenige, der viel von Kunst versteht, wird bei bestimmten Seiten derselben sich immer wieder genötigt sehen, zu sagen: ja dies gehört auch zu ihr und ebenso dies, und muß das, auch wenn er diese Eigenschaften zunächst systematisch nicht einzugliedern vermag, ja wenn dieselben zunächst seiner ästhetischen Theorie zu widersprechen scheinen. Eben hieraus mag die vulgäre Formel die Konsequenz ziehen, welche sagt: die Welt sei umfassender als unser Begriff, in jeder Theorie falle eine Seite derselben „unter den Tisch". Und was man so von Systemen und Theorien sagt, das gilt nicht minder von konsequent aufgebauten Weltanschauungen. Auch die Weltanschauung bringt mit ihren bestimmten Wertakzenten die Welt auf einen Nenner. Auch sie legt die Welt in eine Ebene. Die Welt aber — liegt nicht in einer Ebene, die Welt ist, um in diesem Bilde zu bleiben, „plastisch."

Damit ist ein sehr wichtiger Punkt erreicht. Weshalb erscheint uns die Welt in diesem übertragenen Sinne plastisch? Ist es die Spannung zwischen Anschauung und Begriff? Einer erlebten Mannigfaltigkeit und der wissenschaftlich geläuterten Objektivität? Oder eine Spannung zwischen rein deskriptiv abzulesendem Wesen und konstruktiver Deduktion, die sich hier ausspricht? Diese Auffassung ist zwar weit verbreitet, aber nichts desto weniger bedenklich. Weder Empfindung noch Anschauung noch Schau liefert uns Resultate, die unserer einheitlichen Weltanschauung widersprechen. Die Anschauung ist selbst eine fundamentale synthetische Kraft. Was in meinem Gesamtweltbild meiner besonderen Weltdeutung systematisch widerspricht, stammt nicht aus der „Anschauung", sondern aus anderen Weltanschauungen. Es ist genau so das Produkt einer Synthesis wie die Gedanken, die ich aus meinem Gesichtspunkte heraus synthetisch prägte, es entstammt nur einer anders gerichteten Synthesis. Und wie im Stereoskop zwei Blickpunkte plastische Bilder erzeugen, so sehen wir die Welt plastisch, weil wir von Kind auf gelernt haben, sie von verschiedenen Seiten, d. h. aus verschiedenen weltanschaulichen Gesichtspunkten zu betrachten. Quelle derselben ist die Gesamtkultur, in der wir leben, denn in jeder großen Kulturgemeinschaft kommen alle typischen Weltanschauungen zur Entfaltung. Vermittelt aber werden sie insbesondere durch die

Sprache (sehr wesentlich aber auch durch bildende Kunst, Musik und Lebensführung). Wer nur einigermaßen etwas denkt bei den Worten, die er hört, kennt und gebraucht, der muß durch die suggestive Kraft des einmal geprägten Gedankens (und einmal gebahnter Gedankengänge) in die verschiedensten Gesichtspunkte, aus denen diese Gedanken stammen, hineingezwungen werden. Die Basis aber bilden die widerspruchsvollen Impulse im eigenen Busen.

Und dies ist es, was zur Folge hat, daß wir ein viel umfassenderes Wissen um das Ganze der Welt haben, als in eine einheitliche widerspruchslose Weltanschauung eingeht, und daß immer da, wo wir als Theoretiker auf eine besondere „Schwierigkeit", ein besonderes, gar „unlösbares" Problem stoßen, daß da immer unser „Wissen" um die andere Seite der Dinge eine Rolle spielt. Und zwar die andere Seite der Dinge, nicht wie sie „ist", sondern wie sie geprägt wurde. Ja, es wird sich später zeigen, daß es mehr ist als ein „Wissen" um diese andere Seite.

Die Folgen für die Struktur unseres Gesamtwissens um die Welt im ganzen wie in ihren Teilen sind sehr merkwürdige, dabei selten beobachtete.

Die durchgreifende Macht einer einheitlichen Weltanschauung ist und bleibt in demselben überall sichtbar. Ihre synthetische Funktion aber steigert sich nur in seltenen Fällen zu reiner Erzeugung und völliger Neuprägung von Inhalten (die völlig unverständlich wären und damit in ihrer produktiven Wirkung gehemmt), sondern begnügt sich im allgemeinen mit Umprägungen, Neuordnungen, Umgruppierungen, mit einem Modifizieren, Akzentuieren und Färben. Wie sich in einem magnetischen Felde jedes Einzelteilchen nach den Kraftlinien des Magnets einstellt, so sind und bleiben alle Inhalte eines Weltbildes von einem einheitlichen Blickpunkte dirigiert, aber als Inhalte waren sie meist schon da, freilich nicht als gegebene, sondern als ererbte Inhalte. Denn unsere Begriffe sind das Werk von Jahrtausenden. Dies ist die große Aufgabe der Geistesgeschichte, zu zeigen, wie, dank der Kooperation der Kulturen, Nationen, Epochen, Stände, Berufe, Genien, in zähem Fluß der Bewußtseinsinhalt der Menschheit sich wandelt und der unsere geworden ist. Diese zum Teil sehr dramatische Vorgeschichte unserer Begriffe würde aber der Logik der nachgeborenen Systematiker wenig Schwierigkeiten bereiten, wirkten in dieser Kooperation nicht die verschiedensten Weltanschauungen zusammen. Und dieses Zusammenwirken ist es, das unseren Bgriffen den höchst eigentümlichen Zug gibt: aus Prägungen ganz verschiedener weltanschaulicher Herkunft geschichtet zu sein.

Rein idealistische und rein naturalistische Auffassungen der Dinge gibt es normalerweise überhaupt nicht, sondern, wie es etwa innerhalb der politischen Parteien der Linken und Rechten wieder linke und rechte Flügel gibt und innerhalb dieser linken Flügel wiederum rechte und linke

gedacht werden können, so wird sich einer sorgfältigen Analyse mancher idealistische Begriff als das Ergebnis idealistischer Akzentuierungen einer vornehmlich aus naturalistischer Perspektive geprägten Unterschicht darstellen, wie umgekehrt in vielen naturalistischen Begriffen der eingearbeitete Ertrag idealistischer Konzeptionen sichtbar gemacht werden kann und dies in hundertfacher wechselseitiger Schichtung von relativem Fluß aber auch relativer Konstanz. Was aber von unserem Begriffe gilt, das ist nicht minder von unseren Institutionen zu sagen. Sie stellen der Geistesgeschichte dieselbe Aufgabe. Denn nicht nur unsere Begriffe von Staat, Sitte, Kunst tragen die Spuren der verschiedensten produktiven Perspektiven in sich. An den Staatsgebilden selbst, an denen sich unsere Staatsbegriffe empirisch immer neu orientieren, haben alle Weltanschauungen mitgearbeitet. In dieser Welt leben wir, sie ist auch die „Wirklichkeit" des Historikers.

Einen idealistischen Begriff prägen oder eine idealistische Institution schaffen heißt, einem überlieferten Zusammenhang von Gedanken über ein bestimmtes Thema, an dem sich idealistische und naturalistische Motive bereits fruchtbar erwiesen haben, eine produktive idealistische Wendung geben. Die idealistischen Elemente dieses Ganzen gegenüber den naturalistischen in schöpferischer Umprägung und Gruppierung als die wesentlichen herausheben.

Damit fällt ein charakteristisches Licht auf die Leistung unserer Weltanschauungen überhaupt im ganzen unseres Bewußtseins. Als Wilhelm Dilthey seine Typenlehre schuf, an welche unser zweites Kapitel angeknüpft hat, da verzichtete er nicht nur auf den oben unternommenen Schritt, diese Analyse auf die ganze Begriffswelt, und nach dem Beispiel, das H. Nohl für die Malerei gegeben hatte, auf die ganze Kulturwelt anzuwenden, er unterließ auch den systematisch noch bedeutsameren Versuch: seine drei Typen ihrerseits wieder auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Er begnügte sich auf Grund seiner an Weite und Tiefe nie mehr erreichten historischen Erfahrung mit einer Klassifikation. Durch die Jahrtausende begegnete er demselben Typus und er fand diese Typen zugleich empirisch als Parteien gruppiert, die historisch und sachlich in bestimmten Grundüberzeugungen und charakteristischen Gegnerschaften verbunden waren.

Unmöglich aber ist dieser Versuch einer weiteren systematischen Verarbeitung der drei Typen nicht. Ja, man kann sie sehr wohl in der im zweiten Kapitel bereits angedeuteten Richtung als Antworten auf die Frage nach der Stellung des ideellen Momentes im Ganzen der Welt nicht nur vergleichen und klassifizieren, sondern auch deduzieren. Ja man kann sagen: welche fundamentale philosophische Frage man auch als Maßstab wählt, stets läßt sich angeben, welcher der typischen Lösungsmöglichkeiten derselben die empirischen Typen Diltheys zuzurechnen sind. Sie

sind die Tendenzen zu den elementarsten Momenten jedes Objektes überhaupt, als da sind: Einheit und Mannigfaltigkeit, Form und Stoff, Ordnung und Fülle, eine bestimmte Stellung einzunehmen. Dabei aber handelt es sich stets um den Vorrang der einen und der anderen Seite, und will man unter diesen Gesichtspunkten die weltanschaulichen Positionen in knappsten Zügen charakterisieren, wo nicht schließlich karikieren, so kann man sagen: indem der Naturalismus zur Anerkennung der Mannigfaltigkeit drängt, vergißt er vor lauter Mannigfaltigkeit die Einheit. Der Idealismus der Freiheit ignoriert über der Einheit das Mannigfaltige. Der objektive Idealismus, der die Einheit im Mannigfaltigen, die Mannigfaltigkeit im Ganzen erstrebt, vergißt vor lauter Harmonie die Spannung dieser Momente.

Was ist es aber — und damit nähern wir uns einem dritten Punkte, in welchem die Diltheysche Typenlehre systematische Fortbildung heischt — was ist es, was die Menschheit immer wieder drängt, zugunsten einer Seite Partei zu ergreifen? Weshalb nehmen wir, angesichts der Tatsache, daß überall Einheit und Mannigfaltigkeit zugleich ist, immer wieder einseitig Stellung? Den formalen Anstoß gibt zweifellos das Handeln. Dieses ist es, was zu Entscheidungen zwingt. Als Schaffende können wir nicht idealistisch oder naturalistisch zugleich handeln, leben, dichten oder malen, erziehen oder uns politisch betätigen. Wir müssen unser Tun in die Wagschale einer Partei werfen, derjenigen, die uns die „wahre" ist. Und stets wird uns dabei das Bewußtsein begleiten: wäre sie es noch nicht, so müßte sie es werden. Denn nicht nur unsere Begriffe, sondern auch unsere Taten, Werke, Institutionen, unser Sollen trägt die fundamentalen Züge unserer Weltanschauung. Ein produktiver Künstler oder gar ein religiöser Prophet wird sich nicht dabei beruhigen, daß die bisherigen Kunstwerke oder Religionen in der Majorität so oder so gewesen seien, er wird nach seinem produktiven Gewissen über das wahre Wesen der Kunst oder Religion entscheiden.

Damit aber verrücken sich die Motive der weltanschaulichen Stellungnahmen mehr und mehr in den Willen, womit eine Entwertung der rein kognitiven Sphäre Hand in Hand geht. Wir wissen sehr wohl um die faktische Mehrseitigkeit der Welt, aber wie diese in concreto das synthetische Erzeugnis einer Mannigfaltigkeit von Gesichtspunkten ist, so zwingt uns unser Handeln, die eine Seite dieses Ganzen, d. h. den einen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung und Weltbearbeitung für den wahren und wesentlichen zu halten.

Daß wir angesichts einer Einheit und Mannigfaltigkeit so unverkennbar umschließenden Welt dennoch immer nach einer Seite drängen oder auf die Herbeiführung derselben uns versteifen oder schließlich eine erarbeitete Harmonie der Gegensätze so lebhaft genießen, das muß andere als rein logische und erkenntnistheoretische Motive haben, das wurzelt letztlich im Ethischen.

Und dies ist das Ergebnis, auf welches unsere ganze Betrachtung hindrängt: Idealismus der Freiheit ist eine Einheitsforderung angesichts des plastisch gegenwärtigen Ganzen. Sie muß vom Ganzen her verstanden werden. Denn der Druck des uns bedrängenden Mannigfaltigen motiviert erst die Forderung der Einheit. Naturalismus ist eine Sinnlichkeitsforderung. Sein Motiv kann ein Verschmachten nach Leben sein. Der objektive Idealismus ist eine Harmonieforderung. Forderungen sind es, die Synthesen schaffen. Ethische Forderungen und nur sie sind es, die in Weltanschauung gipfeln und welche den spezifischen Wahrheitsbegriff der Philosophie als Weltanschauung erst verständlich machen. Eine weltanschauliche Wahrheit will noch etwas anderes sein als objektiv richtig. Daß hier ein Tisch steht, daß Napoleon dann und dann geschlagen wurde, ist objektiv richtig. Solche Feststellungen haben „Realgeltung". Der pythagoreische Lehrsatz ist „theoretisch gültig". Der Satz: dies und dies Moment sei der Welt oder der Moral oder der Kunst wesentlich, zielt auf etwas ganz anderes. Was wesentlich ist an einem Ganzen, das sagt ein weltanschaulicher Satz aus, der eine besondere Form der Wahrheit hat und haben will. Wo er in Konflikt mit anderen Weltanschauungen tritt, da betrifft er weder Faktisches noch theoretisch Folgerichtiges, mit welchem er überhaupt nicht in Konflikt kommen kann, sondern nur die eine Frage, was am Ganzen wesentlich sei oder deutlicher sein solle. Denn die metaphysische Formulierung: dies „sei" das Wesen, ist letzten Endes nur die Verkleidung eines produktiven Postulates. Worauf die Reflexion auf das lebendige Schaffen stets von neuem hinführt. Man kann an allen diesen Sätzen über das „Wesen" das ethische Moment, das Wesen solle so sein, herauspüren, ja letztlich wird man nicht verkennen können, daß dieses Prädikat des Wesentlichen den subjektiven Beiklang bekommt: dies Moment sei mir wesentlich, mir als konkret Handelndem in der und der konkreten geistig-sittlichen Situation, in der wir als Schaffende stets und notwendig stehen. Vor allem aber muß ich um der Sache willen wählen, und notwendig ist dann dies Wesentliche (vielleicht bezeichnet es die Situation noch deutlicher, zu sagen: dies Wesentlichere) weniger als das Ganze, das es allerdings gerade unter dem Gesichtspunkt seines „wahren" Wesens voll repräsentieren will, ohne daß dieses Ganze damit aufhörte, auch weiter ältere objektiv und theoretisch richtige Momente zu enthalten. Diese werden nur umsomehr als unwesentlichere umdeutend zurückgedrängt, als es zwischen einem Willen zum Mannigfaltigen und einem Willen zur Einheit nur ein Entweder-Oder gibt, oder aber einen ganz konkreten ebenso bestimmt ergriffenen synthetischen Gewichtsausgleich.

Frage ich aber nach meinen Gründen, so zu wählen, so finden wir den jeweiligen Aspekt der Sache bedingt in einer tieferen Schicht letzter Motive. Wie dies von allen Philosophen wohl am großartigsten Fichte

gesehen hat, dessen Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre den Zusammenhang erkenntnistheoretischer und ethischer Motive, vor allem aber das schließliche Primat der letzteren unvergleichlich durchsichtig gemacht hat. Denn hier ist klar erkannt, daß dem erkenntnistheoretischen Gedanken einer „Gegebenheit" letztlich das ethische Motiv des Heteronomen zu Grunde liegt.

Die tiefsten praktischen Blicke aber hat in diese Zusammenhänge die Historische Schule getan, die tiefsten und die umfassendsten. Hier ist der Punkt, wo wir die Ergebnisse dieser Weltanschauung verknüpfen können mit dem, was die Analyse des Verstehens über den Wahrheitsbegriff der Historischen Schule lehrte.

Was wir „verstehen" wollen und was das eigentliche Rätsel des Verstehens darstellt, das ist die Frage: aus welchen tieferen Gründen ein produktiver Geist unter den möglichen Weltanschauungen eben die seine wählte. Das aber ist zu verstehen allein aus seinem Schicksal, und aus diesem zieht seine Leistung ihren Inhalt.

Aller Inhalt einer Weltanschauung beruht auf einem Lebensbezuge, und dieser Lebensbezug muß Inhalte, d. h. Deutungen des Weltinhalts und Lebens erst schaffen; denn das formal Richtige gilt weltanschauungsfrei; die möglichen Inhalte selbst aber liegen nicht in einer Ebene, sondern an den entgegengesetzten Polen einer Kugel. Es ist uns nicht so leicht gemacht, unsere Pflichten aus Handbüchern der Vernunftlehre abzulesen; inhaltliche Entscheidungen wollen erkämpft sein. Erst aus der Berührung und Spannung sachlichen und persönlich ethischen Sollens, erst aus der Verflechtung des formalen Sollens mit unserm Schicksal gehen mit einer höheren Notwendigkeit als der logischen die großen, eben um ihres Inhaltes willen fruchtbaren Schöpfungen hervor. Erst auf diese Notwendigkeit und auf diese aus ethischer Spannung geborenen inhaltlichen Entscheidungen sind Prädikate, wie groß, tief, substantiell, wahrhaftig, echt, erlebt, beseelt, anwendbar.

Aber dieses ethische Moment des Gewissenszwanges, das Fichte nur für die idealistische Entscheidung in Anspruch nahm, ist in allen „großen" Weltanschauungen in Wirkung, und auch naturalistische Motive können, wie sie in großen Kulturen, in Werken und Institutionen sich fruchtbar erwiesen, so, vom Standpunkte des Gewissens betrachtet, existentiell notwendig sein. Denn diese Fruchtbarkeit im Werk und die existentielle Notwendigkeit des Schaffenden sind der tieferen Analyse nur zwei Formeln für dieselbe Sache. Weshalb die naturalistischen Motive auf keinen Fall prinzipiell, wie Fichte dies tut, rein negativ als menschlich allzu menschliche verstanden werden können. Es gibt ebenso einen sterilen Idealismus als einen flachen Naturalismus. Wo der Einheitsgedanke nicht vom verwirrenden Andrang der Triebe befreit, wo er nicht sinnliche Kräfte machtvoll bändigt, wo er nicht moralische Rätsel beglückend löst, wo er nicht

wahre Sittlichkeit sichert, wo er leer, eitel, matt und hohl ist, da kann es produktive Pflicht sein, sich auf die Seite der Sinnlichkeit und Mannigfaltigkeit, des Stoffes, der Kraft zu schlagen, einem Glück in große, unserem Willen entzogenen Zusammenlänge eingebettet zu sein, sich hinzugeben.

Wer dies leugnete, der müßte konsequenterweise seinen Horizont unerhört verengen, er könnte folgerichtigerweise etwa auf dem Gebiete der Kunst Asiatisches, Franz Hals, Velasquez unmöglich neben Michelangelo oder Rembrandt würdigen und im gleichen Atem den weltanschaulichen Motiven der ersteren auf anderen Gebieten jedes Recht versagen. Das widerspräche der Einheit der weltanschaulichen Synthesis. Allerdings nur den Motiven, denn ein anderes ist es, die großen Dinge zu verstehen, ein anderes, sich für eine bestimmte Seite weltanschaulich und schaffend zu entscheiden.

VI. DIE RELATIVITÄT DER KONKRETEN VERNUNFT.

1. URSPRUNG UND GRENZEN DER RELATIVITÄT.

Damit sind auf der Höhe der relativistischen Krise zugleich die Elemente zu ihrer Überwindung gegeben.

Wir fanden die Geisteswissenschaften in den Widerstreit der Weltanschauungen verflochten. Ihre Methoden sind unmittelbare Folgerungen weniger fundamentaler weltanschaulicher Prämissen, der selben Grundanschauungen, welche wir im Gebiet der Philosophie und des gesamten geistigen und kulturellen Lebens in Geltung gefunden haben. Als Triebfedern dieser Methoden aber erkannten wir Lebenskämpfe und hinter den weltanschaulichen Voraussetzungen selbst Entscheidungen des Willens, Forderungen und Postulate.

I. Wir bedürfen zunächst endgültiger Klarheit über Art und Umfang dieser weltanschaulichen Verhaftung: Eine Entscheidung über den Primat der Lebens- und Willensrichtungen vor den theoretischen Konzeptionen der Philosophie oder den Wissenschaften ist nämlich erst im letztgenannten Falle angebahnt. Bis dahin hatten wir nichts als ein Verhältnis schlichter Konsequenz zwischen ihnen konstatiert. Bestimmte geisteswissenschaftliche Theorien sind weltanschaulich naturalistisch, d. h. eine gemeinsame weltanschauliche Grundlage schließt bestimmte philosophische Systeme und ihre erkenntnistheoretischen, logischen, ethischen, staats- und rechtsphilosophischen, ästhetischen, religionsphilosophischen, sprachphilosophischen Unterabteilungen mit bestimmten Formen der geisteswissenschaftlichen Theorie und Methodologie, bestimmten Geschichtsauffassungen (Milieutheorie, Kollektivismus, historische Gesetzmäßigkeit, soziologische und marxistische Unter-

baulehren, Vorherrschaft der unteren Seelenkräfte wie Hunger und Liebe usw.) bestimmte Formen praktischer Kunstlehren und praktischer Weisheit und schließlich bestimmte Formen der Kunstübung und Gestaltung des Lebens in schlichter Folgerichtigkeit systematisch zusammen.

Ob nun darüber hinaus eine Entscheidung über den Primat des Lebens oder der Theorie, eine Abhängigkeit der konkreten Folgerungen von den abstrakten Prämissen oder der abstrakten Voraussetzungen von der konkreten Tat getroffen wird, das festgestellte Verhalten der Geisteswissenschaften zu den verschiedenen philosophischen Standpunkten und zu den Methodenstreitigkeiten der Nachbargebiete genügt schon vollkommen, ihre sog. Wissenschaftlichkeit schwer zu gefährden. Und natürlich wächst die relativistische Gefahr, wenn über die Sphäre des Theoretischen hinaus die der produktiven Kunst, Dichtung und Lebensgestaltung in den Bereich dieses weltanschaulichen Zusammenhangs hineingezogen werden.

Dieser letztere Gesichtspunkt ist aber mit größter Energie durchzuführen. Es gibt schlechtweg keine menschliche Äußerung, in welche das Subjekt, das ihr ihre bestimmte Gestalt gab, nicht einen weltanschaulichen Sinn in irgendeinem Grade hineingeprägt hätte. In irgendeiner Weise muß alle geprägte Form für oder gegen Einheit oder Mannigfaltigkeit bzw. eine der zahllosen Unterpolaritäten, die sich dieser umfassendsten Polarität eingliedern, Stellung nehmen. Der Umfang der Relativität auf weltanschauliche Standpunkte ist schlechtweg unbegrenzt.

Schon die Erscheinungsform vieler menschlichen Äußerungen als solcher schließt oft diese Stellungnahme ein: Staaten im vollen Sinne wären auf radikal individualistischer Grundlage unmöglich und damit zugleich Geschichte im großen Sinne des Wortes. Nicht minder aber auch große Architektur oder die Tragödie.

Liebeslyrik kann auf dualistisch asketischer Basis nicht entstehen. Ebenso Landschaftsmalerei. Alles Ästhetische schließt überhaupt eine gewisse Versöhnung der Sinnlichkeit notwendig in sich (das schließt natürlich nicht aus, daß innerhalb seiner Ausdrucksformen alle großen Grundtendenzen wieder zur Geltung kommen).

Auf einer gewissen naturalistischen Basis, unbedingt aber auf einer objektiv-idealistischen kann ein asketisches Ethos nicht bestehen. Daß Kirchen bestimmte weltanschauliche Voraussetzungen haben, ist wohl selbstverständlich.

In wissenschaftlichem Rahmen treten Geschichtsphilosophien großen Stils wieder nur unter ganz bestimmten Bedingungen hervor. Dem Naturalismus fällt das geschichtliche Leben in den Naturlauf. Für einen radikalen rationalistischen Dualismus ist alles Geschehende zu irrelevant, um das wahrhaft Wesentliche, die Geltung der Idee zu berühren. Auf schroff individualistischer Grundlage fehlt nicht minder

das Interesse für ein Geschehen, das über den Lebenskreis des Individuums hinausgreift.

Ethik hat, solange das Moment des Sollens und der Pflicht von ihrem Sinn nicht völlig abgelöst wird, ihren natürlichen Ort im Dualismus. Rationale Wissenschaft im modernen Sinne entsteht immer erst in Phasen, in denen die Alleinherrschaft der religiösen Mächte vor dem Anspruch profaner Mächte zurückzutreten beginnt.

Bei Erscheinungen von sehr ausgeprägtem weltanschaulichen Charakter enthält demnach schon die Erscheinungsform und zudem das in Erscheinungtreten und Bestehen ein wesensnotwendiges weltanschauliches Votum.

Bei anderen steckt dasselbe in der größeren oder geringeren Rolle, welche sie im ganzen eines Systemes spielt.

Bei wieder andern in dem Bedeutungsakzent, den das äußere Gerippe etwa eines Wortes oder einer Institution durch die jeweils sich desselben bemächtigende Weltanschauung erhält. Das letztere ist angesichts der weltanschaulichen Mehrdimensionalität des Kulturlebens der normale Fall. Eine umfassende Darstellung dieser Zusammenhänge hätte sich zur Grundlegung einer Philosophie der Geschichte insbesonders der Interpretation der großen historischen Objektivitäten zuzuwenden. Hier waren in erster Linie die weltanschaulichen Zusammenhänge der begrifflichen Welt und ihr prinzipielles Verhältnis zur Welt der Praxis der Institutionen und der Lebensgestaltung von Interesse.

Ich erinnere an die in den vorhergehenden Abschnitten ausgebreiteten Materialien, welche geeignet sind, insbesonders den Zusammenhang erkenntnistheoretischer, logischer und ethischer Theorien, dann dieser zu Staats-, Rechts-, Wirtschafts- und Gesellschaftslehren, zur Erziehungslehre, zur Sprachwissenschaft, Kunstwissenschaft, Geschichtsauffassung, zu Institutionen, Kunstschaffen, Prophetie und schließlich zum Leben selbst zu veranschaulichen.

Diese Analysen sind prinzipiell auf jeden einzelnen Begriff auszudehnen.

Der Begriff der Philosophie wandelt sich mit den weltanschaulichen Voraussetzungen und durchweg ist es dies eine Schema, das zu Diltheys drei Typen in unmittelbare Beziehung gesetzt werden kann, das weiterhin die Variationen aller diesem Urbegriff zu subsummierenden besonderen Begriffe beherrscht: Allgemeingültigkeit ruht auf einem festen Grunde außerhalb des Erscheinungsflusses, Mißtrauen und Vorbehalt gegenüber der Erscheinungswelt: dualistischer Idealismus. 2. Vertrauen zur Erscheinungswelt der ein Sinn immanent ist: objektiver Idealismus. 3. Es gibt nur die Welt der Sinne und des Werdens, was geschieht folgt ihrem Gesetz: Naturalismus.

So der Begriff des Lebens: er ist genuin objektiv-idealistisch. Und tritt daher in dualistischen Systemen relativ zurück. Er kann aber in ihren subjektivistischen Fraktionen die Aufgabe erfüllen, das Subjekt in Beziehung zum Wirklichen zu bringen. Damit tritt es unter Bedingungen der Wirklichkeit. Der Naturalismus zieht es infolgedessen in diese Wirklichkeit als Prozeß hinein. Der objektive Idealismus dagegen sieht seine sinnliche Erscheinung als Ausdruck sinnvoller Kräfte an.

Der Genius. Für diesen Begriff gilt Ähnliches wie für den Begriff des Lebens. Auch er ist objektiv-idealistisch mit irrationalistischem Einschlag. Für den Dualismus: bloßer Erfüller und Entdecker, er tut aus sich zu den entdeckten Werten nichts hinzu, d. h. er hat nichts auszudrücken. Wo er dennoch Eigenart ausdrückt ist dies von Übel, sinnliche Schlacke. Der objektive Idealismus hat Vertrauen gerade zu dieser Mischung des Ideellen und Natürlichen. Der Naturalismus zerstört diese Illusion, er gliedert ihn dem Kreislauf der Natur ein oder er radikalisiert den sinnlichen Anteil und unterstreicht die Beziehung zu Krankheit und Wahnsinn.

Dementsprechend gestaltet sich bei den drei Weltanschauungen die Kategorie des Ausdrucks. Der Naturalismus sieht in dieser Beziehung von Geist und Leben eine Kausalbeziehung (oder er faßt das „sich Ausdrücken" im Sinne eines „Dokumentierens" auf. Ein document humain aber ist ergreifender Ausdruck menschlicher Gebrechlichkeit. Der Idealismus eine rein logische. Der objektive Idealismus in der komplizierten Verbindung mit einem Irrationalismus widerspricht dieser Auffassung nicht, isoliert aber die Seite des Lebens, weil er seinem Sosein das Primat gibt vor dem Sosein der Kultur, in welcher sich dieses Leben folgerichtig manifestiert.

Über die verwandten Beziehungen von Verstehen, Begreifen und Erklären haben wir eingehend gehandelt.

Bemerkenswert ist der Bedeutungswandel eines Begriffs wie der des Interesses. Der Idealismus ist für Interesselosigkeit. Das Moment der sinnlichen Färbung im Begriff der Existenz ist ihm verdächtig. Aus ihm fließt dem objektiven Idealisten das Interesse. Und der Naturalismus vergröbert das existentielle Moment in ein sinnliches und utilitarisches. Ungewöhnlich lehrreich sind in diesem Zusammenhang die Streitigkeiten des 17. und 18. Jahrhunderts über die Möglichkeit einer völlig selbstlosen Gottesliebe. Die Entscheidung der Kirche gegen die Uninteressiertheit zeigt, daß unter der übermächtigen Garantie der Transzendenz Konzessionen an das Sinnliche gefahrlos werden. Die Reihe ist beliebig fortzusetzen. So rationalisiert etwa der philosophische Dualismus den sachlichen Gehalt des religiösen Glaubens. Der objektive Idealismus stellt in der Romantik ihren emotionalen Zug ins rechte Licht, der Naturalismus erklärt sie.

Dies wären universale Gesichtspunkte, sämtliche philosophische Grundbegriffe in einem niegeschriebenen Wörterbuch zu entfalten. Dasselbe aber wäre geeignet, einer neuen Kritik der Vernunft zur breiten empirischen Grundlage zu dienen.

Wie aber Begriffsbedeutungen und Institutionen so ist grundsätzlich jede menschliche Äußerung Träger einer bestimmten weltanschaulichen Tendenz.

In welchem Sinne können auch ganz atheoretische Äußerungen in Berührung mit philosophischen Systemen kommen? Im großen betrachtet ist es wohl einsichtig, daß z. B. idealistische Begriffe und naturalistische Lebensformen auch als atheoretische notwendig in Widerspruch und Spannung zueinander treten müssen. Dasselbe muß aber logischerweise auch im kleinen eintreten.

Man muß sich nur in schlichter Beobachtung der Kulturwirklichkeit klar machen, inwiefern und daß jedes menschliche Gebilde seinen weltanschaulichen Charakter als eingeprägten nicht nur hat, sondern auch in objektiver Prägung bewahrt. Selbstverständlich relativ, aber eben relativ sehr fest und eventuell nach tausendjährigem Schlaf neu erweckbar. Selbstverständlich auch relativ im Sinne hermeneutischer Klüfte zwischen Epochen und Kulturen. Aber auch eine undeutliche oder mißdeutete Prägung wirkt durch ihre Bedeutung (die nie ganz willkürlich sein wird) auf den Deuter zurück. Ein naturalistisches Kunstwerkchen im Lebenskreis eines Dualisten, ein idealisches Wort im intimen Wortschatz eines Naturalisten, ein Blick beider „Radikaler" auf eine Harmonie atmende Landschaft (deren Eindruck meistens durch die Deutung eines großen pantheistischen Künstlers in diesem Sinne bestimmt ist) müssen, wenn intensiv erlebt, dank notwendiger logischer „Ausstrahlungen" ihrer Prägungen im Bewußtsein des Empfängers dieser Eindrücke ganz bestimmte Spuren hinterlassen. Und werden in einem heterogenen Medium je nach Intensität und Summierung als Gär- und vielleicht Sprengstoff sich auswirken.

Dieser Ausgleich zwischen den Konsequenzen unserer Bewußtseinsgehalte vollzieht sich i. a. ebenso unterhalb der bewußten und „wachen" Reflexion wie das Schlußfolgern auch.

Dies alles zeigt, daß das Kulturleben mit den Kategorien Wert und psychisch oder physisch allein nicht begriffen werden kann.

II. Daß der Übergang von Weltanschauung, Philosophie und Leben in allererster Linie ein Zusammenhang schlichter systematischer Konsequenz ist, ist ein für jede Weltanschauungslehre um so wichtigerer Gesichtspunkt, als eine Klärung dieser Verhältnisse durch die zu früh aufgeworfene Frage nach der Art dieser Verbindung und den Versuch, diese Frage noch verfrühter durch psychologische (und gar sinnespsychologische!) Erklärungen zu entscheiden, nur gefährdet werden kann. Erst aus solchen Erklärungsversuchen entsteht die eigentliche psychologistische Gefahr.

Diese Basis, nach systematischen Zusammenhängen zu fragen, wird auch nicht verlassen, wenn die Frage aufgeworfen wird, ob nicht innerhalb der Sphäre des Gehaltes den praktischen Stellungnahmen ein Vorrang vor den theoretischen gebühre.

Ihre Durchführung wäre das zweite Glied einer neuen Kritik der Vernunft. Es gälte nicht nur zu zeigen, daß der Einfluß von Weltanschauungen auf das Erkennen und Schaffen ein mehr oder weniger großer, sondern daß er ein radikaler ist. Als neues Glied müßte in diesem Zusammenhang die Erkenntnis treten, daß es primär Forderungen des Willens und nicht kognitive Akte sind, die hinter diesen Weltanschauungen stehen. Und diese Erkenntnis bedürfte, um zu ihrem vollen Sinn gebracht zu werden nicht minder einer radikalen Durchführung. Alle Synthesis ist vom Willen geleitet.

Fast möchte man als besten Beweis für die Richtigkeit dieser These die Art und Gefühlsfarbe der Widerstände ansehen, welchen sie selbst zu begegnen pflegen und welche auch dem exaktesten allgemeinen Beweise solcher polemisch belasteten Behauptungen die praktische Durchschlagskraft zu rauben drohen.

Darum seien in folgendem zu allernächst einmal „Befürchtungen" zerstreut.

1. Diese Form des Relativismus begründet nur „Wahrheit" auf den Willen. Die Richtigkeit kritisch festgestellter Daten und Fakten oder theoretisch richtiger Folgerungen wird durch dieselben überhaupt nicht berührt.

Es gilt deshalb zunächst, theoretische und empirische Richtigkeit von weltanschaulicher Wahrheit scharf zu unterscheiden. Was einmal richtig festgestellt ist und richtig aus Prämissen gefolgert, das ist und bleibt unaufhebbar richtig. Die Frage, ob es schon vor seiner Formulierung „richtig" war, dürfte dabei wesentlich überschätzt worden sein. Richtig verstanden ist sie zu bejahen. Alle Möglichkeit gilt zeitlos. Zum Möglichen in diesem Sinne müssen grundsätzlich auch richtige Folgerungen aus völlig willkürlichen Prämissen gerechnet werden.

Unter diesem Gesichtspunkt muß der Relativismus der Weltanschauungen geradezu als Retter der Logik angesprochen werden. Er enthebt sie einer Unsicherheit, welche ganz unerträglich wäre, wenn die Anarchie der philosophischen Systeme wirklich auf reiner Logik und nicht auf Willensrichtungen beruhte.

Nicht als griffen diese Weltanschauungen nicht auch in den Bereich der logischen Systeme ein. Daß die Urteilstheorien der idealistischen Systeme, von denen der naturalistischen charakteristisch differieren, kann fast nicht übersehen werden. Die Lösung aber auch dieser wissenschaftlichen Gegensätze scheint nur dadurch so schwierig und hoffnungslos, weil auch hier zwischen Feststellungen und theoretischen Folgerungen einerseits und aus weltanschaulichen Gesichtspunkten abzuleitenden Richtungen des Interesses andererseits nicht reinlich genug geschieden wird.

Von diesen Richtungen des Interesses hängt im letzten Grunde zwar der Inhalt jeder menschlichen Tätigkeit einschließlich der wissenschaftlichen entscheidend ab, keineswegs aber die Richtigkeit, der von diesem Inhalt ein- und auch ausgeschlossenen wissenschaftlichen Theorien.

Ein wichtiges Beispiel für diese Rolle des Interesses haben wir schon erörtert. Der Geisteswissenschaftler will „verstehen" (und nicht nur „erklären" oder „begreifen") weil er sich für das Korrelat des Verstehens: die Berührung von Sache und Geist primär interessiert. Die andern Betrachtungsweisen werden dadurch nicht grundsätzlich falsch, sondern entfallen als weltanschaulich nicht relevant.

Unter diesen Gesichtspunkten dürfte wohl auch der Gegensatz Goethes und Newtons am einleuchtendsten zu interpretieren sein. Goethe hat Newton nicht „widerlegt", er verwarf seine Fragestellung. Durch eine derartige Kritik sind aber theoretische Ergebnisse als solche gar nicht berührbar.

Der Ursprung im „Ethischen" (in dem hier einzig sinnvollen weiten Sinne des aus der Tiefe letzter Motive bejahenden) ist hier um so durchsichtiger.

Diese Unberührbarkeit aller „Richtigkeit" von Interessenrichtungen wird vielleicht am deutlichsten, wenn wir die zwar ungewohnte aber durchaus berechtigte Erwägung anstellen, daß auch die naturwissenschaftlichen Elemente unseres Weltbildes ungeachtet ihrer ewigen theoretischen Geltung nur so lange Teilinhalte unseres Weltbildes sind und bleiben, als sie uns irgendwie relevant erscheinen. An ihrer Relevanz hängen Gewichte, die zu bewegen fast über Menschenkraft zu gehen scheint (wogegen allerdings mit Betonung zu erinnern ist, daß der Glaube auch Berge versetzen kann): Industrie, Technik, Bequemlichkeit des Lebens.

Grundsätzlich könnte auch dies alles einmal gleichgültig werden. Dem indischen Büßer bedeuten die Möglichkeiten des Fliegens und Funkens konsequenterweise gar nichts. Auf dieses „mir bedeuten" kommt aber praktisch alles an. Würde der indische Asket der vorherrschende Typus des Menschen werden, so könnten unsere sämtlichen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse wieder verloren gehen und wären dann auch nicht mehr „vorhanden".

Der Exaktheitsunterschied der Natur- und Geisteswissenschaften beruht ganz vornehmlich darauf, daß die Arbeit der ersteren nicht nur auf die „Tatsachen", sondern zugleich auf eine (relativ) konstant bleibenden Fragestellung, d. h. genau besehen wissenschaftliche Fragestellung und weltanschauliche Interessenrichtung gegründet ist, während die Geisteswissenschaften tief in den Widerstreit der Interessenrichtungen verstrickt sind. Auf diesem Widerstreit der Interessen beruht ihre Relativität. Innerhalb konstanter Fragestellungen sind sie grundsätzlich der größten Exaktheit fähig.

Damit fällt zugleich ein Licht auf den wissenschaftlichen Charakter, der in ihnen höchst einflußreichen dogmatischen Begriffsbildung. Gäbe es etwa ein einziges großes Rechtssystem wie das römische, so schiene innerhalb seines Geltungsbereiches die Aufgabe der Rechtsphilosophie äußerst vereinfacht. Sie würde dieses System für absolut halten, die rechtsphilosophische und rechtsdogmatische Aufgabe fiele inhaltlich zusammen. Ihr einziges Thema, das römische Recht, systematisch aufgebaut, praktisch bewährt in seinen Grundlagen vor der Ratio zahlreicher Geschlechter gerechtfertigt, wäre zwar in diesen Qualitäten stets weiter zu vervollkommen, in den Grundzügen aber würde seine dogmatische Entwicklung die Entwicklung des Rechts bedeuten.

Nun gibt es aber andere Rechtssysteme, in ihrem Aufbau ebenfalls konsequent, praktisch ebenfalls bewährt und diesen Eigenschaften entsprechend ebenfalls in Dogmatiken systematisch entwickelt. Das ist ein Tatbestand, der die Rechtsphilosophie vor eine ganz neue Situation stellt, der die Verwickelungen ihrer Problematik erzeugt und sie in theoretisch unschlichtbare Methodenstreitigkeiten führt.

Und ganz analog liegen die Verhältnisse in Kunstwissenschaft und Theologie. Die meisten Ästhetiker des 19. Jahrhunderts sind, ungeachtet ihres Anspruchs die Schönheitswerte universal und absolut zu begründen: echte Dogmatiker des Klassizismus. Denn „schön" ist im strengen Sinne ein spezifisch klassizistischer Begriff. Wir sind nur so sehr in der Gewalt dieser Geschmacksrichtung, daß wir einen anderen Terminus für die Bezeichnung nicht klassizistischer Ideale nicht zu finden vermögen. So lange demnach die ästhetische Reflexion andere Möglichkeiten des Schönen gar nicht sieht, so lange kann sie glauben, analog der Tätigkeit des juristischen oder theologischen Dogmatikers (welcher das christliche Bewußtsein expliziert) ihren Inhalt zugleich absolut zu rechtfertigen.

Weshalb sieht sie diese andern Möglichkeiten nicht ohne weiteres? Die Gründe liegen nicht im „Möglichen", dessen Reich unübersehbar viele geschlossene Systeme bergen mag, sondern daran, daß die Menschheit nur in seltenen und großen produktiven Momenten, von denen weniger dies zu sagen ist, daß sie nur alle tausend Jahre einmal auftauchen, als dies, daß sie jeweils tausend Jahre vorbereitet sein müssen, um aus tausendjährigen historischen Substanzen herauszuspringen, neue dogmatische Systeme zu entdecken bzw. zu prägen imstande ist. Erhebt sich nun aber die Philosophie in einer konstruktiven Höchstleistung über die besonderen dogmatischen Systeme oder erhebt sie eines über die andern, so fragt sich, ob damit die andern „falsch" werden. Waren sie systematisch streng aufgebaut, so daß die Philosophie sich auf die Dauer ganzer Epochen mit ihnen verwechseln konnte, so müssen sie auch „richtig" bleiben. Aber der „Wahrheit" gehen sie verlustig.

Wodurch aber haben sich die dogmatischen Systeme voneinander unterschieden? Ganz offenbar durch die Prämissen, auf denen sie folgerichtig aufgebaut waren.

Aus einem unübersehbaren Reiche möglicher theoretischer Richtigkeit hatten sie bzw. die schöpferischen Zeitalter oder Kulturen, denen sie Ausdruck gaben, diese Prämissen ausgewählt und die auf diesen beruhenden folgerichtigen Systeme so lange auch für wahr gehalten bis tiefere Gründe diesen Glauben in Irrtum verwandelten. So erst verliert es seine Paradoxie, wenn Ranke gelegentlich (10. 6. 1828) schreibt: „Diese Leute sind Idealisten, Liberale, Rationalisten, und ihre Überzeugungen hängen gut zusammen, obwohl sie falsch sind".

2. Auch ein zweiter Vorwurf: der Relativismus zersetze das Reich der Werte und liefere dasselbe dem Fluß des Geschehens aus, trifft wohl gewisse naturalistische Geschichtsbetrachtungen, nicht jedoch den Historismus der Historischen Schule.

Wie man sich auch die Zusammenhänge dieses durch jahrhundertelange psychologische Gewohnheiten merkwürdig verblaßte und verengte Reich unzähliger Qualitäten nicht nur des Wahren, Schönen und Guten, sondern ebenso etwa des Edeln, Stolzen, Großen, Starken, Mächtigen, Wuchtigen, Gewaltigen, Trotzigen, Schroffen, Harten, Herben, Rauhen, Schwerfälligen, Groben, des Reinen, Innigen, Demütigen, Hilflosen, des Anmutigen, Lieblichen, Zarten, Zärtlichen usw. wie sie das lebendige Leben, Kunst, Dichtung, Weisheit, Klugheit, Liebe, Haß, Sinnlichkeit, Humor, Hoffnung, usw. aus der Welt herausarbeiten, systematisch deuten und denken mag, die Historische Schule hat nie daran gedacht, den Wertcharakter dieser Werte dadurch zu gefährden, daß sie denselben erst aus Lebenswerten ableitete. Sie hat auch nie behauptet, man müsse Vernunftwerte auf Lebenswerte begründen, wie das der Psychologismus tut, wenn er etwa ästhetische Geltung auf faktisches Gefallen und Genießen gründet. Der Sinn der historistischen „Lebensphilosophie" ist ein ganz anderer. Wo wir immer ihren Formulierungen begegnen (die ja untereinander wieder stark variieren können), da finden wir, daß die dort ins Auge gefaßte Verschmelzung von sachlicher Einsicht mit irrationaler Lebendigkeit nie einen andern Sinn hat als den, innerhalb der Kulturwerte, deren Geltung stets vorausgesetzt ist, eine eindeutig auf dies irrationale Subjekt bezogene Auswahl zu treffen. Die „Lebensphilosophie" der Historischen Schule begründet nie Kulturwerte auf Lebenstatsachen, sondern sie trifft ganz analog zum Verhalten der dogmatischen Systeme zum Reich der theoretischen Möglichkeiten auch im atheoretischen eine engere Wahl, sie errichtet innerhalb des Reiches der Werte ein höheres Stockwerk des wahrhaft Wertvollen, weil wahrhaft Wesentlichen. Genau so haben Forderungen des Erlebens oder der Echtheit einen

vollen Sinn erst darin, daß sie fordern: was ich sage, das soll nicht nur richtig, es soll auch erlebt sein. Erlebtheit oder Echtheit haben den Sinn eines Kriteriums höherer Wahrheit, welche aus Möglichkeiten des Wahren diejenigen heraushebt, welche als erlebte, durchlebte, durchblutete für ihren Verkünder einen besonderen Rang beanspruchen.

3. Dazu kommt ein Drittes: diese Werte werden positiv ergriffen. Nichts liegt dem genuinen Historismus der deutschen historischen Schule ferner als „zersetzender" Relativismus.

Es gibt auch einen negativen Historismus. In der modernen Skepsis und in der rationalistischen Religionskritik bis zu Hume und Lessings Nathan war das negative Ziel lebendige Aufhebung der positiven Religionen durch Relativierung ihrer Positivitäten zugunsten eines ausreichenden Minimums sittlicher und metaphysischer Gemeinsamkeiten. Innerhalb engerer Grenzen diente die rationalistische Bibelkritik denselben Zielen religionsphilosophischer Polemik.

Wenn aber der junge Herder schon in den längst nicht ausgeschöpften Fragmenten über die neuere deutsche Literatur des klassischen Musters das Eigenrecht der deutschen Sprache entgegenstellte oder wenn Möser Friedrich dem Großen entgegenhält, es sei Übermut, alle andern schönen Bäume auszurotten, um lauter Pfirsiche zu essen, es gälte die Produkte unseres Bodens zu veredeln, oder wenn Savigny die Gültigkeit eines Rechtssystemes auf seine Harmonie mit dem historisch erwachsenen Volksgeist begründet, so liegen dem die denkbar positivsten Absichten zugrunde.

Diese Historisten sind in erster Linie Exponenten des positiven Willens eines großen Volkes, die ihm gemäße Form nationaler Kultur zu finden. Der Historismus, der nur dadurch entsteht, daß diese Kultur so wie die historische Situation einmal war, im Kreise älterer Genossen geschaffen werden mußte, und daß sie im Zusammenhang damit eine neue Form der Humanität ausbildete, welche lehrte, auch der gegnerischen Meinung die Achtung nicht zu versagen, ist seiner primären Intention nach nichts weniger als negativ zersetzend. Reflektiert man auf diesen gänzlich positiven Ursprung des deutschen Historismus, so könnte man seinen Relativismus geradezu als ein Nebenprodukt, als eine unbeabsichtigte Folgeerscheinung ihrer primären produktiven Einstellung ansehen. Wie denn das Ergebnis derselben weit eher ein Pleonasmus von Wahrheiten als eine Minderung derselben sein wird. Der Relativismus der Historischen Schule ist pluralistisch nicht skeptisch. Wo er seiner bewußt wurde und bereits die wesentlich kontemplative Form geschichtsphilosophischer Reflexion annahm, hat er seinen theoretischen Ausdruck nicht in Äußerungen zersetzender Skepsis, sondern etwa in Goethes Gedanken über Weltliteratur gefunden oder in Betrachtungen, wie sie Ranke, in der Einstellung auf

„gesellschaftliche" Verhältnisse an Schleiermacher erinnernd, am Schlusse der „Großen Mächte" angestellt hat.

„Nicht damals hat man von einer Weltliteratur geredet, als die französische Europa beherrrchte; erst seitdem ist diese Idee gefaßt, ausgesprochen und verbreitet worden, seit die meisten Hauptvölker von Europa ihre eigene Literatur selbständig und oft genug im Gegensatz miteinander entwickelt haben. Ist es mir erlaubt, ein kleines Verhältnis mit den großen zu vergleichen, so möchte ich daran erinnern, daß nicht diejenige Gesellschaft Genuß und Förderung gewährt, wo einer das Wort führt und die Unterhaltung leitet, noch auch die, wo alle auf gleicher Stufe oder, wenn man will, in gleicher Mittelmäßigkeit nur immer dasselbe sagen. Da erst fühlt man sich wohl, wo sich mannigfaltige Eigentümlichkeiten, in sich selber rein ausgebildet, in einem höheren Gemeinsamen begegnen, ja wo sie dies, indem sie einander lebendig berühren und ergänzen, in dem Momente hervorbringen. Es würde nur eine leidige Langeweile geben, wenn die verschiedenen Literaturen ihre Eigentümlichkeit vermischen, verschmelzen sollten. Nein! die Verbindung aller beruht auf der Selbständigkeit einer jeden. Auf das lebendigste und immerfort können sie einander berühren, ohne daß doch eine die andere übermeistere und in ihrem Wesen beeinträchtige.

Nicht anders verhält es sich mit den Staaten, den Nationen. Entschiedenes positives Vorwalten einer einzigen würde den andern zum Verderben hereichen. Eine Vermischung aller würde das Wesen einer jeden vernichten. Aus Sonderung und reiner Ausbildung wird die Harmonie hervorgehen."

III. Der Relativismus läßt also Richtigkeit und Werthaftigkeit bestehen. Er hat keinesfalls notwendig eine zersetzende Tendenz. Weshalb vermag sich die Einsicht, alle Synthesis sei vom Willen mitbestimmt, d. h. dogmatisch, dennoch so schwer durchzusetzen?

Es ist selbst ein typisch dogmatisches Vorurteil, das ihr entgegensteht! Das Dogmatische will sich nie selbst erkennen. Und so sehr die Aufgabe der Philosophie in ihrem modernen „wissenschaftlichen" Stadium gerade die sein müßte, gegenüber allen dogmatischen Inhalten Grenzlinien zu ziehen, so unterliegt sie in bezug auf sich selbst meist einem immanenten Zug jedes „Glaubens", einer (diesmal wirklich psychologisch zu verstehenden) Schutzmaßnahme des handelnden Lebens, das der Unbefangenheit bedarf, um seine substantiellen Ziele nicht aus dem Auge zu verlieren. Seit die mythischen und religiösen Kräfte die Führung an die profane Vernunft abgegeben haben, ist es diese, welche dem Leben das gute Gewissen gibt, indem sie seine Willensziele für solche der Vernunft selbst erklärt. Scharf besehen, bestehen zwischen Goethes ästhetischer Dogmatik des Klassizismus, der religiösen Dogmatik Ritschls und der profan-sensualistischen Philosophie John Lockes keine prinzipiellen Unterschiede. Der Idealismus der Freiheit ist die Dogmatik der Autonomie, der objektive Idealismus die Dogmatik eines harmonischen Lebensgefühls, der Naturalismus die Dogmatik der Sinnlichkeit. Alle drei Systemgruppen sind auf dem Grunde der mit ihrem Titel bereits bezeichneten Prämissen erbaut und aus diesen sind ihre Systeme in (idealiter) unwiderlegbarer Schlüssigkeit abzuleiten. An die Prämissen wird aber allezeit geglaubt.

Diese Prämissen sagen: welche Seite der Welt (von der wir genau so viel wissen, als bis heute die drei Parteien aus ihr heraus- bzw. in sie hineingearbeitet haben) die wichtigere und im Dienste ihres jeweiligen Ideals allein der Beachtung würdige ist.

Diese Relativität wird aber um so schwerer zugestanden, als jede dieser Einstellungen Inhalte der Welt eröffnet, welche, aus dieser Einstellung heraus gesehen, absolut sind und dadurch mit der geistigen Existenz ihres Entdeckers zu verwachsen, daß sie aufzugeben hieße, sich selbst aufgeben.

Und dennoch kann und darf nicht verkannt werden, daß gerade die letzten und mit dem Pathos der Selbstverständlichkeit, des Unbezweifelbaren vorgetragenen Prämissen, wie etwa beim Sensualismus, der Ausgang von der „Empfindung" oder dem „Gegebenen", diejenigen Sätze sind, denen die Idealisten wiederum mit „Empfindungen", die zwischen Zorn und Heiterkeit schwanken, zu begegnen pflegen.

Denn lehrreicherweise: am gegnerischen Standpunkt hat jeder dieser Standpunkte längst den Postulatcharakter erkannt. Will man den Beweis, daß hinter allen unseren Theorien Postulate lägen, durch autoritative Äußerungen stützen, so stellen wiederum die Gegensätze der Theorien untereinander und ihre polemischen Auseinandersetzungen miteinander ein wahres Archiv scharfsinniger Beobachtungen über diese angebliche Schwäche jedes Standpunktes dar. Wir machen uns diese polemischen Feststellungen ausnahmslos zu eigen. Aber es gibt nicht nur „eingeschwärzte Werte", sondern auch „eingeschwärzte Wirklichkeiten". Und der Positivismus und Empiriokritizismus hat nicht nur Recht, daß die Idealisten angebliche Aprioritäten in die Welt des Gegebenen „hineintragen", er selbst beruht ebenfalls auf einem Postulat: die sinnliche Seite der Welt sei die einzig wesentliche.

Bei allen diesen weltanschaulichen Streitigkeiten hat aber die Argumentation auf beiden Seiten eine Fehlerquelle, deren Aufweis ganz besonders geeignet ist, die Sachlage vollends zu klären.

Beide Standpunkte verlegen nämlich das Postulat, das ihren Standpunkt begründet, bereits in die Wahl der Beispiele, mittels welcher sie ihre Analysen fundieren. In erkenntnistheoretischen Streitigkeiten berufen sich Idealismus und Positivismus von vornherein auf zwei verschiedene Erkenntnisbegriffe. Der idealistische Rationalismus legt den Wesentlichkeitsakzent auf die Allgemeingültigkeitsseite des Erkennens, der Sensualismus auf die stoffliche Seite. Der idealistische Rationalismus will eine andere Form der Wissenschaft, und er beruft sich, um die theoretische Umschreibung dieses Postulats zu erläutern, dementsprechend auf Beispiele klassischer wissenschaftlicher Leistungen, bei denen der Anteil der apriorischen Konstruktion ein unleugbarer war.

Auf dieser Basis erreicht die Diskussion den scheinbar sicheren Boden rein sachlicher Erörterung und empirischer Fundierung.

Man kann gewissermaßen die Stadien dieses Weges verfolgen, wenn man darauf reflektiert, wie rein dogmatische Lehren, in deren normativer und imperativischer Fassung der Willenseinschlag, den wir allen Systemen zusprechen, am leichtesten zu finden ist, durch bestimmte technische Wendungen die Vortragsform von Beschreibungen annehmen können. So daß an die Stelle einer Explikation des christlichen Bewußtseins mit apologetisch bekenntnishaften Grundtenor eine „Beschreibung des christlichen Verhaltens" treten kann[1]).

Das ist das Modell einer ganzen Reihe von Kunstgriffen des Denkens. Statt „Soll" zu sagen, „beschreibe ich" „wahres" Sein. In Prädikaten wie „wahr" oder „ursprünglich" schmuggle ich in schlichte Aussagesätze Wertungen ein. Und schließlich, das ist der verbreitetste und fast normale Fall, unterschlage ich auch das Prädikat des „wahren" Verhaltens und drücke meine Wertung nur noch in der faktischen Wahl des Materials aus, das mir zur Fundierung meiner „wissenschaftlichen" Lehren dient.

Wer je ernsthaft an Kämpfen des produktiven Lebens, sei es an religiösen, politischen oder ästhetischen teilgenommen hat oder auch nur ernsthaft und selbstkritisch ihre Struktur durchdacht hat, der weiß wie im praktischen Fall z. B. vor der Frage: „ist" dies Kunst oder nicht, Theorie (und Phänomenologie) völlig versagen, aber der Wille (vielleicht auch der Wider-wille) siegt.

Aber nicht nur in unmittelbarer Nähe des produktiven Lebens, auch in etwas größerer Distanz zu demselben entscheidet die Vorliebe für klassische oder romantische Musik, für bestimmte Verfassungs- und Rechtsformen über den Inhalt der Theorien. Mit der Auswahl der Meisterwerke ist die Entscheidung bereits getroffen. Auch rein akademische Erörterungen des „Plastischen" spiegeln „Lebensfragen" wieder. „Plastisch", heißt in erster Linie klassisch antik. Für ostasiatische Lyrik, aber auch für Jean Paul gelten diese Werte so wenig wie die echt moderne und protestantische Entscheidung Lessings für das Suchen der Wahrheit für den kontemplativen Inder gilt oder auch nur die scharfe Akzentuierung von Wille und Verantwortlichkeit in der protestantischen Ethik für den Katholiken. Philosophische Berufung auf Selbstbesinnung setzt voraus, daß mein Bewußtsein bereits als maßgebend anerkannt ist. Die „unüberwindlichen Schwierigkeiten", welche die Erklärung des Selbstbewußtseins zu allen Zeiten den Materialisten bereitete, setzt voraus, daß dieses aus dem Kreislauf der Natur erst einmal durch einen Wertakzent herausgehoben ward. Das „Selbstbewußtsein" ist idealistisch gesetzt, gewollt, es ist unüberwindlich, weil es unüberwindlich sein soll. Sämtliche metaphysischen „Schwierigkeiten" sind nach diesem Schema durch Postulate erzeugt.

[1]) Vgl. Ihering, Der Zweck im Recht II, 5. Aufl. (1916), S. 78.

Der ständige Bedeutungswandel und Rangwechsel von Seele, Leben, Bildung, Geist, Kultur, insbesondere von Seele, welche einmal im Idealismus als völlige Nebensache behandelt wird, dann wieder in dem emphatischen Sinne, in welchem man von seelenvoll spricht, eine Bedeutung gewinnt, welche sie weit über Geist und Kultur erhebt, dürfte besonders lehrreich sein.

Das wirft auch auf gewisse Fälle des „Psychologismus" ein Licht. Wer etwa wie Fries in der Brüdergemeinde erzogen ward, aber auch wie Benecke noch so nah mit Schleiermacher und Heinrich Jacobi verbunden war, der muß, bei allen späteren Wandlungen, zum „Seelischen" in einem ganz anderen Verhältnis stehen als ein Idealist, der alle Gewißheit in objektiven Werten besitzt.

Auch ein Begriff wie der des „Neuen" bei Bergson, das in dem starren Mechanismus einer durch allgemeine Naturgesetze geregelten Welt unmöglich wäre, beruht auf einem Postulat. Hat das „Neue" an sich einen a priori einsichtigen Wertvorzug? Spinoza hatte gerade den des starren geometrischen Seins auf das tiefste erlebt.

Gilt in allen diesen Fragen die Berufung auf die „Vernunft"? *La nature est la Raison, le naturell est le raisonnable* lehrte der französische Klassizismus. War er vernünftig oder war sein Vernunftbegriff klassizistisch? Jedenfalls aber war der Klassizismus im Rahmen der romanischen Kulturen von emminenter schöpferischer Fruchtbarkeit.

Die emotionale und existentielle Beziehung zwischen Subjekt und Inhalt einer Weltanschauung ist im obigen in sehr verschiedenen Wendungen bezeichnet worden. Die Prämisse eines Systems wird „geglaubt", „gefordert", gewollt", „postuliert". Der Inhalt eines Weltbildes und damit etwa auch die Form bestimmter Methoden beruht auf einem primären „Interesse", einer Wahl, einer Vorliebe usf. Der Inhalt einer Weltanschauung ist erlebt, erkämpft, in einer Entscheidung errungen. Zwischen Weltanschauung und Subjekt besteht ein „Lebensbezug". Der Stil dieses Subjekts und seiner Weltanschauung decken sich, die Weltanschauung drückt ein bestimmtes Sein aus und nicht nur ein persönliches, sondern ebenso ein epochales.

Eine genauere Erörterung dieser Beziehungen, welche insbesonders auch die Beziehung zwischen „Sein" und „Wollen", besonders aber die Beziehung philosophischer Systeme auf den „Gehalt ihrer Zeit" und die Bindung nationalökonomischer Theorien an bestimmte Epochen (kapitalistische, feudale usw.) und schließlich Fragen einer Soziologie des Wissens ins Auge gefaßt hatte, ist hier aus Raummangel zurückgestellt worden.

Ich möchte annehmen, daß das Verständnis dieser Zusammenhänge bereits durch die obige Zusammenstellung erleichtert werden kann. Alle diese Ausdrücke bezeichnen im Grunde dasselbe Verhältnis.

2. SINN UND GESETZ DER RELATIVITÄT.

Bis hierher haben wir den Ursprung alles Weltanschaulichen aus Wille und Wahl rein als Tatsache behandelt. Nun gilt es zudem seine teleologische Notwendigkeit zu begreifen.

I. Wenn Weltanschauungen letztlich in Forderungen gründen und damit aus Gründen schlichter Folgerichtigkeit die gesamte Kulturwelt

einschließlich der theoretischen in die Relativität dieser Forderungen einbezogen wird, so kommt der Sinn dieses Forderungs- und Auswahlcharakters von Weltanschauungen erst dann voll zur Geltung, wenn man darauf reflektiert, daß diese Wahlakte getroffen werden müssen, weil Weltanschauungen, so lange sie dem Handeln dienen wollen, gar nicht anders als „einseitig" sein können.

Das ist der Sinn des im V. Kap. entworfenen Schemas einer Weltanschauungslehre: sie zwingt zu der Erkenntnis: wenn ich handeln will, dann muß ich für Einheit oder Mannigfaltigkeit votieren. Ich kann nicht Idealist und Naturalist zugleich sein. Ich muß als Handelnder das eine oder andere sein.

Aus diesem Kann und Muß spricht nicht menschliche Gebrechlichkeit, sondern ein Gesetz der Sache.

Was aber für die allgemeinsten weltanschaulichen Entscheidungen gilt, gilt für die konkreten, aus diesen aufgeschichteten notwendig ebenfalls. Nicht menschliche Gebrechlichkeit, sondern das schlichte Gebot der Folgerichtigkeit hindert uns zugleich klassisch und romantisch, naiv und sentimental, apollinisch und dionysisch, konservativ und fortschrittlich, verfeinert und naturnah, kompliziert und schlicht usf. zu sein. Und wenn man es sein könnte, dann könnte man es konsequenterweise nicht zugleich wollen. Die Kompromisse, die das praktische Leben schließt, bestätigen das am allerdeutlichsten. Man kann nicht zugleich in den Grundintentionen Schillers und Bürgers, Terborchs und Franz Hals, Platons und Antisthenes schaffen. Und wo dem Leben dennoch gerade dies zu gelingen scheint, wo Synthesen beider Pole in dialektischem Sinne gelingen, wo (*cum grano salis*) aus Platon und Antisthenes Aristoteles wird, oder aus Einheit und Mannigfaltigkeit ein Organisches, da steht eben Aristoteles neben Platon und seinem Widerpart und gehört weder der einen noch der anderen Partei an.

Gewiß sucht das Leben unaufhörlich Synthesen, aber die Geschichte bewahrt dieselben eben deshalb im Gedächtnis, weil sie jeweils etwas Neues brachten. Auch gibt es Gradabstufungen kontemplativer Distanz und aktiver Tatnähe. Nur die letztere zeigt unser Phänomen in vollster Geltung. Das sind aber nur Grade! Gewiß kann man auch, wie religiöse Erörterungen zu beweisen suchen, in einem gewissen Sinne stolz und demütig zugleich sein, aber praktisch kann ich nicht zugleich titanenhaft den Göttern trotzen und mich zugleich in wahrer Demut vor ihnen niederwerfen.

Man kann sich drehen und wenden wie man will, es ist schlechterdings ausgeschlossen, daß man zugleich Einheit gegen Mannigfaltigkeit und Mannigfaltigkeit gegen Einheit ausspielt. Höchstens Harmonie beider gegen beide und das ist dann wiederum etwas völlig Einseitiges. Kein Kompromiß kann den Inhalt haben: ich will sowohl „ja" als auch „nein" sagen.

Goethe hat diese Einsicht mehrfach so formuliert, daß nur die ganze Menschheit der Mensch sei: „Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur zu erfassen vermögen." Nur die ganze Menschheit umfaßt alle Werte. Und wir wissen nun auch weshalb. Sowohl der Wille zur Einheit wie der zur Mannigfaltigkeit wie drittens der ganz besondere Wille zu harmonischer Entspannung haben bei der Entdeckung oder Prüfung dieser Werte zusammengewirkt. Alle drei Weltanschauungen sind an ihrer Schöpfung beteiligt.

Der einzelne aber kann im Konzert dieser Stimmen nicht alle Stimmen zugleich spielen. Entweder spielt er die erste oder die zweite Violine. Die Ekklektiker machen Nebengeräusche. Ich kann mich freilich außerhalb stellen, will ich aber handeln, dann muß ich meine Stimme wählen und diese Wahl — das Bild des Orchesters ist hier sehr anschaulich — ist es, die mir überhaupt erst meine Stimme, d. h. Inhalt gibt. Inhalt beruht auf Wahl und im Sinne des Wahrheitsbegriffes der Historischen Schule auf einem Lebensbezug. Er entsteht nur durch Lebensbezug und, vielleicht *malgré moi*, schließt er aus sachlichen Gründen andere Inhalte aus.

Es ergibt sich damit eine philosophische Situation, deren Schlüssel im Begriff der konkreten Vernunft liegt. In der Philosophie des deutschen Idealismus sind mehrfach Ansatzpunkte zu diesem Begriff zu finden. Sein entgültiger systematischer Sinn muß jedoch gegen bestimmte typische Mißverständnisse geschützt werden.

Mit Fichte können wir von dem Gedanken ausgehen, im wirklichen Ich sei ein unendliches und endliches, ein reines und empirisches, ein göttliches und weltliches zugleich[1]). In jedem bestimmten Wissen ist die „allgemeine Freiheit" mit bestimmten „Beschränkungen" verschmolzen, durch welche das Wissen ein bestimmtes wird[2]).

Diese Feststellung ist einwandfrei. Aber der Ansatz erlaubt eine Fortführung in einer nicht unbedenklichen Richtung. Man kann sagen: das unendliche Moment das ist das „ich denke", das „ich will". Dieses ist immer ganz da, das ist die Form. Das endliche Moment, das unausgesetzt ins unendliche, d. h. in eine zweite zeitliche Unendlichkeit drängt, das ist das Inhaltliche. Die Totalität der Inhalte schwebt dem Ich vor als ein abgeschlossenes Ganzes und hat als dieses religiösen Charakter. Aber über jedem besonderen Inhalt drängt in zeitlicher Unendlichkeit die Tatsache hinaus, daß dieses Besondere nie das Ganze sein kann. Darauf beruht die Notwendigkeit unendlichen Strebens.

Gegen diese Betrachtungsweise sind Vorbehalte geltend zu machen. Die „Totalität der Inhalte" ist das, was dem kontemplativen Philo-

[1]) Vgl. die bedeutende Interpretation der Wissenschaftslehre von 1794 bei Richard Kroner, Von Kant bis Hegel I, S. 397ff.

[2]) Die Tatsachen des Bewußtseins 1810, W. W. II, 551.

sophen oder der religiösen Sehnsucht vorschwebt. Dem Handelnden schwebt allerdings auch das Ganze vor, aber in dem ganz andern Sinne: daß eine bestimmte verantwortungsvolle Tat not tut, um durch eine bestimmte Gewichtsverteilung des Wesentlichen und Unwesentlichen diese Totalität in ihrem „wahren" Wesen erst herauszustellen.

In diesem Sinne ist das Bild des unendlichen Strebens geradezu bedenklich. Daß sein ethischer Gehalt nicht „selbstverständlich" ist, wie die meisten seiner Vertreter meinen, sondern spezifisch modern und spezifisch intellektualistisch, das soll kein fundamentaler Einwand sein. Aber es liegt in diesem Ethos des unendlichen Strebens die Gefahr, der Tat ihre verantwortungsvolle Bestimmtheit zu rauben, ein Ideal substanzloser Jagd nach dem Neuen in das geistige Leben hineinzutragen. Gehalten an die verantwortungsreiche Wahl eben dieses und keines andern Inhaltes ist diese Idee häufig ein Schreibtischprodukt, gepaart mit dem Aufklärungsvorurteil, im Halt eines bestimmten Glaubens stecke eine Borniertheit. Aber *in concreto* sind nur die „Epochen des Glaubens" produktiv.

Im konkreten Leben befindet sich sowohl die Sache wie der schaffende Genius (als Person oder Volksgeist) in einem ganz bestimmten Zustande, einer „Situation" und die Lösung dieser konkreten Situation liegt nie im Unendlichen, sondern im groß erfaßten Nächsten. Denn die Sache will ja bearbeitet werden. Bearbeiten aber kann man etwas nur in einer Richtung. Es gibt keinen sachlichen Fortschritt, der nicht auf einem Standpunkt beruhte und keinen Standpunkt, der nicht eine Entscheidung enthielte und keine Entscheidung deren Ja nicht auch ein Nein einschlösse.

Diese Entscheidung liegt aber für das schaffende Individuum auch noch aus einem anderen Grunde nicht im Unendlichen. Die schaffenden Genien sind zeitlich. Sie sind geboren und sterben. Im großen gesehen, rollt der historische Prozeß weiter, aber seine Bewegung, welche sich aus lauter konkreten Gliedern zusammensetzt, ist ausschließlich das Werk menschlicher Taten. Diese Endlichkeit des Schaffenden und seiner Taten trägt aber ein Moment der Diskontinuität in den Gesamtprozeß. Denn mit dem bestimmten Ausgangspunkte gewinnt das endliche Subjekt auch die Möglichkeit eines bestimmten Endpunktes und diesen erreicht es für seine Person in einem bestimmten Stil (im weitesten Sinne), der die absolute Lösung einer endlichen weil inhaltlichen Aufgabe darstellt. Nur in diesem Endenkönnen liegt die Möglichkeit von Gestalten, geschlossenen Systemen und Taten. Im Handeln schwebt dem Genius das denkbar Endgültigste vor: seine Tat. In kontemplativer Erhebung nach derselben vermag er sich wieder über sie zu erheben. Und noch leichter gelingt das dem unverantwortlichen Zuschauer. Selbst in dem angeblichen Vorbehalt des Schaffenden, auch anders

zu können oder dem Bewußtsein der Verbesserungsbedürftigkeit seiner Leistung steckt in leichter Dosierung ein Moment literatenhafter Insinuation. Dabei mag die Fundierung dieser Lehren auf rein intellektuelles Schaffen eine gewisse Einseitigkeit derselben begründen.

Der wahrhaft Handelnde handelt endgültig, ja man möchte fast sagen, er rufe recht eigentlich dem Augenblicke ein: Verweile doch! zu. Er schafft das, was not tut. Dabei schwebt ihm ganz gewiß das Ganze vor in seiner unendlichen Totalität, aber dank dem Akzent des Wesentlichen, daß er ihm verleiht, erfaßt er es im Bilde nicht der unendlichen, sondern der groß gefaßten nächsten Aufgabe.

Alle Werte, die wir kennen und als Menschen je kennen lernen können, haben diese Form des Nächsten; einen Wert, der nicht konkret wäre und damit nicht notwendig andere Werte ausschlösse, können wir höchstens glauben. *Credere quia absurdum.* Die großen Dinge, alles Große, was wir kennen, steht da in seinem Sosein. Gerade auf diesem beruht seine „zeitlose" Geltung. Eine Summation und schließlich Systematische Vereinigung aller soseiender Inhalte führt aber nicht zu etwas Vollkommenen, sondern zu Widersprüchen. Es gibt kein „System" aller Werte, sondern nur eine Systematik derselben, d. h. dem allgemeinen Charakter der Werthaftigkeit lassen sich alle Werte systematisch subsummieren; in einem Systeme, d. h. widerspruchslos vereinen, niemals. Das liegt bereits in der alternativen Form begründet, in welcher Werte anzuordnen sind. Eine Systematik der Werte kann wie eine Systematik der Weltanschauungen schlechtweg richtig und aller Relativität entzogen sein, aber „Systeme", d. h. widerspruchslose Zusammenhänge von Wahrheiten, gibt es nur auf bestimmten Standpunkten. Sie sind entweder idealistisch oder naturalistisch oder individualistisch oder objektivistisch. Es gibt Systeme des römischen Rechts, des Klassizismus, der protestantischen Dogmatik. Aber ein System aller Rechte, aller Stile, aller Systeme kann es nach dem Satz des Widerspruches nicht geben, denn diese Systeme widersprechen sich in ihren Grundintentionen. Den einzigen Ausweg bietet die Hegelsche Dialektik, und diese scheint mir nur in ganz bestimmter Interpretation noch einen spezifischen Systemcharakter zu bewahren, in ihrer zeitlichen Erscheinung ist sie als System eben noch anzusprechen, in ihrem ewigen Gehalte stellt sie den größten Versuch einer Systematik der Wahrheiten dar, welchen die Philosophie bisher hervorgebracht hat.

Gerade Systeme müssen also einseitig sein und müssen einen bestimmten Inhalt haben, so lange sie den Anspruch erheben, weltanschaulich das Leben zu ordnen. Einem bestimmten Systeme entspricht in schlichter Folgerichtigkeit jeweils eine bestimmte Gestalt des Lebens. Auch hier ist es das Handeln, welches zu inhaltlicher Entscheidung zwingt.

In diesem Sinne darf man wohl sagen: die Tat begrenze oder die Quellen des Irrationalen seien in der realen sinnlichen Existenz des handelnden Menschen zu suchen.

Aber das Moment des Bedauerns, der Vorwurf der Verendlichung oder gar der Trübung eines „reinen Willens", der hier mitzuspielen pflegt, trifft das Individuum als ein ungerechter.

Nicht als sei dasselbe nicht gebrechlich und frei von Schlacken der Endlichkeit oder als sei sein Wunsch, die Enge und Begrenztheit seiner irdischen Gestalt zu sprengen, nicht voll berechtigt. Aber wesenhaft beruht die Begrenztheit der Tat nicht allein auf diesen „Menschlichkeiten". Die Tat als solche ist begrenzt, weil sie folgerichtig ist. Es gibt schlechterdings kein Wirken, das nicht unter den Bedingungen der Wirksamkeit stünde und zu diesen gehört notwendig eine konkrete, d. h. begrenzte Aufgabe.

Wenn uns dennoch eine Sehnsucht darüber erhebt, so ist es, soweit aus ihr nicht das bloße Verlangen spricht, der Qual der Verantwortung zu entrinnen, die nach einer *Vita contemplativa*: in reiner Schau, die Fülle der Werte zu erfassen. Aber auch die Engel drängen, wenn sie handeln, mit Dreizacken teuflische Mächte zurück.

II. Damit hat sich der Gedankengang unseres V. Kapitels ein erstes Mal systematisch geschlossen: der Geist hat in der Totalität seiner Äußerungen mehr Werte entdeckt und geprägt, als sich der Zielsetzung einer konkreten Tat einordnen lassen.

Der Kontemplation, der philosophischen, der religiösen und ästhetischen, steht diese Fülle der Werte offen. Alle diese Werte liegen nebeneinander.

Soweit jedoch der Geist wirken und handeln will, muß er wählen. Nicht menschliche Enge, sondern eine Überfülle von Werten ist es, welche zu einer Wahl zwingt. Mit dem Handeln ist also Einseitigkeit notwendig gesetzt. Alles Handeln impliziert notwendig bestimmte weltanschauliche Entscheidungen, welche sich in schlichter Folgerichtigkeit schließlich zu großen Systemen entfalten lassen. Einzig und allein die Verbindung mit der Welt des Handelns und der Anspruch einer schließlichen Anwendbarkeit ist es, welcher philosophische Systeme ihre Einseitigkeit verdanken, aber zugleich mit dieser verdanken sie ihr auch ihre Form, nämlich den Charakter, inhaltliche Wahrheiten zu verknüpfen. Im Felde der Wahrheit gibt es nur einseitige Systeme, die „weltanschauungsfreie" Systematik aber spricht nicht mehr von wahren Inhalten der Vernunft, sondern allein von Strukturgesetzen derselben.

Die Wahl, zu welcher die Tat zwingt, muß jedoch nicht nur notwendig getroffen werden. Sie muß (2.) zudem auch wahr getroffen werden. Und hier tritt der Wahrheitsbegriff der Historischen Schule in sein Recht:

der Inhalt meiner Werte muß aus Schicksal, Erlebnis und Prüfung fließen.

Aber dieses Kriterium der Intensität, der Erlebtheit, der Größe, der Kühnheit, der Bodenständigkeit, der Fruchtbarkeit lassen uns wohl die Inhaltlichkeit jeder Wahl überhaupt in einem neuen Lichte erscheinen. Es bleibt dennoch wie der Standpunkt des kategorischen Imperativs ein formales. Man hat diesen Kantischen Formalismus (obwohl er nebenbei bemerkt genau so relativistisch und historistisch ist wie alle formalen Maßstäbe der Wahrheit) hoch gerühmt. Er befreit das autonome Subjekt von jeder Bindung an bestimmte Materien. In der Strenge dieses Rekurses nur auf das Gewissen steckt etwas Großartiges, dem die bedeutende Kritik Max Schelers in ihrem negativen Teil nicht gerecht geworden ist. Denn der Ertrag der bisherigen europäischen Kulturgeschichte, welche ihm Scheler, zu einem materialen Wertsystem gruppiert entgegenstellt, ist *de facto* sehr vielschichtig, weltanschaulich mehrdimensional und bedarf durchaus selbst wieder der Gewissensentscheidungen.

Wendet man aber den Kantischen Standpunkt auf das konkrete Handeln an, das immer inhaltlich ist und sein muß, so ergibt sich hier allerdings eine Lücke seiner Theorie, insofern, als das formale Moment der Willensreinheit nicht den geringsten Gesichtspunkt dafür bietet, zu erkennen, mit welchem Recht nun ein konkretes Individuum in einer zur Beurteilung vorliegenden konkreten Situation gerade diese inhaltliche Entscheidung traf. Die Wahl muß nicht nur überhaupt getroffen werden, sie muß (2.) nicht nur inhaltlich erlebt, d. h. substantiell sein, sie muß (3.) auch inhaltlich bestimmt sein.

Eben diese Lücke aber kann ausgefüllt werden. Nicht durch eine inhaltliche Tafel der Werte, sondern bei voller Wahrung des Anspruchs der Autonomie, durch ein Schema, welches unsere streng im Geiste der historischen Schule entworfene Weltanschauungslehre zu liefern imstande ist.

Frei ist das Schema bereits oben umrissen worden. Es muß nun, wenn immer es schematisch bleibt, genauer bestimmt werden.

Nehmen wir an: wir dringen genießend und verstehend in ein klassizistisches System, sei es des Lebens, sei es der Weltanschauung oder der Kunst ein. Es erweist — halten wir uns vornehmlich an das ästhetische Beispiel — seine Großartigkeit in der Energie, mit der sein Schöpfer eines gewaltigen Andrangs sinnlicher Impulse gestaltend Herr zu werden vermochte. Wir fühlen wie seine Gestaltungen ihrer Macht teilhaftig wurden, weil hier dem Formtrieb ein gewaltiger Stofftrieb entgegenstand. Ihr Schöpfer fängt den Anprall einer drohenden sinnlichen Woge im eigenen Busen auf und stellt sich zugleich dem Lebensgefühl seiner ganzen Epoche entgegen. Er steht vor der Aufgabe, den gesamten Apparat ihrer Kunstformen im idealistischen Sinne umzuprägen, seiner ganzen Generation neue Ideale zu geben.

Endlich ist das Ziel erreicht. Als Ergebnis des Ringens steht ein künstlerisches Lebenswerk da, die junge Generation wächst in seinen Formen auf.

Sie wächst auf in Zucht, Ordnung und Formenstrenge, die Mannigfaltigkeit der Welt ist von ihr ferngehalten, sie lernt nur deren Einheit kennen. Aber damit ist auch der Moment gekommen, wo sich wird zeigen müssen, daß es Einheit und Form an sich überhaupt nicht gibt, sondern nur Form in fruchtbarer Spannung zu einem bestimmten konkreten Bewußtsein. Ein Formtrieb, der keinen Stofftrieb mehr zu bewältigen hat, verliert von Grund auf seinen Charakter. Form lebt und stirbt mit dieser Spannung. Sie kann ebenso Befreiung wie — unendliche Langeweile heißen. Und deshalb wird der Augenblick eintreten, wo diese junge Generation nach Leben und Sinnlichkeit schreien wird, ja muß, am besten gesagt: soll. Nicht nach psychologischen Gesetzen, sondern pflichtgemäß. Das Leben wird einen neuen produktiven Ausgleich der es nährenden Triebe suchen, es wird von dem Pole der ausgetrockneten Form nach dem andern vollsaftiger Triebe hinüberwogen.

Dieses Schema, das ein Modell des produktiven Lebens sein möchte, wie es ist, bedarf, um gegen Mißverständnisse geschützt zu sein, noch wesentlicher Erläuterungen und Ergänzungen. Aber eines kann es dem, der gewillt ist in seine Intention einzudringen, schon in dieser Form lehren.

Die Wahl der Weltanschauung erfolgt nicht nach psychologischen Gesetzen, auch nicht nach geschichtsphilosophischen Pendelgesetzlichkeiten oder Ermüdungsgesetzen, sondern erfolgt auf Grund ethischer Notwendigkeiten. Ein produktives Soll treibt die Entscheidung auf ihren Inhalt.

Man kann geradezu sagen, wo dies nicht der Fall ist oder war, da hatten Geschichte und Gegenwart keinen Anlaß, diese Tat als eine geistige im Gedächtnis zu bewahren. Eine Anschauung, der ein gewisser Zirkelschluß unterliegt, aber ein berechtigter, denn die Begriffe „geistig“ und „historisch“ decken sich.

Geistig aber heißt ethisch und niemals psychologisch, denn eine geistige Wahl aus „angeborenen Anlagen“ als solchen wäre völlig irrelevant. Anlagen werden relevant erst im Zusammenhange des Charakters. Aber auch dieser interessiert uns nicht als „angeborener“ und im strengen Sinne auch nicht nach seiner historisch-ererbten Substanz. Denn Charakter und Substanz müssen, wenn nicht „selbst-geschaffen“, so doch in ständiger Selbstaffirmation sittlich erworben sein, wenn ihnen sinnvoll Taten und Werke zugerechnet werden sollen. Diesen Gesichtspunkt immer erneuter, das Werden und die Auseinandersetzung mit der Welt begleitender Selbstaffirmation und Prüfung, braucht man keineswegs im pietistischen oder im rationalistischen Sinne zu eng zu

fassen. Auch der „naiv", d. h. nicht nach Regeln, Rezepten und Maximen Handelnde und Schaffende „denkt", wählt und prüft. Er ist zwar ganz der Sache zugewendet. Aber an der Sache arbeitet er implizite zugleich an sich, so daß wir wieder sagen müssen: Selbsterschaffung des Charakters, Verantwortlichkeit, Geistigkeit und historische Relevanz von Werken und Taten decken sich. Sie sind identisch.

Die Wahl produktiver Inhalte folgt aber primär überhaupt nicht dem Charakter als solchem, sondern einem Gesetz der Sache. Die Sache stellt das konkrete schöpferische Subjekt immer wieder vor die Aufgabe eines produktiven Ausgleichs zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit. Im Wesen der Sache liegt es, daß ihre einseitige Formulierung immer von neuem solche Ausgleiche fordert.

Kennen wir aber diese Situation, so werden wir auch die inhaltliche Gestaltung dieses Ausgleiches jeweils zu bestimmen vermögen. Er wird in unserm schematischen Falle ein naturalistischer, er wird in bestimmten anderen Fällen nach apriorischen Regeln ein idealistischer sein müssen.

In diesem Sinne gibt dieses Schema die Möglichkeit, auch inhaltliche Entscheidungen in ihrer positiven Inhaltlichkeit theoretisch zu beherrschen.

VII. DIE EINHEIT DER VERNUNFT.

1. DER ZUSAMMENHANG DER WELTANSCHAUUNGEN.

Damit scheinen Materialien genug gewonnen zu sein, welche uns erlauben, von weit mehr als einer typologischen Systematisierbarkeit der Weltanschauungen zu sprechen, vielleicht geradezu von einer über den Relativitäten stehenden Einheit der Vernunft. Keineswegs besteht mehr Anlaß, eine „Anarchie der Systeme" zu beklagen.

I. Den ersten Baustein zu dieser Einsicht lieferte das zweite Kapitel. Es lehrte zunächst die rein sachlichen Beziehungen der Systeme zueinander: ihre begrifflichen Verbindungen, die Konstanz der aufbauenden Elemente derselben, die Dialektik ihres Übergangs durch Gewichtsverteilung dieser Elemente, ihre Verwandtschaftsgrade, ihre innere Variabilität; die Geleise und Richtungen ihrer Änderungen, die gleitende Skala ihrer morphologischen Übergangsformen, die typischen starken und typischen schwachen Seiten derselben, welche jeweils die starken Seiten der Nachbarn sind; ihre typischen Zugeständnisse aneinander, anderseits die Dialektik ihrer radikalen Überspitzungen; die Berührung der radikalen Flügel, nicht nur in der Mitte des wahrhaft „vermittelnden" objektiven Idealismus, sondern auch an ihren radikalen Enden, die Verflechtung verschiedener nebeneinander bestehender polarer Tendenzen.

Die ganze Bewegung kreisend über einer offenbar stofflich konstanten Welt, eine Auffassung, welche insbesondere durch ein Schema begünstigt wird, welches wir ebenfalls im zweiten Kapitel benutzten: Das Ganze der Welt, das der objektive Idealismus in harmonischer Geistdurchdringung oder kontinuierlichem Aufstieg sah von der toten Natur über die lebendige, seelische, kulturelle zur geistig sittlichen Welt, zerlegt durch einen dualistischen Schnitt. Dieser Trennungsstrich, auch innerhalb der dualistischen Systeme selbst wandernd, von einem Pol zum andern, im Wandern bestimmte Probleme lösend, aber auch zugleich neue Schwierigkeiten erzeugend; und unter ihm derselbe Weltstoff, in einer Konstanz, welche erlaubt, von jedem einzelnen Begriff zu sagen, welche Veränderungen er im Wandel der Systeme notwendig durchmachen müsse, und welches bei seiner notwendigen völligen Vernichtung im Zusammenhange des andern Systems sein Ersatzbegriff werden müsse. Keine Seite der Welt demnach völlig ausgeschaltet, sondern nur typisch verarbeitet.

Denn auch der Materialismus umgeht ja die geistige Welt nicht, er gibt ihr nur eine charakteristische Deutung. Und selbst ein illusionistisch gewendeter Idealismus leugnet die Sinnenwelt nicht, aber er deutet sie als Trug.

II. Verständlich aber wird diese Rolle der Deutung am Ganzen dieser Welt erst aus dem weiteren Aufbau unserer Weltanschauungslehre. Die stoffliche Seite kann ins Unendliche erweitert werden, die Weltanschauungen werden ihre Deutung auch an einem wesentlich andersartigen Material üben. Mit einem Griff verwandeln sie Sinnenwelt überhaupt in „Erscheinung“ oder den Geist in Willkür, Zufall oder Sinnenprodukt.

In der Frage „was bedeutet mir das“, haben wir den eigentlichen Motor der dialektischen Bewegung auf dem im zweiten Kapitel gezeichneten Schienensysteme gefunden.

Bis jetzt haben wir bei der Interpretation unseres dialektischen Schemas stark den sachlichen Gesichtspunkt in den Vordergrund gerückt, indem wir sagten: die Sache fordert vom Handelnden einen produktiven Ausgleich.

Der Wahrheitsbegriff der Historischen Schule betonte mehr die im Subjekt liegenden existentiellen Notwendigkeiten. Beide aber sind korrelativ. Denn das geistige Subjekt nimmt ein existentielles Interesse gerade an der Sache. Die Sache aber erscheint dem Subjekte wieder in existentieller Perspektive.

Das Widerspiel zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit, das wir im II. Kapitel in der Bewegung der Sache verfolgt haben, hat seine dynamischen Wurzeln in der Tiefe des Bewußtseins selber. Aus unmittelbarster Erfahrung kennen wir Widerspiel und Ausgleich sinnlicher und übersinnlicher „Interessen“ und Tendenzen.

Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
die eine will sich von der andern trennen;
die eine hält in derber Liebeslust
sich an die Welt mit klammenden Organen,
die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
zu den Gefilden hoher Ahnen.

In einer ungebrochenen Sinnlichkeit liegt der Ursprung jedes Realismus, auch der erkenntnistheoretische Kampf um die Realität der Außenwelt hat seinen ethisch-existentiellen Hintergrund: er entscheidet die Frage: ist die sinnliche Seite der Welt würdig als die wesentliche anerkannt zu werden? Bezeichnungen wie Realität und Sein drücken Wertakzente aus. Das ist die Erkenntnis der Fichteschen ersten „Einleitung in die Wissenschaftslehre", und das müßte die Philosophiegeschichte Fall für Fall bestätigen. In der Mattheit der Epigonenliteratur, welche selten genuine metaphysische Prägungen vollzieht, sondern innerhalb der großen Prägungen die nützliche Arbeit eines Ausgleichs von Widersprüchen versucht, kommt dieses Moment freilich nicht zur vollen Wirkung, aber bei den großen Klassikern von Platon bis Goethe ist es analytisch ans Licht zu heben.

Man könnte meinen, die wahre Aufgabe einer Metaphysik werde darin liegen, in rein kontemplativer Haltung und unter Aufhebung aller dieser Tendenzen des Willens rein auf das Wesen der Welt zu schauen. Die Größe dieser Aufgabe ist über jeden Zweifel erhaben. Ihre Lösung darf aber an der kritischen Feststellung nicht vorübergehen, daß alle Aussagen dieser Metaphysik, wenn sie zu uns „sprechen" wollen, Bruchstücke echter Systeme sein müssen.

Wenn aber etwa eine letzte und echte Wirklichkeitslehre uns nur mehr lehrt, daß in der Welt „Physisches" und „Psychisches" nebeneinander „bestünden", so sagt sie uns, wenn wir diese Ausdrücke aller ihrer Lebensbezüge zu uns entkleiden, weltanschaulich überhaupt nichts mehr. Weltanschaulich wird diese Aussage nur bedeutsam, wenn beide Weltmomente in ein Wertverhältnis zueinander gebracht werden und dann stehen wir sofort wieder in einem der drei großen Typen.

Ebenso besagt es gar nichts, wenn es in Wirklichkeit Einheit und Mannigfaltigkeit „geben" sollte. Dieses „geben" ist etwas ganz Vages, diesseits von Gut und Böse. Interessant ist erst die Antwort auf die Frage nach dem Rangverhältnis von Einheit und Mannigfaltigkeit, Form und Sinnlichkeit. Diese „wahre Wirklichkeit" wäre deshalb für uns völlig qualitätslos, weil alle Qualitäten, welche von ihr ausgesagt werden können, Symbole unseres Lebensgefühles sind.

Das gilt für sämtliche Ansatzpunkte der philosophischen Systeme, es gibt kein „Gegebenes", keine „Einheit" und keine „Mannigfaltigkeit" ehe sie primär vom Willen ergriffen werden. Und der Wille ist es auch einzig und allein, welcher unlösbare systematische „Schwierigkeiten"

schafft, indem zwei Prägungen von entgegengesetzter Tendenz aus elementaren Impulsen ergriffen werden und nun sich gegeneinander spannen. Durchdenkt man den in den vorhergehenden Kapiteln analytisch herausgearbeiteten Relativismus nicht nur der metaphysischen Systeme, sondern der gesamten Lebens- und Begriffswelt, so ist dieser Gesichtspunkt, daß diese Widersprüche nicht durch richtige Feststellung und durch reine Vernunft erzeugt sind, sondern durch Willenskräfte, geradezu erlösend.

In reiner theoretischer Kontemplation ist noch ein weiteres Ganzes zu erfassen: das Ganze der Bewußtseinstendenzen und das dialektische Ganze der Weltanschauungen. Weltanschauungslehre, das ist keine weltanschauliche Erkenntnis mehr. Der Geist als Ganzes ist nie in einen Willensrahmen einzufügen, seine Struktur kann nur noch konstatiert werden. Wir haben diese Struktur aufzubauen gesucht in einer Systematik weltanschaulicher Möglichkeiten, in welcher der Wille und das Handeln den Geist vorwärtstreiben. Auch diese Spannungen des Willens, deren jeweilige produktive Lösung der Geist sucht, sind konstante. Die Aufgabe des konkreten Subjekts in einer konkreten Situation, jeweils die wahrhaft fruchtbare Lösung dieser Spannungen zu finden, gab uns die Möglichkeit einer Schematik des produktiven Lebens, einer Theorie des Geisterkampfes, welche auch deren inhaltliche Entscheidungen nicht nur nachzuerleben, sondern auch nachzudenken gestattete.

Die Systematik der Weltanschauungen mündet so in eine Philosophie des Geistes. Geist ist gegenüber der weltanschaulichen „Wahrheit" der weitere Begriff. Geistig heißt das Begründbare, und als unbegründbar haben sich im Ganzen unserer Betrachtung auch entgegengesetzte weltanschauliche Entscheidungen erwiesen. Aber diese Begründbarkeit folgt keiner erkenntnistheoretischen Logik mehr, sondern einer Logik des Willens.

2. GRUNDBEGRIFFE.

Unser Schema stellt sich die hohe Aufgabe, den Gang des geistigen Lebens in seiner Inhaltlichkeit aus idealen Motiven begreiflich zu machen. Kaum hat das Denken dieses Ziel, sein genuines Ziel erreicht, so erhebt sich der Einwand: ist damit der Reichtum der Geschichte nicht in ein Hin und Her typischer Ausschläge aufgelöst, raubt dieses Schema dem Geiste nicht seine Zukunft?

Es ist beachtenswert, daß dieses Argument selbst da auftauchen kann, wo es folgerichtiger wäre, grundsätzlich zu argumentieren. Philosophie als Wissenschaft vollendet sich erst in einem restlosen inhaltlichen Begreifen der Welt.

Zwei Postulate, denn hier stehen sich ein Postulat des Irrationalismus und eines des Rationalismus kontradiktatorisch entgegen, erweisen sich hier als so stark, daß sie sich praktisch nur zurückzudrängen, niemals völlig zu überwinden vermögen.

Wir erkennen das Recht dieser irrationalen Forderung voll an. Aber unser Schema läßt den Genius der Zukunft, wie den großen Genien der Vergangenheit, Spielraum genug. Es bedarf nur einer theoretischen Fortbildung.

Was lehrt uns die Analyse des Geistes des weiteren über die innere Logik seiner Bewegung?

Sie folgt zwar unserm dialektischen Schema, aber sie folgt ihm nicht — schematisch. Genau besehen, trifft zwar auch gerade das in tausend Fällen zu. Aber Klio geht über dieselben hinweg.

Die wenigen dialektischen Lösungen, welche die Historie unter zahllosen aufbewahrt, weil sie dieselben für aufbewahrenswert hält, stellen durchweg Ausnahmefälle dar, es sind besonders bedeutende, originelle, fruchtbare, überraschende „Reaktionen" auf die geistige „Situation" gewesen. Damit ist nicht gesagt, daß sie nicht aus unserem Schema zu begreifen wären, sondern dies, daß sie die Situation in einer Weise ausnützten, auf welche nur der Genius verfallen konnte. Das heißt, daß sie sich innerhalb des Schemas so bewegten, daß eine Bereicherung der geistigen Welt eintrat. Ist z. B. die Situation so, daß ein naturalistischer Ausschlag „nahe" liegen würde, so ist es vielleicht gerade das Großartige der nächstfolgenden Lösung, die idealistische Basis noch überspitzt zu haben.

Nochmals gilt es, den Anteil des Subjekts, dessen Gehalt wir seine Substanz nennen wollen, neben dem der Sache ins richtige Licht zu rücken. Nochmals sei an ihre Korrelativität erinnert. In dieser Korrelativität stehen beide in derselben „Situation".

Diese Korrelativität darf auch an dem durch Reitzensteins Analyse beleuchteten Beispiel Augustins nicht verkannt werden. An solchen Beispielen innerlichster Krisen, wofür die Seelenkämpfe Luthers ein zweites großes Beispiel wären, scheint jede „ideengeschichtliche" Betrachtung zu scheitern. Mit nichten. Denn diese persönlichst erkämpften Lösungen haben nicht nur in welthistorischen Momenten Weltgeschichte gemacht. Es waren zugleich Krisen der christlichen Sache in diesen Individuen. Und diese christliche Sache lebte in denselben zugleich als ihre historische Substanz. Denn durch positiv gefärbte Sachen steht das Individuum in zahlreichen zeitlichen und räumlichen Gemeinschaften.

In dieser Hinsicht aber bedarf nun unser Schema einer wesentlichen Ergänzung. An sich könnte es das Mißverständnis erwecken, als verlaufe Geistesgeschichte in einer Folge rein individueller Aktionen und Reaktionen auf ständig wechselnde Situationen der Sache.

Demgegenüber ist zu betonen: „Situationen" können Jahrhunderte brauchen, bis sie sich voll entwickelt haben. Und dies gerade darum, weil Substanzen ihre jahrhundertelange Vorgeschichte haben. Die großen weltgeschichtlichen Entscheidungen fallen keineswegs nur aus der Substanz der handelnden Individuen als solcher heraus, in diese Substanz sind die großen historischen Mächte eingegangen.

In bestimmten historisch zu analysierenden Graden hat das Individuum Teil an einer Überzahl objektiver Mächte, mit welchen es in bestimmten Beziehungen solidarisch ist. So das moderne Individuum an der Substanz europäischer Zivilisation, seiner Konfession, seinem Staat, seiner Nation, ihrer Sprache, Sitte, Lebenshaltung, seinem Stand, seinem Beruf, seiner Partei, seiner Familie, seiner Schule usf. Dies alles sind historische Potenzen, welche z. T. Jahrtausende zurückreichen und sich in diesen Jahrtausenden in ständig sich akkumulierenden Prägungen geschichtet haben, wobei die bereits erwähnte Dauerhaftigkeit einzelner großer suggestiver Prägungen besonders in Rechnung zu stellen ist. Erst innerhalb dieser weltanschaulich bestimmt und sehr mannigfaltig geprägten und geschichteten Substanzen liegt der persönliche Bereich, innerhalb welches das Individuum seine Voten fällt, welche in verschiedenen Graden auch gegen die vorherrschende Prägung gerichtet sein können.

Wer innerhalb dieser Substanzen eine produktive Haltung findet, den behält die Historie im Gedächtnis, das heißt aber nicht, daß ein naturalistisches Votum von großer Einprägsamkeit imstande sein müsse, das Gesicht einer idealistisch geprägten Kultur mit einem Schlage zu verändern. Es löst sein Subjekt auch nicht aus der historischen Substanz, an welcher es Teil hat, heraus. Vielmehr bleibt es seiner Substanz nach durchaus in zahlreichen umfassenderen Substanzen eingeschlossen und votiert nur innerhalb ihrer in einer neuen, diese Substanz bereichernden Richtung.

Solche Substanzen bringen in die Geschichte eine eminente Stabilität: die indische oder die europäische oder die russische Substanz umfaßt in ihrem Rahmen wohl alle weltanschaulichen Tendenzen, aber der substantielle Rahmen dieser Kultur bleibt (ebenfalls sich bewegend, aber in einem viel langsameren und zäheren Rhythmus) derselbe.

Dies dürfte die kürzeste Formulierung sein für den Begriff der Schichtung als eines wesentlichsten Hilfsmittels zur Verdeutlichung des Verlaufs geschichtlicher Bewegungen.

Nichts wäre deshalb irriger als eine Verwechslung unseres dialektischen Schemas mit traditionellen Polarisationsschemen und Typenlehren.

Zu Dutzenden lassen sich polare Gesichtspunkte, die meist von Schillers genialer Gegenüberstellung von naiv und sentimental oder der Nietzscheschen von appolinisch und dionysisch abstammen, mit einem

gewissen Erfolg an geschichtliche Erscheinungen herantragen, d. h. durch dieselben restlos hindurchlegen.

Neigt man nun dazu, den jeweiligen Einteilungsgesichtspunkt philosophisch zu überschätzen, so scheint sich der historische Erscheinungsreichtum verblüffend und zugleich fruchtbar zu vereinfachen. Daß dabei gotische Kathedralen und indische Pagoden, ägyptische Kunst und moderner Expressionismus, Goethe, Hegel, und der Katholizismus zusammenfallen können, scheint bei dem bemerkenswerten und gewiß nicht zufälligen Zurücktreten des historischen Gewissens im letzten Jahrzehnte eher ein Vorzug als ein Nachteil zu sein.

Trifft aber dieser Vorwurf nicht auch unsere Einteilungen? Ja, haben wir uns nicht ausdrücklich dazu bereit erklärt, weitere polare Einteilungsgesichtspunkte den im II. Kapitel entwickelten hinzuzufügen? In der Tat, soweit sich andere Einteilungsgesichtspunkte aus den großen Weltanschauungen nicht ableiten lassen und, soweit sie sich im produktiven geistigen Leben als treibende Kräfte nachweisen lassen (in diesem Sinne ist im nächsten Abschnitt vom Widerspiel universaler und partikularer Tendenzen die Rede), sind wir bereit, diese Schemen zu akzeptieren.

Aber niemals zum Zwecke deduktiver Anwendung und insbesonders niemals ohne Berücksichtigung der oben und im folgenden entwickelten Gesichtspunkte. Über die deduktive Anwendung haben wir uns in dem Abschnitt über das Verstehen ausgesprochen. Der wichtigste Gesichtspunkt für die Anwendung polarisierender Schemen auf historische Erscheinungen ist aber der der historischen Schichtung dieser historischen Erscheinungen einerseits, der des Tendenzcharakters der Weltanschauungen andererseits. Unser Schema verwendet Polaritäten und Weltanschauungen als bloße völlig abstrakte Tendenzen. Es handelt sich um Entscheidungen über die abstrakte Richtung des jeweils eingeschlagenen Weges nach der Seite der Einheit oder Mannigfaltigkeit.

Unser Schema lehrt uns nachträglich begreifen, weshalb jeweils ein Ausschlag nach der einen oder andern Seite erfolgte. Die konkrete historische Gestalt aber, welche aus dieser Entscheidung resultiert, ist nicht allein durch diese Entscheidung bestimmt, sondern ebenso durch das historisch gegebene Medium, in welchem sich diese Entscheidung auswirkte. Dieses historische Medium ist zwar prinzipiell auch wieder nach unserem Schema zu begreifen, aber nur Schritt für Schritt in historischer Verfolgung seines Werdens. Es wird deshalb in praxi jeweils zunächst hinzunehmen sein, so wie es historisch gegeben ist.

In diesem bestimmten Medium wirkt nun nach unserem Schema eine bestimmte weltanschauliche Tendenz sich aus. Damit ist nicht gesagt, daß diese Tendenz und die vorherrschende, vielfach geschichtete Grundtendenz dieses Mediums identisch miteinander sein müßten.

Ja, das Gegenteil wird oft der Fall sein, was zu fühlen und bestimmt zu erkennen die Würze einer historischen Analyse ausmachen kann.

Es ist geradezu bedenklich, zu sagen: es „gäbe" idealistische Systeme an sich. Es gibt nur eine ganz abstrakte idealistische Tendenz und daneben Systeme, deren Gehalt in der Richtung auf Einheit und Unbedingtheit hin dirigiert ist, weil diese Einheit befreiend wirkt. Es gibt Systeme in Bewegung und Spannung auf den idealistischen Pol zu und von ihm weg. Ohne dieses intentionale Moment wären sie nicht das, was sie sind. Dabei können diese ihrer Grundrichtung nach idealistischen Systeme ihrer Substanz nach dem naturalistischen Pole näher stehen als manches naturalistisch gerichtete System mit vorwiegend idealistischem Begriffsmaterial.

Es bestehen deshalb zwischen idealistische Systemen in Indien und in Europa Gegensätze, welche gar nicht zu überbrücken sind. Auf absolut sensualistischer Basis müssen idealistische Tendenzen zu völlig anderen Ergebnissen führen als etwa im Rahmen einer protestantischen Kultur.

Es ist deshalb schlechterdings gefährlich, den Terminus Typus nicht nur auf Tendenzen, sondern auch auf konkrete Gestaltungen anzuwenden, z. B. „Gotik" als Typus einer stilistischen Möglichkeit zu betrachten, die nun auch außerhalb des mittelalterlichen Kulturkreises aufgesucht werden dürfte. Die Gotik ist eine durch und durch historisch bedingte Erscheinung. Wenn in ihr dieselbe Tendenz herrscht wie in andern außer-mittelalterlichen kulturhistorischen Erscheinungen, so kann die Erscheinung derselben trotzdem dank ihrer andern Substanz eine völlig fremdartige und unmittelbar mit dem gotischen Typus gar nicht zu vergleichende sein.

Selbst der bedeutendste Versuch dieser typisierenden Art Fritz Strichs „Deutsche Klassik und Romantik" bleibt diesen Bedenken ausgesetzt. Vollendung und Unendlichkeit, das sind zwei an sich ganz abstrakte Tendenzen, die sich aber in Deutschland im Medium allernächst verwandter Bildungssubstanzen entfalteten. Einmal entfaltet sich die Romantik im engeren Sinne überhaupt erst innerhalb einer von unseren Klassikern geschaffenen, wenn immer dann erweiterten Basis. Dann kommt es doch nur auf die Folie an und wir sehen einzelne Klassiker romantisch und einzelne Romantiker klassisch. So scheinen mir „Vollendung" und „Unendlichkeit" Begriffe von zwei Tendenzen zu sein, mit deren Hilfe einzelne historische Erscheinungen interpretiert werden können. Nicht aber könnte ich mich entschließen, in der so nahe miteinander verwandten deutschen Klassik und Romantik typische Repräsentationen von Vollendung und Unendlichkeit zu sehen.

Nur in diesem Sinne umfaßt der eine Geist alle seine Erscheinungen, als schließlich alle geistigen Substanzen schematisch aus seinen Grundtendenzen abzuleiten sind.

In diesem und nur in diesem Sinne kann von einer Einheit der Vernunft uneingeschränkt die Rede sein.

3. UNIVERSALISMUS UND HISTORISMUS.

Damit ist zugleich der Boden bereitet, auf welchem die Gegensätze des Relativismus der Historischen Schule und des Universalismus der rationalistischen Systeme allein fruchtbar ausgefochten werden können: beide beruhen auf Postulaten, als der einzigen Basis, auf welcher Weltanschauungen beruhen können. Zugleich aber fällt nochmals ein Licht auf einige zum Verständnis konkreten geistigen Lebens fundamentale Tatsachen. 1. Daß Postulate nicht willkürlich gegeneinander stehen, sondern ihre tieferen mittels eines Schemas verständlichen und zu rechtfertigenden Gründe haben. 2. Daß Weltanschauungen Tendenzen sind. 3. Daß sich dieselben innerhalb mehrfach geschichteter, auch Ansprüche der Gegenpartei relativ erfüllender Medien entfalten und daß 4. solche Medien so entstehen, daß Werte, einmal entdeckt und dem geschichtlichen Leben eingegliedert, selbst vom gegnerischen Standpunkte aus nicht mehr völlig auszuschalten sind.

Entstanden ist die universalistische Idee der einen inhaltlichen Vernunft nicht weniger aus Lebenskämpfen wie jeder andere Inhalt auch, sie ist entstanden als ein Postulat der Einigkeit, in welches Männer des 17. Jahrhunderts aus tiefster Not flüchteten, als sie den Unsegen der Positivitäten und Irrationalitäten an der Grenze des Erträglichen erleben mußten.

Am Ende des 18. Jahrhunderts hatte sich die Situation völlig geändert, man lebte in einer relativ uniformen Kultur, und was man jetzt in ihr erleben konnte, war u. a. auch ihre Sterilität. Man erlebte dieselbe zwar nicht überall, Kant erntete noch die Früchte des rationalen Zeitalters. Wohl aber erlebten sie die Männer, welche mit unserer werdenden Dichtung in Berührung kamen. Das ist etwas sehr Wichtiges. Es erfolgte nicht nur ein gewöhnlicher Stimmungsrückschlag gegenüber dem 17. Jahrhundert. Die deutsche Bewegung entdeckte etwas, was das 17. Jahrhundert noch gar nicht entdecken konnte, die Anfänge unserer neuen nationalen Dichtung. Die Geschichte hat diese neuen Werte erst geschaffen, dann entdeckt. Die Verfechter ihrer eigenartigen Schönheit und ihres selbständigen Rechts im Konzert der Völker sind Exponenten derselben großen Bewegung, welche unsere nationale Kultur erst zu einer neuen Blüte erschuf.

Wird damit die Positivität des deutschen Historismus nochmals in vollem Grade verständlich, so klärt sich zugleich in höherem Maße der Sinn des historischen Relativismus: aus einer produktiven Bewegung heraus forderten diese Männer ein eigenes Recht neben Antike, Italien, Spanien, Frankreich und England: man kann sich aber über die Relativität der menschlichen Wahrheiten nicht beklagen, wenn dieselbe gefordert ist. Die deutsche Eigenart neben der französischen folgt aus keiner

menschlichen Schwäche, die überwunden werden müßte, sondern ist postuliert.

Der Relativismus ist eine ganz positive Forderung. Man kann nicht in einem Atem über Relativismus klagen und zugleich zugeben, daß die Epochen unmittelbar zu Gott sind. Sie „sind" nämlich gar nicht unmittelbar zu Gott — woher wissen wir das? — sondern sie sollen es sein. Allerdings auf Grund der Tatsache, daß sie es vor dem Richterstuhl unseres immer erneut die Werte prüfenden Wertbewußtseins verdienen. Das aber wäre nicht der Fall, wenn diese Epochen nicht in ihrer Eigenart eine Produktivität entfaltet hätten, welche — vor dem Bewußtsein der Historischen Schule schwerer wiegt, als die Vorzüge der „grauen Internationale". Wobei nochmals zu bemerken ist, daß diese Produktivität primär an einer Kultur erlebt ist, dann auf der Grundlage einer neuen Humanität auch an den andern anerkannt ward. Und daß schließlich mittels unseres dialektischen Schemas auch diese Mannigfaltigkeit inhaltlich zu würdigen und der Einheit des Geistes systematisch einzugliedern ist.

Diesem Werterlebnis gegenüber stellt der Universalismus nichts weniger als eine Selbstverständlichkeit dar, deren Durchführung bloß am stumpfen Widerstande der ideenlosen Materie scheiterte, sondern er verlangt eine Willensentscheidung von äußerster Einseitigkeit und äußerster Tragweite: er verlangt zum Opfer die ganze Mannigfaltigkeit der Kultur. Und zwar diese Mannigfaltigkeit nicht nur im Bilde ihres kontemplativ zu genießenden Reichtums. Er verlangt von jedem einzelnen seine substantiale Positivität.

Der Satz, es gäbe nur eine inhaltliche weltanschauliche Wahrheit, impliziert im Grunde die Forderung, es möge der Mensch eine einzige uniforme Gestalt annehmen und für diese gäbe es allerdings nur noch eine inhaltliche und zugleich existentielle Pflicht. Er spricht das Soll aus, daß die gestaltenreiche Menschheit sich die Pflicht aufzuerlegen habe: Eins zu werden. Dieses Soll ist seinem Motiv nach natürlich nicht nur legitim, sondern ein erhabener Gedanke. Stellt man sich ohne weiteres auf seine Basis, dann ist alle weitere Argumentation allerdings unwiderlegbar. Aber gerade diesem positiven Erlebnis steht als das andere der großen Positivitäten der nationalen Sprachen, Stile, Lebensordnungen und Lebensformen entgegen. Und zwar nicht nur die Tatsache der Mehrsprachigkeit, sondern die Tatsache ihrer eminenten Fruchtbarkeit.

Die große und bleibende Entdeckung der Historischen Schule ist der Wert der konkreten Substantialität.

Die Entscheidung zwischen ihm und dem universalistischen Gedanken der Willensgemeinschaft ist offenbar einem Geisteskampfe anheimgegeben, in welchem die Pflicht besteht, die Grundwerte des Gegners auf das Genaueste zu prüfen, eine Pflicht, welcher gegenüber der sub-

stantialistischen Partei noch kaum Genüge geschehen ist! Die Entscheidung aber kann allein im produktiven Gewissen liegen. Ihr Kriterium heißt Fruchtbarkeit. Auch hier wieder sehen wir die produktive Bewegung der Geister zwischen polaren Tendenzen verlaufen, und wieder ist zu erkennen, daß es sich um einen Widerstreit von „Tendenzen" und nur solchen handeln kann. Denn 1. hat die Auseinandersetzung zwischen substantialen oder partikularen Mächten auf der einen, den universalen auf der andern Seite seit langem in Sieg und Gegensieg zu Resultaten geführt, in welchem Erkenntnisse beider Parteien als wahre aufgenommen sind. So haben universale Mächte des Christentums, des römischen Rechts, der die antike Wissenschaft in sich aufnehmenden modernen Wissenschaft und Technik, der klassischen Kunst längst gemeinsame historische Bereiche geschaffen, aus welchen z. B. die nationalen Partikularitäten zum Teil ja erst nachträglich herausgetreten sind. Sodann enthalten auch diese universalen Mächte eine Fülle partikularer Inhalte, sie sind partikulare Mächte, welche einer allen „Mächten" immanenten imperialistischen Tendenz folgten, wobei zum zweiten auch nicht zu übersehen ist, daß diese universalen Mächte einschließlich der Mathematik und Technik nicht etwa dank ihrer „Richtigkeit" universale Mächte sind, sondern universale Mächte, insofern als diese Richtigkeiten zuungunsten anderer als Wahrheiten erfaßt und damit zu nicht weniger einseitigen Lebensidealen umgeschmolzen sind als sie der paradoxeste Irrationalismus erzeugt.

2. Ist auch das partikulare Moment prinzipiell keineswegs ein absolutes. Wo es seine Partikularität abgrenzen soll, im europäischen, im nationalen, bei Stamm, Heimatort, Sippe oder schließlich persönlichster Eigenart, das steht nicht in den Sternen geschrieben, auch diese Grenzziehung ist dem produktiven Geisterkampf anheimgegeben. Es handelt sich bei dieser Auseinandersetzung zwischen universalen und partikularen Tendenzen um einen ganz allgemeinen geistigen Prozeß, der sich etwa bei der Herausbildung von Nationalstaaten in Form interner Auseinandersetzung der nationalen Zentralmacht mit den partikularen Mächten im engeren Sinne ebenso abspielt wie bei der Auseinandersetzung der Nationalitäten mit universalen Mächten. Wenn Matthias Claudius 1776 an Herder schrieb: „Die Schriftsprache ist ein infamer Trichter, darin Wein zu Wasser wird", so ist das derselbe Einwand, der im Namen der deutschen Sprache gegen die allerdings noch wesentlich dünneren Weltsprachen zu erheben wäre, und hinter der Gegenüberstellung von Wein und Wasser steckt das ewige Motiv des Bodenständigen, Gehaltvollen, Gewürzigen, Lebendig-Farbigen, der erdgewachsenen Charakterzüge gegen das nivellierende allgemeine, d. h. eben der Werte, welche wir als Entdeckung der Historischen Schule bezeichnet haben.

Nur auf dieser Grundlage haben wir auch als Philosophen ein begründbares Recht, unser Vaterland zu lieben, dessen Partikularität für jeden rationalistischen Standpunkt nur Derivat des Allgemeinen sein kann. Und wir haben dieses Recht, ohne die Freiheit aufzugeben, unsere historische Substanz, wie immer sie bestimmt sei, in stets erneuter Auseinandersetzung mit der Welt zu erneuern.

SCHLUSS.

Das ist das Schema des produktiven Lebens selber, wie es im Rahmen der deutschen Geisteswissenschaften die Historische Schule entdeckt hat. In unausgesetztem Geisterkampf schafft der Geist die weltgeschichtliche Bewegung, indem er immer erneut seine historisch erwachsene Substanz fruchtbar zu wahren oder zu erweitern sucht. Dieser Kampf verläuft nach einsichtigen Regeln zwischen großen, weltanschaulichen Alternativen. Das Kriterium heißt Fruchtbarkeit.

Solange die Geisteswissenschaften an diesem Kampfe tätig teilzunehmen bestrebt sind, werden sie in Ziel und Aufbau seinem Gesetz auch unterworfen bleiben. Aus diesem Gesetze wird ihr Aufbau deshalb auch zu begreifen sein.

PHILOSOPHIE DES GEISTES

VON

EMIL WOLFF

Es soll in dieser Darstellung nicht der vermessene Versuch gewagt werden, die Welt des Geistes in ihrer Ganzheit aufzubauen, sei es in der Gestalt des zur gleichsam gegenständlich gewordenen Selbstspiegelung durchgebildeten Systems, sei es auch nur in jener innerhalb des reinen Bewußtseins verharrenden Weise, in der Hegel die Selbstverwirklichung dieses Bewußtseins in der „Phänomenologie des Geistes" beschrieben hat. Im Wesen des Geistes selbst liegt es begründet, — gerade dies klarzulegen wird eine der Hauptaufgaben der folgenden Überlegungen sein — daß die großen Gebilde, in denen er sich seiner selbst bemächtigt, einzigartig und einmalig sind. Gegenstand und Methode der Betrachtung stehen innerhalb der Philosophie in so untrennbarer und so subtiler Wechselbeziehung, daß es nicht möglich erscheint, etwa eine einmal völlig an ihrem Gegenstand durchgeführte Methode zum andern Mal auf einen einer veränderten geistigen Gesamtlage gleichsam angepaßten Gegenstand anzuwenden oder, den Gegenstand festhaltend, ihn den Bedingungen einer im Sinne einer Verfeinerung oder Weiterbildung veränderten Methode zu unterwerfen. Dem voll entfalteten System Hegels oder auch nur der „Phänomenologie des Geistes" gegenüber hieße dies, um den Gedanken in seiner schematischen Absurdität zu Ende zu führen, die dialektische Form und die in ihr zum Wissen erhobenen Inhalte trennen, indem man etwa unternähme, die ungeheure Fülle an Erfahrungsstoff, die in den letzten hundert Jahren gewonnen worden ist, den strengen Gesetzen seiner Dialektik zu unterwerfen. Es mag bei dem Spiel mit einer solchen Möglichkeit von der Schwierigkeit abgesehen werden, die sich sofort aus der Tatsache ergäbe, daß „Erfahrung" schon irgendeine, sei es eine grobe, sei es eine, wie in der theoretischen Physik, aufs höchste verfeinerte begriffliche Konstruktion in sich schließt. Was keiner weiteren Auseinandersetzung bedarf, ist jedenfalls dies, daß ein solches Verfahren jener wahren inneren Lebendigkeit entbehren müßte, die Voraussetzung jeder echten Synthese ist und deren Geheimnis eben darin liegt, daß das Denken seinen Gegenstand selbst erzeugt.

Es ist in einem tieferen und, wie wir hoffen, echteren Sinne gemeint, wenn diese Betrachtungen von Hegel ausgehen, wie sie in ihm ihr Ziel finden werden:

„Ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα καὶ ἐς Δία λήγετε Μοῖσαι"[1]).

[1]) Theokrit. XVII. 1.

Die Idee der Philosophie selbst ist es, die bei einer solchen Anknüpfung an Hegel in Frage steht — jene Idee der Philosophie, in der zugleich ihre Aufgabe und ihre Verantwortung beschlossen liegt. Es ist die Selbstbesinnung der Philosophie, ihr Wiedererwachen zu dem Bewußtsein dieser Aufgabe und dieser Verantwortung, die sie mit innerer Notwendigkeit zu Hegel zurückführen muß. An der Wende der Zeiten stehend, war er wie kaum ein anderer in der Tiefe des Wesens von der lebendigen Gewalt jener unbedingten Forderung durchdrungen, der er mit dem Riesenbau seines Systems zu genügen versucht hat. Er selbst kleidet diese Forderung ein in den Vorsatz, „die Philosophie zur Wissenschaft zu erheben", ihn gründend auf die Einsicht, daß die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, allein das wissenschaftliche System derselben sein könne[1]).

So mannigfach die Erscheinungsformen sind, in denen Philosophie heute auftritt, sie wird immer beanspruchen, „Wissenschaft" zu sein, wenn auch das, was sich gemeinhin „Wissenschaft" zu nennen beliebt, meist nur dann geneigt ist, Philosophie als Wissenschaft anzuerkennen, wenn diese gewillt ist, aus ihrem Himmel herabzusteigen auf den festen Grund der Erde. Daß diese Erde selbst sich in eitel Nichts auflöst, wenn der Fuß der Philosophie wirklich ihren Boden berührt, daß die vielgerühmte sichere „Wirklichkeit" einer solchen „Wissenschaft" nur ein klägliches Schattenreich selbstzufriedener schlechter Existenz darstellt, wie sollten die Bewohner dieser Welt sich dessen bewußt werden? Wahrheit in dem einzigen Sinn, der diesen Namen verdient, kann nur die Gestalt bedeuten, in der die Realität gewußt wird, und Wahrheit in diesem Sinn allein kann Inhalt und Aufgabe der Wissenschaft sein. Dabei wird unter Realität nicht eine der verschieden abgestuften Formen der Gegenständlichkeit verstanden, wie sie in scharfer oder lose umrissener begrifflicher Durcharbeitung gesetzt sein mögen; denn der Grad der Realität, der solchen Setzungen zukommt, wird immer nur abhängen von dem Maß der Klarheit und Bestimmheit, in dem ihre Beziehung und ihr Verhältnis zu dem Urgrund aller Realität festgestellt und abgegrenzt ist. Realität kann hier nur meinen eine Totalität, die die Gesamtheit der möglichen oder wenigstens der durch Denkakte wirklich hergestellten Beziehungen umfaßt, die die Spannung zwischen der Gegenständlichkeit und dem, wofür sie Gegenständlichkeit ist, überwindet. Wäre die Philosophie in dem Sinne Wissenschaft, in dem einige Einzelwissenschaften es sind, deren Fortschritt in der zu immer größerer Klarheit und Schärfe weitergehenden Bestimmung eines aus der Gesamtheit aller Gegebenheiten ausgesonderten Gegenstandes besteht, wäre sie nicht die im Grunde willkürliche allgemeine Bezeichnung für eine wirre Menge geistiger und seelischer Betätigungen und Zustände, in der immer noch primitive

[1]) Hegel, Phänomenologie des Geistes. (ed. Lasson.) pp. 5 seq.

und der Frühzeit ihrer eigenen Entwicklung angehörende Formen des Denkens und der Grundeinstellung neben den gereifteren oder zur höchsten, jeweils erreichbaren Bewußtheit fortgebildeten Gestaltungen Raum und anerkennende Duldung finden, so würde sie ein in sich gefestigtes und sicheres System unerschütterlicher und grundlegender Erkenntnisse darstellen, dessen zwingender Kraft sich entziehen zu wollen, so absurd wäre, wie es heute absurd ist, etwa die Alleingültigkeit der Euklidischen Geometrie zu behaupten. Daß die Philosophie in dem Sinne nicht Wissenschaft ist, der es ihr ermöglichte, sich mit eindeutiger Strenge gegen alle Rückfälle an überwundene Denkweisen abzugrenzen, liegt zu einem Teil in der Anmaßung einzelner Wissenschaften, über die notwendige Bedingtheit ihrer Gegenständlichkeit hinauszugehen und ihr durch falsche Schlüsse eine unberechtigte letzte Unbedingtheit zu verleihen. Schon in dieser Erscheinung wird bis zu einem gewissen Grade wirksam, was schließlich als der tiefste und allgemeinste Grund des seltsamen, im Wesen der geschichtlichen Entfaltung der Philosophie selbst liegenden Widerspruches offenbar wird. Wir haben als ihre wahre Aufgabe die Wahrheit bestimmt, deren Inhalt die Realität selbst ist. In dieser Realität aber muß die Totalität aller Inhalte und Formen, aller Beziehungen und des Beziehenden selbst beschlossen sein.

Diese Realität kann also niemals ein schlechthin Gegebenes sein, sie ist vielmehr ein in ewiger Bewegung fortschreitender Prozeß des Sich-Setzens im Gegenstand und des Aufhebens des Gegenstandes in ihr, ein Prozeß, der gebunden ist an die unendlich vielfältige Befangenheit der Existenz in sich selbst und für uns diese Befangenheit zur Voraussetzung hat, zugleich aber seinem Wesen nach die Vernichtung und Aufhebung dieser Existenz bedeutet, die, was ihr an Realität zukommt, nur in ihm und durch ihn erhält. Nur an der Existenz und durch die Existenz hindurch wird Realität wirklich und die Bedingtheit der Existenz scheint die Momente hervorzubringen, die in den einzelnen Phasen des Prozesses das Heraustreten verschiedener Seiten der Totalität und ihr gegenseitiges Verhältnis, die Verteilung von Licht und Schatten gleichsam oder das Hin- und Hergleiten der auswägenden Gewichte bestimmen. In Wahrheit würde ein solches ableitendes Zurückgehen auf die Existenz, die ja nichts anderes ist als ein in sich im einzelnen unübersehbar mannigfaltig gegliedertes System von gegebenen Bedingtheiten, nur notwendig die Vernichtung der Existenz durch sich selbst zur Folge haben; denn in dem Augenblick, da sie zur reinen Befangenheit in sich selbst zurückkehrt, verliert sie sich in die Dumpfheit ihrer Vereinzelung und löst sich verdämmernd auf. Und doch erweist sich die Sphäre der Existenz, jener Umkreis des Daseins, in dem ein Außen und ein Innen in ungetrübter Unmittelbarkeit steter Wechselwirkung sich einen und scheiden, in dem Unerbittlichkeit des

Geschehens und Willkür des Handelns sich begegnen, als der klar bestimmte Bereich, als dem allein Realität sich erhebt und der zugleich ihrer Selbstverwirklichung harte Grenzen setzt. Ja, es könnte als äußerste Zuspitzung dialektischer Entgegensetzung und als tiefsinnigste Bestätigung der inneren dialektischen Spannung alles Seienden gerade dieses Verhältnis zwischen dem unmittelbaren Dasein schlechthin und seiner Verwirklichung in der Wahrheit, zwischen Existenz und Realität bezeichnet werden. Erscheint nicht jeder Schritt des Heraustretens der Wahrheit an die Zufälligkeit und Gebrechlichkeit einer individuellen Existenz gebunden und durch die unendlich vielfältige Bedingtheit einer solchen Existenz und ihrer Gesamtverflochtenheit mit dem übrigen Dasein notwendig bestimmt? Und stellt sich nicht die Geschichte der Wahrheit dar als der immer wiederholte Beweis für ihre Ohnmacht gegenüber den gewaltigen Mächten des unmittelbaren Daseins, gibt es ein zugleich erhabeneres und lächerlicheres Beispiel objektiver Ironie als die ewig erneute vernichtende Widerlegung der Idee durch den Verlauf des „wirklichen“[1]) Geschehens? Hier müßte die Welt in der absoluten Lächerlichkeit und dem absoluten Schmerz des äußersten Gegensatzes zerbrechen, wenn nicht in dem Ergreifen dieses Gegensatzes wieder die Gewißheit der tragenden und umspannenden Einheit läge.

Die vorläufige Lösung ergibt sich sofort, wenn erkannt wird, daß Realität und Existenz hier als abstrakte Seiten des Gegensatzes auseinandergerissen sind und sich dadurch, eine die andere, vernichten. Die Existenz erscheint so entweder als bloße, in Beziehungen aufzulösende Gegebenheit, die nichts ist als ein System von Bestimmtheiten, dessen Inhalt sich in der Bestimmtheit des einzelnen und der Verknüpftheit dieser Bestimmtheiten erschöpft, oder sie erscheint als die in sich webende Lebendigkeit, als das unmittelbare, in seinen Inhalten befangene Dasein, das, einem fremden Gesetze gehorchend, immer wieder in seiner eigenen Vergänglichkeit sich selbst verliert oder in dem abstrakten Widerspruch zwischen der Undurchdringlichkeit seiner Inhalte und der Gehaltlosigkeit seines Wissens selbst sich zerstört. In dem ersten Fall ist die Existenz als Gegenständlichkeit gesetzt und als ein Fremdes gleichsam von außen gesehen. Soll sie zur Realität in Beziehung gebracht werden, so kann dies nur geschehen, indem diese Gegenständlichkeit eben in jene allgemeinen Bestimmungen aufgelöst wird, worin alle besonderen Inhalte verschwinden. Um diese besonderen Inhalte aber, um die Innerlichkeit der Existenz und ihr Verhältnis zur Realität handelt es sich gerade. Bedeutet Realität die notwendige Vernichtung dieser Inhalte, so wird die Realität selbst nur zu einem allgemeinen

[1]) „Wirklich“ enthält hier einen sehr tiefen doppelten Sinn, indem der Gegensatz in seine zwei Seiten auseinander tritt. Es bedeutet zunächst die „Wirklichkeit“ des gemeinen Bewußtseins, schließt aber notwendig das Verhältnis zur Realität mit ein.

Schema von Beziehungsformen, zu einem Netz des Bedingenden, dessen einziger Inhalt die Bedingtheit schlechthin ist. Im zweiten Fall scheint die Existenz entweder in ihrer unmittelbaren Innerlichkeit hilflos beharren zu müssen, dem Spiel ihrer sich ablösenden Inhalte preisgegeben, oder sie scheint dazu verdammt zu sein, in unversöhnlichem Zwiespalt in sich selbst zu zerfallen. Wird diese Entzweiung bis zu ihren letzten Folgerungen durchgeführt, so ergibt sich eben jene völlige Gehaltlosigkeit des Wissens, die wir als das Ende des Weges erkannt haben, der die Existenz aus der Setzung eines Unbedingten, das Gegenstand ist, zu begründen sucht.

Dieser Widerspruch scheint sich daraus zu ergeben, daß der Weg, der aus der Befangenheit des Bewußtseins in sich selbst, aus der Daseinsform also, die wir als die reine und unmittelbare Gestalt der Existenz betrachten können, zu einer in sich begründeten und gerechtfertigten Realität führt, einen Prozeß darstellt, in dessen Verlauf das Bewußtsein immer neue Inhalte aus sich und in sich bildet, um sich ihrer allmählich zu entäußern, so daß der Idee eines Bewußtseins, das nur Inhalt, nur blinde Unmittelbarkeit ist, als letzter Gegensatz die Idee eines Bewußtseins entspricht, das nur ein Wissen ihm selbst fremder Gegenstände ist, an diese Gegenstände verloren und zugleich sich selbst verlierend, in diesem Verlust seiner selbst aber zugleich die Realität, in der es seine Begründung finden sollte, wieder vernichtend. Anders ausgedrückt würde das Wesen dieser Spannung darin liegen, daß Existenz in ihrer Unmittelbarkeit das Bewußtsein selbst *ist*, daß sie für die vollendete Mittelbarkeit aber nur mehr *Gegebenheit*, das ganz und gar sich entfremdete Bewußtsein ist. Die beiden Extreme würden in der Idee also sich gegenüberstehen als reiner, sich selbst fremder Inhalt und als ganz und gar verwirklichte, dem unmittelbaren Bewußtsein entfremdete Gegenständlichkeit.

Für die prüfende Betrachtung erscheinen sie beide gleich *undurchdringlich*.

Die Unmittelbarkeit des sich wandelnden Bewußtseinsstromes ist nur jeder einzelne seiner flüchtigen Momente: Dunkel und Licht, Bewegung und Ruhe, Begierde und Sattheit, Sehnsucht und Haß, Lust und Angst — ein willkürliches Geschehen in einer äußeren Welt, ein Wechsel sich ablösender innerer Zustände, beides ineinander fließend und sich sondernd, ungreifbar in dem Sosein seiner Vereinzelung und in der Stetigkeit seines Dahingleitens, jeder der vorüberhuschenden Augenblicke ganz in sich gesammelt und ganz in sich verloren, schärfste Klarheit einer sinnlichen Gegenwart, vollkommenes Bewältigtsein durch den Affekt oder den Trieb; das *ganze* Dasein spannt und löst sich in der Geschlossenheit einer Bewegung, wird weit in der Freude und enge im Schmerz. Das Bewußtsein, in unentrinnbarer Befangenheit dem Ablauf seiner Zustände und Gestalten verfallen, ist in jedem seiner Momente seine

eigene erfüllte Wirklichkeit; indem es sich wandelt, ist es ununterbrochenes Geschehen; Gebundenheit in sich selbst, ist es gleichsam in jede seiner wechselnden Gestalten ganz hineingebannt, so daß es sich in ihr wie in einem Unbedingten erschöpft. Dadurch gewinnt die Idee der reinen Unmittelbarkeit des Daseins jene eigentümliche Dichtigkeit des Inhalts, jene aus Gespanntheit und unausweichlicher, innerlich scheinender Notwendigkeit gewebte Festigkeit des Gefüges, die ihr den besonderen Charakter der Wesentlichkeit und Wirklichkeit verleiht. Für diese Form der Wirklichkeit aber gilt als grundlegende Bestimmung gerade dies, daß sie sich in dem bloßen Dasein als Bewußtsein erschöpft, daß sie sich vernichtet, indem sie beginnt, sich wissend zu ergreifen. Wovon wir sprechen, dies ist nur die Idee dieser Unmittelbarkeit, die Realisierung eines als mögliche Form der Existenz gedachten Zustandes in einem Bewußtsein, das zu den letzten Stufen der Mittelbarkeit hinaufgestiegen sein muß, wenn es diesen äußersten Gegensatz seiner selbst in der Idee ergreifen soll. Daraus folgt aber ohne weiteres, daß diese Wirklichkeit als Existenz, in ihrem Dasein schlechthin, undurchdringlich und in ihrem Inhalt ungreifbar ist. Es ergibt sich außerdem, daß diese Realisierung in der Idee nicht etwa eine Wiederholung oder Nachbildung eines Zustandes sein wird, wie er einmal in der Existenz, im geschichtlichen Verlauf, in der Entwicklung, vorhanden gewesen ist. Im Wesen der Existenz als Bewegung liegt es, daß die reine Unmittelbarkeit nur als ein idealer Anfangspunkt zu denken ist, von dem die verschiedenen Linien gleichsam auslaufen, deren einzelne Richtungen den Grundriß darstellen, nach dem das Bewußtsein, und mit ihm eine innere und äußere Welt, in Gegenständlichkeit und Spiegelung sich allmählich aufbaut.

Es könnte scheinen, als ob dieser Aufbau vollendet wäre, wenn das Bewußtsein die Stufe erreicht hat, auf der ihm die Gesamtheit seiner Inhalte zum Gegenstand ordnender, bestimmender und verknüpfender Betrachtung und Beherrschung geworden ist. Es hat sich über den Strom des Geschehens erhoben und stellt einer Außenwelt, die es mehr und mehr in ihre einfachsten Elemente aufzulösen, in einem immer klarer werdenden Beziehungszusammenhang zu übersehen vermag, einen Bereich des Inneren gegenüber, dem es selbst zwar entspringt, den es aber in die funktionelle Verknüpfung eines Ganzen einzugliedern, dessen Vorgänge es in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit, in ihrer allgemeinen Bedingtheit, von ihnen abgelöst, zu umfassen imstande ist. Welche Stelle auch immer ein so völlig „wissenschaftlich“ gewordenes Bewußtsein in dem System von geordneten Beziehungen, in dem es sich ausgebreitet und entfaltet hat, sich selbst zuweisen mag: wenn es seinem Gesetz treu bleibt, wird es entweder versuchen, sich aus diesem System auf irgendeine Weise abzuleiten, also sich zu einem Teil der gegenständlich gewordenen Existenz zu machen, oder es wird, zu einem

klareren Wissen seiner selbst fortschreitend, das „wissenschaftliche" Bewußtsein selbst sich in reiner Gegenständlichkeit gegenüberstellen und nach seiner Struktur und Eigengesetzlichkeit prüfen. Es handelt sich hier nicht darum, zu zeigen, worin die Beschränktheit einer solchen Bewußtseinsform liegt; worauf es ankommt ist dies, daß in ihr, wenn wir sie nur in immer fortschreitender Vollkommenheit verwirklicht denken, die Existenz zwar nach der Bestimmtheit ihrer notwendigen inneren Verknüpfung Realität geworden scheint, Realität, die nicht nur in ihrer Gesetzlichkeit erkannt, sondern auch in dem Verlauf ihres Geschehens in hohem Maße beherrscht und beeinflußt werden kann, daß aber die Idee der Realität ihren Sinn verloren hat. Denn es ist das Wesen dieser Realität, kein Kriterium der Realität zu haben. Sie löst die Außenwelt auf in Beziehungsreihen, deren Verknüpfungsgesetze mit wachsender Genauigkeit bestimmt werden, so daß es möglich wird, den Ablauf gewisser Erscheinungen vorherzusehen oder in diesen Ablauf verändernd einzugreifen. Die Gesamtheit dieser Erscheinungen wird ihr mehr und mehr zu einem funktionellen Zusammenhang, dessen einzelne Glieder keinen anderen Inhalt haben als eben die möglichst exakte Bestimmtheit, die ihnen durch ihre Stelle in der allgemeinen Verknüpftheit zuteil wird. Die subjektive Welt des individuellen Bewußtseins als der Gesamtbereich seelischer Erscheinungen wird für diese Einstellung an der Realität nur soweit teilhaben können, als sie sich entweder durch den funktionalen Zusammenhang der wissenschaftlich objektivierten Außenwelt als abhängig mitbestimmen oder einer irgendwie analogen formalen Eigengesetzlichkeit unterwerfen läßt. Der erste Weg führt bei der Kompliziertheit des seelischen Lebens und der durch die Einwirkung dieses Lebens auf die Außenwelt entstandenen Gebilde nicht zum Ziel; der zweite endet in der Aufstellung verschiedener und verschiedenartiger Abhängigkeitsreihen, deren Realität immer nur in dem Gesetz ihrer Bildung gesucht werden kann, mag es sich um Gesetze, die den Ablauf des seelischen Geschehens bestimmen, mag es sich um geschichtliche Abhängigkeiten, um die Bedingtheit gesellschaftlicher oder ökonomischer Zusammenhänge, mag es sich endlich um Möglichkeiten und Verwirklichungen „geistiger" Formen, sei es philosophischer Systeme oder auch nur angeordneter „Wertreihen", oder um die Eigengesetzlichkeit eines Sondergebiets wie der Kunst oder der Religion handeln. Der Anspruch auf Realität liegt in all diesen Fällen in der Objektivierung der betrachteten und verknüpften Gegebenheiten, in der Ausschaltung des subjektiven Elementes, in der Reinigung der geordneten und in ihrem inneren Abhängigkeitsverhältnis dargestellten Gegenständlichkeit von den ihr fremden, ihrer Notwendigkeit gegenüber zufälligen Inhalten des individuellen Bewußtseins, in dem sich der Aufbau einer solchen Gegenständlichkeit vollzieht. So wird ein solches individuelles wissenschaftliches Bewußtssin sich der

eigenen konkreten religiösen Inhalte erst entäußern müssen, wenn es Religion in diesem gegenständlichen Sinne sich Realität werden lassen will, ja, es müßte sogar von dem philosophischen Bewußtsein in folgerichtigem Fortgang gefordert werden, daß es sich von jeder Anmaßung eines eigenen Wissens der Wahrheit zu reinigen habe, ehe die Philosophie etwa in ihrer geschichtlichen Entfaltung sich wahrhaft objektiv vor ihm ausbreiten kann. Nun scheint es aber gerade im Wesen ebenso der Religion wie der Philosophie zu liegen, daß sie mit einem Anspruch, absoluter Inhalt zu sein, auftreten; gerade in diesem Anspruch, und in ihm allein, liegt ihr Anspruch, Realität zu sein, begründet. Es ergibt sich, daß ein solcher Anspruch dem prüfenden Bewußtsein nicht mehr sein kann, als ein Bestandteil der gesamten Gegebenheit, die als Religion oder als Philosophie zusammengefaßt wird, als ein Moment, das in die Bedingtheit des betreffenden Bereiches einzugliedern und aus ihr abzuleiten ist. An dem, was dem seine Inhalte von sich als Gegenstände abrückenden Bewußtsein Realität ist, gemessen, wird ein solcher Anspruch, Realität, und zwar letzte, unbedingte Realität zu sein oder zu enthalten, sich als Illusion erweisen oder, wenn er in dem Gesamtbild des betrachteten Gegenstandes erhalten bleibt, nur bestehen als ein Fremdes und Undurchdringliches, das sich innerhalb der Grenzen der besonderen Erscheinungsreihe, der er angehört, einer bestimmenden Einordnung entzieht. Es bleibt die Möglichkeit einer Ableitung aus einer anderen Sphäre, etwa die Zurückführung auf allgemeine seelische Bedingungen, die Feststellung der Abhängigkeit solcher Bedingungen von bestimmten Formen der gesellschaftlichen Organisation oder von Zuständen in der Entwicklung des einzelnen Individuums.

Versucht man aber, das Gesamtsystem einer solchen gegenständlichen „Realität" zu überblicken, so ergibt sich, daß zwar die Möglichkeit besteht, einzelne Erscheinungsgruppen in mannigfaltige Beziehungen zu anderen solchen Gruppen zu setzen, daß sich aber die Begründung dieser Realität in der Herstellung eines solchen funktionalen Zusammenhangs erschöpft. Es ist nicht möglich, in einem solchen System, Gegebenheiten auszusondern, die in irgendeinem Sinn als „Substrat" der Veränderungen, als ein im Wechsel sich Erhaltendes oder dem Wesen nach sich sinnvoll Wandelndes, die auch nur als in einer tieferen Schicht als andere liegend ausgezeichnet und als solche zu einem Maßstab für die Realität werden könnten. Dies tritt klar in Erscheinung, wenn man etwa einen beschränkten, vielfältige Aspekte bietenden Bereich auswählt, wie eine bestimmte Phase eines bestimmten Kulturausschnitts, eine Periode in der Geschichte eines gesellschaftlich reich gegliederten, politisch streng geformten Staates mit hoch entwickeltem und charakteristisch gestaltetem, religiösem Leben, mit schaffender Betätigung in Wissenschaft und Kunst, mit vielseitig entfalteter ökonomischer Produktivität, mit durchgebildeten und ausgeprägten Rechtsnormen. Jede der einzelnen Ansichten

dieses Gesamtbildes wird sich in sich gliedern, ihre Erscheinungen werden sich geschichtlich noch vorwärts und rückwärts verknüpfen, sie werden sich in ihrer Notwendigkeit und Folgerichtigkeit bis zu einem gewissen Grad verstehen lassen. Darüber hinaus wird sich zeigen, daß sie alle unter sich verbunden sind, daß sie sich gegenseitig irgendwie bedingen müssen, man wird vielleicht Beziehungen aufweisen können zwischen religiösen Anschauungen und der Herrschaft bestimmter gesellschaftlicher Schichten und dem Vorwalten gewisser ökonomischer Grundeinstellungen, zwischen dem religiösen oder wissenschaftlichen Weltbild und der Besonderheit künstlerischer Ausdrucksweisen; ja, es mag sein, daß man versuchen wird, in dem Gesamtbild eine mehr oder weniger scharf erfaßbare Einheit eines Grundstiles zu sehen: eines wird jedoch nicht möglich sein, nämlich dies, eine oder mehrere dieser Erscheinungsgruppen anderen als „früher oder vorangehend" in irgendeinem Sinn gegenüberzustellen, das eine auf das andere zurückzuführen, Primäres und Sekundäres zu unterscheiden. Es ist wohl möglich, den Standpunkt der Betrachtung so zu wählen, daß ein System ausgezeichnet und die übrigen Erscheinungen darauf bezogen werden, wie das mit dem ökonomischen System oder dem der Gliederung und Wandlung der Gesellschaft geschehen ist. Wird etwa die gesamte politische Entwicklung, werden die Formen der Religion, des Rechtes, der Literatur und der Kunst auf ökonomische Verhältnisse zurückgeführt, so gewinnt das Spiel der Kräfte in dieser ökonomischen Welt den Anschein einer tieferen Realität gegenüber jenen anderen Erscheinungen, deren Inhalte, gemessen an der harten Wirklichkeit der ökonomischen Bedingtheit, zu Illusionen werden. Ein analoges Verhältnis ergibt sich, wenn von dem jeweiligen Aufbau der Gesellschaft ausgegangen oder wenn das politische Moment in den Vordergrund gestellt und das Maß der Realität in dem Grad der Verwirklichung politischer Macht gesehen wird. Der Priester oder der Philosoph, die in einem bestimmten gesellschaftlichen System die bestehende Ordnung als von Gott eingesetzte oder in der Vernunft begründet rechtfertigen, deren Bewußtsein in seiner Unmittelbarkeit das Bewußtsein der Realität dieser Ordnungen ist, werden tatsächlich nur das unbewußte Werkzeug einer Klassenherrschaft sein, die Inhalte, die ihnen auf ein Unbedingtes gegründet erscheinen, werden zu eitlem Blendwerk, das nicht göttlicher Satzung oder vernünftiger Notwendigkeit, sondern elementaren, unbewußten Motiven ihrer eigenen Natur entspringt. Die Ideale und Normen, in denen eine herrschende und besitzende Schicht ihren Wesensausdruck sucht, aus denen sie die inneren Voraussetzungen ihrer bevorzugten Stellung ableitet, werden nunmehr zu einer Funktion dieser Stellung selbst, verlieren ihr Eigenrecht und damit ihren realen Gehalt; aus Forderungen, die in einem tiefen Seinsgrunde wurzeln, wird der Wahn anmaßender Selbsttäuschung oder die Lüge selbstsüchtiger Gier nach Macht und Besitz. Und wenn

eine unterdrückte oder von der Teilnahme an dem Genuß reicher Güter ausgeschlossene Gruppe sich gegen eine bestehende Ordnung empört, ihren Anspruch durch allgemeine, aus dem Wesen der menschlichen Natur, aus einer höheren Gerechtigkeit, aus den Geboten der Vernunft fließende Gründe erhärtend, so werden die Inhalte, die das Denken und die Leidenschaft der Kämpfenden erfüllen, die sie als reine Grundsätze eines höheren Rechtes wissen, als echte Liebe zur Freiheit und Gerechtigkeit fühlen, nicht reale Inhalte sein. Das wahre Allgemeine, das ihre Bewegung bewirkt, wird in der Bedingtheit liegen, die sich aus ihrer Stellung in dem gesellschaftlichen und politischen System ergibt; ihr Denken wird seine Ergebnisse nicht aus klaren Einsichten, sondern aus den dunklen Wünschen ihrer an der Wirklichkeit unerprobten Ohnmacht gewinnen, ihre Leidenschaft in Wahrheit sich aus dem Hunger nach Macht und Reichtum, aus dem Neid und der Verbitterung nähren. Mit einer Veränderung ihrer Lage innerhalb des Ganzen der Gesellschaft werden auch die ihrem Bewußtsein gegenwärtigen Inhalte sich ändern, werden sie sich so als sekundäre Erscheinungen erweisen gegenüber den primären, ihrem Wesen nach sich in dem Wandel der inneren Anordnung der gesellschaftlichen Systeme gleichbleibenden Faktoren.

Es ist also möglich, eine Reihe von Bezugssystemen aufzustellen, deren jedes eine Gruppe von Gegebenheiten oder erschlossenen Tatbeständen auszeichnet und gegenüber anderen als „realer" erscheinen läßt. Man kann, um die extremsten Fälle anzuführen, den Stand und die besondere Form der Mathematik in einem bestimmten historischen Abschnitt als Ausdruck einer seelischen Grundeinstellung betrachten[1]), man kann die einzelnen Gestalten sogenannter „Weltanschauung", womit im wesentlichen die großen philosophischen Systeme gemeint sind, als psychische Gebilde anordnen und in ihnen verschiedene Formen der Ausprägung individueller Inhalte sehen: wird dabei das ausgezeichnete psychologische System als das einzig mögliche aufgefaßt, so verlieren die Mathematik und die Philosophie ihren realen Inhalt und werden zu Erscheinungsformen eines psychischen Substrats; sie sind dann in ihrer Entfaltung im letzten Grunde nicht ihrer eigenen, sachlichen Gesetzlichkeit unterworfen, sondern durch ein Allgemeineres, eben das Psychische, was das auch immer sein mag, bedingt. Sucht man aber im Psychischen eine Realität zu ergreifen, so wird gerade hier die Unmöglichkeit offenbar, ein Kriterium der Realität zu finden, das jenseits der Feststellung eines funktionalen Zusammenhangs liegt. Als Grundverhältnis scheint sich die Beziehung zwischen bewußten und unbewußten Vorgängen (von allen Abstufungen abgesehen) zu ergeben. Die rein gegenständliche Betrachtung des psychischen Lebens hat kein Kriterium, auf

[1]) Es ist dabei nicht an die subjektive Willkür einer „Intuition" gedacht, sondern an die im System berechtigte Freiheit der Wahl des Standpunktes.

Grund dessen sie die Behauptung widerlegen könnte, daß das Substrat, also das wahrhaft Reale, aller bewußten psychischen Erscheinungen im Unbewußten liegt. Damit ist aber das Problem der Realität aller Inhalte, der Religion, der Kunst, der Philosophie gestellt.

Seinem Wesen nach ist das Unbewußte als Gegebenheit so undurchdringlich wie das Substrat der „Erscheinungen" der Außenwelt undurchlich und ungreifbar ist.

Der Versuch also, das Psychische als ein ausgezeichnetes System allen übrigen mit ihm verknüpften Erscheinungszusammenhängen gegenüberzustellen, scheitert daran, daß es innerhalb der durch die reine Mittelbarkeit gezogenen Grenzen ebenso sinnlos ist, von einer psychischen Realität zu reden, wie es sinnlos ist, von einer Realität innerhalb der Physik zu sprechen, wenn unter Realität mehr verstanden werden soll als die Bestimmtheit der Gegebenheiten untereinander.

Zwischen einem solchen an seine Gegenständlichkeit entäußerten Bewußtsein und der es tragenden und umflutenden unmittelbaren Existenz entsteht eine eigentümliche Spannung. Es hat zwar in erhöhtem Maße die Fähigkeit, den Beziehungszusammenhang des Geschehens zu regeln und zu beeinflussen, mit einer auf dem Wissen um die Gesetze des Ablaufs der Erscheinungen beruhenden Kraft *verändernd* einzugreifen; dieser äußerlichen Macht aber steht in notwendiger Folgerichtigkeit eine innere Ohnmacht gegenüber, das Dasein seinem *Wesen nach zu wandeln* und zu *gestalten*. Seine Inhalte hat es in fortschreitender Auflösung sich entfremdet und aus unmittelbaren und erfüllten Gestalten seiner selbst zu den wesenlosen Gebilden einer leer sich fortspinnenden Bedingtheit werden lassen; denkt man sich seine Haltung in der Idee völlig verwirklicht, so daß es, mit letzter Strenge in seiner Abgelöstheit verharrend, seine Beziehung zu dem Gesamtbereich des Existierenden nur auf das Wissen gründet, das ihm gerechtfertigte Objektivität bedeutet — *damit ist im Grunde nur eine selbstverständliche Forderung ausgesprochen* —, so ergibt sich, daß dieses Bewußtsein sich in einem Labyrinth von Bedingtheiten verliert, aus dem kein Weg ins Freie führt. Es ist, so lange es sich selbst treu bleibt, wohl vor den Irrlichtern der *Illusion* bewahrt; diese Sicherheit hat es aber um den Preis erkauft, daß ihm auch das Licht der *Idee* erloschen ist.

Jener ursprünglichen Form des Bewußtseins, in der es die Existenz selbst in ungeschiedener Einheit war, steht nun ein Zustand gegenüber, in dem das Bewußtsein durch sein Wissen die unmittelbare Gewißheit seiner selbst und seiner Inhalte vernichtet hat. Seine eigene Unmittelbarkeit, die es als individuelles Bewußtsein ist, ist ihm ein Teil der allgemeinen gegenständlichen Gegebenheit, dessen Maß von Realität bestimmt wird durch die Klarheit und die Feinheit, die die Einsicht in seine besondere Bedingtheit erreicht hat, eine Einsicht, die folgerichtig

sich selbst wieder aus dieser besonderen Bedingtheit abzuleiten hat. Die unmittelbare Bewegung des existierenden Bewußtseins wird von diesem Wissen um seinen inneren Zusammenhang und um das Spiel seiner Motive, von der Erkenntnis seiner Bestimmtheit und seiner vielfältigen Abhängigkeiten geordnet und innerhalb des Gesamtzusammenhangs, in den es hineingestellt ist, gelenkt werden können; in die scharfen Grenzen des ihm „Wirklichen" gebannt, wird es sich von Angst und Irrtum reinigen, wird es sein Urteil von jeder subjektiven Trübung klären. Seine vollkommene Gestalt wird der reine Wille zu diesem unverrückbaren Verharren innerhalb der sicher gezogenen Linien jener „Gegebenheit" sein, innerhalb deren allein es sich als wissend, als der ihm allein zugänglichen „Realität" teilhaftig und so als gerechtfertigt anerkennt. Den Maßstab für das „Wirkliche" wird es nur finden können in der aus der Erfahrung geschöpften Kenntnis der regelmäßigen Verknüpftheit einzelner Gegebenheiten, die es lehrt, bestimmte Reihen von Geschehnissen, den Ablauf gewisser Zuständefolgen, nach vorwärts und rückwärts zu übersehen, und, darüber hinaus, in dem Gesamtzusammenhang seines Gegenstandbereichs überhaupt, aus dem sich Schlüsse ergeben über Möglichkeit und Unmöglichkeit, über die Zugehörigkeit einzelner Erscheinungen zu verschiedenen Gebieten des Existierenden, etwa des tatsächlichen Geschehens in der körperlichen Welt oder des Daseins nur in der Sphäre des Seelischen.

Es ist auch nur in der Idee kaum vorzustellen, daß ein individuelles Bewußtsein seine volle Existenz in dieser Form der Mittelbarkeit erschöpfen könnte. Die Folge der Ausbildung dieses streng „wissenschaftlichen" Bewußtseins wird vielmehr sein, entweder, daß es über den wirklich von seinem Wissen belichteten Kreis hinausgreift und außerhalb bestimmter von ihm in ihrer geordneten Gegebenheit beherrschter Gebiete, seine strenge Haltung aufgibt, um in einer Welt zu leben, die aus Resten unbewältigter Unmittelbarkeit und den mannigfachsten Gebilden aus den verschiedensten Phasen der Entwicklung des mittelbaren Bewußtseins bunt zusammengesetzt ist, dabei vielleicht die Illusion sich erhaltend, es vermöge allen seinen Gegenständen und Inhalten gegenüber seine freie kritische Überlegenheit zu behaupten; oder aber, daß es bewußt den Bereich der durch Erkenntnis begründeten Realität von anderen Gebieten seines Daseins trennt, in denen es sich von unmittelbaren Regungen tragen läßt oder sich mit der Anerkennung von Formen der Realität begnügt, die nicht für es, aber an sich durch jene Realität seines Wissens vernichtet sind.

In Wahrheit führt also die fortschreitende Verwirklichung jener Form der Mittelbarkeit, in der das Bewußtsein sich an eine als Beziehungszusammenhang reale Gegenständlichkeit entäußert, zu einer völligen Trennung zwischen jener so gesetzten Realität und einer durch diese Realität gleichsam nur von außen oder von oben her beeinflußbaren,

in verschiedenen teils unmittelbaren, teils mehr oder weniger mittelbaren Gestalten sich auswirkenden Existenz. Und das allmählich sich herausbildende Bewußtsein dieser Trennung wird in dem immer heftigeren Ergreifen des Gegensatzes zwischen der nunmehr in der Idee als Ziel der Sehnsucht erscheinenden reinen Unmittelbarkeit und seiner denkenden Mittelbarkeit, die ihm die Zerstörung seines ursprünglichen, in sich erfüllten Daseins ist, sich schließlich gegen diese Mittelbarkeit selbst wenden und in die Illusion einer neuen Unmittelbarkeit flüchten. Diese Unmittelbarkeit, in der es die verlorene Realität zu finden vermeint, ist ein unerreichbares Ziel; denn sie ist eine Erscheinungsform der Mittelbarkeit selbst, geboren aus der Verzweiflung über die Ohnmacht des von der Existenz geschiedenen Bewußtseins; das Wissen um sich selbst wird diese vermeintliche Unmittelbarkeit immer begleiten, wird sie nicht zu einem einfachen Dasein des Bewußtseins und seiner Inhalte werden lassen, sondern sie immer zwingen, in irgendeiner Form selbst Gegenstand eines Bewußtseins zu bleiben, das in sich gespalten ist und die ersehnte Einheit nicht wieder finden kann. Einem solchen Bewußtsein aber scheint der Weg zur Realität endgiltig verschlossen zu sein. Indem es versucht, zu seinen alten, unmittelbaren Inhalten zurückzukehren, vergißt es, daß sie als „unmittelbare Inhalte" zerstört und einer Rechtfertigung nicht mehr fähig sind; wenn es unternimmt, sich auf die unmittelbare Gewißheit seines Daseins zu gründen, muß es an der harten Tatsache zerbrechen, daß es keine „unmittelbare Gewißheit" ist, sondern nur die Vorstellung der „unmittelbaren Gewißheit" hat. Seine objektiven Maßstäbe sind ihm entglitten; sein subjektives Eigenrecht ist ihm entwunden. Während es in neuer Gebundenheit Ruhe sucht, verfällt es der Rastlosigkeit eitler Willkür; und die Freiheit, die es zu erringen glaubt, indem es die Ketten einer in sich geschlossenen, gegenständlichen Bedingtheit abwirft, wandelt sich in die unentrinnbare Bestimmtheit durch das geheimnisvolle Gesetz seiner eigenen Bewegung. Was es von nun an hervorbringt, ist nicht die schöne oder schreckliche Einheit der in der Gestalt sich verwirklichenden Innerlichkeit; es sind die verzerrten Masken längst entseelter Gestalten, hinter deren gespenstischer Starrheit sich ein Antlitz verbirgt, das von krampfhaften Zuckungen zerrissen, sich nicht mehr bändigen kann zu der fest und klar geprägten Form, darin der echte Inhalt sich befreit, indem er sich findet.

Zwischen diesen beiden äußersten Gestalten des Bewußtseins, einer dumpfen Unmittelbarkeit und jenem Zustand, in dem die Einheit des Bewußtseins sich in eine schlechte Mittelbarkeit und eine schlechte Unmittelbarkeit spaltet, breitet sich die Fülle der Formen aus, innerhalb deren die beiden hier abstrakt einander gegenübergestellten Verhaltungsweisen sich in der unbewußten oder zu immer größerer Bewußtheit aufsteigenden Einheit realer Gebilde durchdringen. Wenn

es sich um „reale Gebilde“ handeln soll, so muß sich zeigen lassen, daß die einander widersprechenden, sich gegenseitig aufhebenden Phasen der Bewegung, die sie zeitlich aneinander reiht, Momente der Bewegung eines ihnen allen gemeinsamen Inhaltes sind, der in diesem Fortschreiten sich allmählich entfaltet, daß sie nicht nur Veränderungen sind, durch das unendlich verschlungene Spiel sie äußerlich verknüpfender Ursachen hervorgerufen, sondern Wandlungen, deren innere, sinnvolle Notwendigkeit die wechselnden Gestalten ineinander überführt[1]). Das Reich der Veränderungen ist ja die Existenz, wenn sie als gegenständliches System von Beziehungen gesehen wird; und ihre einzige Realität ist das Gesetz dieser Veränderungen. Jene andere Bewegung aber stellt sich dar als ein Ineinander und Übereinander eines unmittelbaren Daseins, das sein Inhalt ist, nicht sich als Gegenstand hat, und verschieden abgestufter, mittelbarer Haltungen des Bewußtseins, in denen es dieses Dasein durchdringt und sich über es erhebt. Das Ganze einer einzelnen Phase dieser Bewegung wird also nicht nur die in irgendeiner Form der Bewußtheit gestalteten Inhalte, sondern auch das unmittelbare Dasein des Bewußtseins selbst, und vor allem das gegenseitige Verhältnis dieser Momente umfassen. Die Träger der einzelnen Schritte der Bewegung können nur Gruppen individueller Bewußtseine sein, die innerhalb bestimmter Zeitabschnitte zugleich existieren und innerhalb des Rahmens einer in mannigfaltigen Abwandlungen gleichartigen Bedingtheit dem gemeinsamen Gesetz des geschichtlichen Augenblicks unterworfen sind. Diese Bedingtheit erschöpft sich nicht in der gegenseitigen Beeinflussung, die sich auf dem Wege sinnlich vermittelter Einwirkung vollzieht; sie ist auch nicht beschlossen in der allgemeinen Bedingtheit, wie sie sich aufbauen läßt aus den einzelnen Faktoren, die für die gegenständliche Betrachtung einen besonderen Zustand der Existenz des Individuums oder einer Gruppe zu bestimmen scheinen. Für die Betrachtung des Ganzen erscheinen diese Formen der Bedingtheit ja nur als besondere Gestalten und Seiten jenes als Grundbestimmung allen irgendwie zusammengefaßten Gruppen von Einzelbewußtseinen gemeinsamen Einen, das selbst der Ursprung aller in Beziehungszusammenhängen geordneten Gegenständlichkeit ist, also nicht durch eine auf „Ursachen“ zurückführende Konstruktion des einzelnen individuellen Bewußtseins aus einem solchen Beziehungszusammenhang abgeleitet werden kann.

Je weiter der Gesamtprozeß fortgeschritten ist, desto mannigfaltiger scheinen die einzelnen Bewußtseine ihren Einstellungen und Inhalten

[1]) Es bedarf kaum der Hervorhebung, daß es sich außerdem um verschiedene, über die Erde hin verteilte Bewegungen dieser Art handelt, in denen verschiedene Seiten des Inhalts heraustreten. Über ihr Verhältnis zueinander wird später gehandelt werden.

nach differenziert; es bestehen nebeneinander die verschiedensten Gestalten bewußten Daseins: neben einfacher und dumpfer Unmittelbarkeit erhalten sich — oft in weiten Gruppen — Verfassungen des Bewußtseins, die in vergangenen Phasen ein Höchstmaß verwirklichter Realität bedeutet haben, nunmehr aber, gemessen an der erreichten Stufe fortschreitender Bewußtheit, ihren Anspruch, Realität zu sein, an sich verloren haben. Soweit solche weiterbestehenden, ihrem Wesen nach überwundenen Formen von einer allgemeinen Bewegung, die über sie hinausgegangen ist, umfaßt werden, erfahren sie mannigfaltige Abwandlungen, die durch die innere Spannung bedingt sind, wie sie sich aus dem Über- und Nebeneinanderhervortreten einander ablösender Phasen und gegensätzlicher Seiten der sich bestimmenden Totalität ergeben. Dieses Verhältnis wird unmittelbar deutlich, wenn man innerhalb des Rahmens einer in sich reich und vielfältig gegliederten, fortschreitenden Bewegung dessen, was hier kurz das Bewußtsein überhaupt genannt werden soll, den Realitätsgehalt betrachtet, der in verschiedenen Momenten der Bewegung den einzelnen großen Gebilden, in denen das Bewußtsein sich selbst Gegenstand wird oder sich denkend ergreift, der Religion, der Kunst, dem Staat, der Philosophie, innewohnt. Man wird finden, daß auf den einzelnen Stufen die Gewichtsverteilung innerhalb der übergeordneten Einheit, deren verschiedene Aspekte jene Formen der Gegenständlichkeit und der Bewußtheit darstellen, einem bestimmten Wandel unterworfen ist. Wenn in einer Phase unmittelbar gegenständlich sich auswirkenden Lebens staatliche, religiöse und künstlerische Gebilde in wohlausgewogenem Gleichgewicht, jedes in der ihm gemäßen Weise, den in Personen und Gestalten, festgefügten Herrschaftsbeziehungen und unbedingt anerkannten Normen verkörperten, unmittelbaren Inhalt zu einer Realität werden lassen, für die der Widerspruch noch in der unmittelbar gegenständlich werdenden Gegensätzlichkeit der verschiedenen Gebilde des inneren und äußeren Daseins, als in den in sich befangenen, wechselnden Zuständen des Bewußtseins selbst, beschlossen liegt: so scheint mit dem Einsetzen der Bewegung, in deren Verlauf das Bewußtsein mehr und mehr versucht, seine vergegenständlichten Inhalte zu durchdringen und in ihnen sich selbst wissend zu ergreifen, indem es jene ursprüngliche Wirklichkeit an immer strengeren Maßstäben der Realität mißt und zugleich in seinen eigenen Tiefen neue Quellen gewaltiger Realität erschließt, der reale Gehalt, während er sich fortschreitend offenbart, in einem bestimmten Gesetzen unterliegenden Wechsel der Reihe nach jene neuen Verwirklichungen, die ein Hervortreten bis dahin nicht enthüllter Seiten der Totalität des Seins bedeuten, in einzelnen, besonderen Formen aus dem Gesamtbereich inhaltserfüllter Gebilde zu finden. Der Verlauf dieses Prozesses läßt mit Notwendigkeit diese besonderen Formen, indem sie ihr eigenes Wesen als Gestalten der Realität, aus einer gleichmäßig

durchgebildeten Wirklichkeit sich loslösend, unabhängig mit unbedingtem Anspruch voll entfalten, in manifesten Gegensatz zu einander treten; er läßt eine oder einzelne dieser Formen zu Trägerinnen einer neuen, vorher unerreichte Tiefen offenbarenden Bewußtheit werden, während andere, an dieser, ihrem vorläufig bis zu einer gewissen Stufe entwickeltem Vermögen zur Selbstdurchdringung noch unzugänglichen Gehalt in der Sphäre der Idee zerbrechen, wenn sie auch vielleicht im Reiche der Existenz sich noch siegreich zu behaupten scheinen, oder allmählich durch den offenbar gewordenen Widerspruch zur Auflösung ihrer bestehenden Gestalt und zur Herausbildung neuer, in weiterer und tieferer Realität begründeter Verwirklichung ihres besonderen Wesens getrieben werden, mag dies in unmittelbarer Auseinandersetzung mit dem in scharfer Ausprägung sich enthüllenden Gegensatz zu anderen, in der Einseitigkeit ihres Eigenwesens sich bestimmenden Gestalten des Bewußtseins oder mag es sich vollziehen auf dem Umwege über eine allmähliche völlige Zerstörung aller gegenständlichen und gedanklichen, Realität herausstellenden Gebilde, das Zurücksinken des sich verlierenden Gehaltes in die Enge und Beschränktheit einer Unmittelbarkeit der Existenz, die zugleich Ende einer Phase der Bewegung des Bewußtseins und Ausgangspunkt einer nunmehr einsetzenden, weiter in die Tiefe dringenden und noch unverwirklichte Möglichkeiten des zugrunde liegenden Seins realisierenden Selbstbestimmung dieses Bewußtseins ist.

Ob nun das Teilhaben der einzelnen hervortretenden Seiten einer sich im Fortschreiten zur Gegenständlichkeit und zum Ergreifen ihrer selbst gestaltenden Realität in einem sich deutlich abgrenzenden Abschnitt des Prozesses an dem in einer der verschiedenen Weisen bewußt werdenden Gehalt ein gleichmäßiges ist oder ob, sich aus der ruhigen Ausbreitung über einen geschlossenen Kreis wohlausgewogenen Daseins zurücknehmend, das Bewußtsein zu einer vollkommenen Gestalt in der zusammengefaßten Einseitigkeit einer besonderen Form der Vergegenständlichung oder in der letzten, im Denken das Allgemeine ergreifenden Vereinzelung einer einsamen Person vordringt: immer bleibt, gleichsam horizontal gesehen, ein solcher Abschnitt ein einheitliches Gebilde, in dem die ihm angehörenden Formen der gesteigerten und vielfältig abgestuften Mittelbarkeit nur die schärfste und reinste Selbstspiegelung eines sich mit unerbittlicher Notwendigkeit vollziehenden Prozesses sind, der auch die in dem gleichen Moment bestehenden, auf die Sphäre des nur existierenden Bewußtseins beschränkten Zustände und Haltungen ergriffen und modifiziert hat. Zieht man aber vertikale Linien, so ergibt sich, daß auch der Wandel der Gestalten in einem einzelnen, besonderen Bereich mit bestimmt wird durch das innere Spannungsverhältnis in den aufeinander folgenden Momenten, das erzeugt wird durch die vielfältig verschränkten Beziehungen und die in der inneren Gliederung und Abstufung der Verhaltungsweisen hervortretenden

gegenseitigen Verhältnisse, deren Gesamtheit in der Anordnung von Gleichzeitigkeit und Folge, in dem Wechsel von Bildung und Auflösung, von Verdichtung und Lockerung, von Ergreifen und Entgleiten die Auseinandersetzung des Bewußtseins mit sich selbst und den Weg seiner Selbstverwirklichung darstellt.

Die einzelnen großen Bereiche gegenständlich geformten, mit ernster Innerlichkeit gelebten oder in das Reich ordnenden und durchdringenden Denkens emporgehobenen Daseins, Staat, Kunst, Religion und Wissenschaft, sind also in verschiedenen Momenten in verschiedenem Maße von realem Gehalt erfüllt. Wenn das Bewußtsein überhaupt, das wir zunächst als eine allgemeine Grundbestimmung voraussetzen, in der Existenz nur in der mannigfaltigen Gebrochenheit und der Beschränktheit des einzelnen Bewußtseins und durch die unübersehbare Vielfältigkeit der individuellen Bewußtseine hindurch zur Erscheinung kommt, so folgt daraus, daß in den verschiedenen Momenten des Prozesses die als Bewußtsein existierenden Individuen in der ihrem Sonderdasein entsprechenden mannigfaltigen Weise und in vielfältigen Abstufungen Träger der Realität sein oder an der Realität teilhaben werden. Unter der Herrschaft jener unmittelbaren, in sich noch nicht geschiedenen Formen des Bewußtseins, für die Realität noch unmittelbares Dasein und zugleich die in dem Individuum bestehende, durch seine Stelle in einer Ordnung gegebene, besondere Form des unmittelbaren Daseins ist, für die auch die überindividuellen Gebilde nur ihr, nämlich dieser Gebilde, unmittelbares Dasein als Gehalt und Inhalt des in seiner Unmittelbarkeit befangenen Bewußtseins sind, scheint — für uns — sich das Maß der Realität nur bestimmen zu lassen nach der Kraft und inneren Spannung dieser Unmittelbarkeit des Daseins selbst. Daraus würde aber folgen, daß der ungebrochenen Einheit dieser nur als Dasein verwirklichten Realität auch ein dem Wesen nach gleiches, nur der Intensität nach abgestuftes Teilhaben der Individuen an dem Gehalt dieser Realität entspräche, der zugleich die überindividuellen Lebensformen in gleichmäßiger Ausbreitung durchdränge.

Dieses Verhältnis ändert sich, wenn das Bewußtsein seinem unmittelbaren Dasein und den Gebilden, die es, ohne sich zu wissen, herausgestellt hat, von ihnen sich scheidend, gegenübertritt, wenn es die Realität des unmittelbaren Daseins verloren hat, wenn es eine neue, vermittelte Realität zu ergreifen sucht und, auf diesem Wege fortschreitend, sich als Bewußtheit immer tiefer durchdringt und immer weiter entfaltet. Was hier unter Bewußtheit verstanden wird, erreicht seine vollkommene Verwirklichung in der im Denken gegründeten und sich selbst ergreifenden Realität. Der Weg zu diesem Ziel aber führt über einzelne Stufen, auf denen das Bewußtwerden bis dahin im Dasein verschlossenen Gehaltes sich in neuen und höheren Gestalten der Unmittelbarkeit

vollzieht, die, Inhalt und Form in ihrer Einheit weiterbildend, die Erweiterung und Vertiefung des Bewußtseins mit den höchsten Mitteln der Dichtung etwa gegenständlich werden lassen, ohne den emporgehobenen Gehalt anders zu wissen als in dem Gegenwärtigsein dieses durch das Bewußtsein hindurch verwirklichten, höheren Daseins. Eine in sich durchsichtigere und lichtere Gestalt unmittelbaren Daseins löst sich hier gleichsam von der Existenz als über sie hinausgehende Realität los und tritt ihr gegenüber; sie bedeutet für das Bewußtsein selbst vielleicht zunächst nur die mächtigste erreichbare Steigerung des Daseins, so lange sie nur sein unmittelbarer Inhalt bleibt; für uns aber, soweit wir vermögen, uns des verkörperten Gehalts in einer Weise zu bemächtigen, die sein Dasein aufhebt und ihn in die Realität gedachter notwendiger Bestimmtheit überführt, tritt klar der Widerspruch heraus, der zwischen dem unmittelbaren Dasein des Bewußtseins und diesem in der Dichtung gestalteten Dasein besteht; denn für uns wird jenes ursprüngliche Dasein in seiner Gebundenheit an das individuelle Bewußtsein durch das Leibhaftigwerden eines Allgemeinen, zu dem die Träger des individuellen Bewußtseins nur in einzelnen Momenten ihrer dumpfen Existenz in verschiedenen Graden der Intensität und in dem verschiedenen Maß ihrer Fähigkeit, innerlich ergriffen zu werden, emporgerissen werden können, durch die Offenbarung einer der Zufälligkeit vereinzelnder Bedingtheit entrückten reinen Bewußtseins vernichtet.

Die harte Scheidung, die sich nunmehr vollzieht zwischen der in sich beschlossenen Existenz und einem ihr entgegengesetzten Bereich der Realität, kommt deutlich zum Ausdruck in der doppelten Spannung, die einerseits zwischen dem Urheber des einzelnen Kunstwerks oder der einzelnen Dichtung als Person und dem Rest der dem Moment und dem gesamten Lebenskreis seines Daseins angehörenden Individuen, anderseits zwischen dem individuellen Bewußtsein dieses Urhebers und dem in reinem Werk vergegenständlichten allgemeinen Bewußtsein besteht. Das Werden der dichterischen oder künstlerischen Vergegenständlichung als Vorgang in dem Bewußtsein ihres Schöpfers bedeutet ein schlechthin einmaliges, an die Individualität gebundenes und doch zugleich die Individualität über sich hinaus führendes Gegenwärtigwerden des sich gestaltenden Inhalts, in dem das individuelle Bewußtsein verdichtet und erweitert, dieser Inhalt ist, eine in dieser Besonderheit nie wiederkehrende höchste Steigerung reiner Unmittelbarkeit, die in ihren vollendeten Gegensatz überspringt, wenn das zu gegenständlichem Eigendasein losgelöste Werk in einer Art undurchdringlicher Fremdheit als ein Gegebenes eben diesem Bewußtsein gegenübertritt. So innig ein solches Geschehnis mit dem Einzeldasein dieses Bewußtseins verflochten ist, so tief es in den Ablauf von aneinandergereihten Zuständen, die dieses Bewußtsein aufbauen, mit dauernder Wirkung eingreifen mag,

es kann jedenfalls und wird oft sich ereignet haben, daß das in seiner individuellen Gebundenheit bestehende Dasein jenes hervorbringenden Bewußtseins in der Befangenheit in einer Sphäre bloßer Existenz verharrt, daß das persönliche Leben, dessen Träger es ist, sich in einer Schicht abrollt, die an der Realität, die sich in dem Werk durch die Person hindurch gleichsam verwirklicht hat, gemessen, arm an geformtem Gehalt, gegenüber der in dem Werke sich ausprägenden Klarheit und sich öffnenden Tiefe gegenständlicher Bewußtheit trübe verdämmernd und nicht ahnend der in ihm verschlossenen Urgründe erscheint.

Kunst und Religion bilden in dem Bereich einer sich noch im gebrochen in sich bewegenden Unmittelbarkeit eine Art Einheit; die hervortretenden religiösen Inhalte gewinnen ihre Gestalt in den Formen der Kunst, und die fortschreitende Ausdrucksfähigkeit führt in der Dichtung das dumpfe Gefühl zur Klärung und zum Hinausgehen über sich selbst, in der bildlichen Darstellung zu unmittelbarer Anschaulichkeit, die in dem Wandel der Gestalt göttlicher Wesen zugleich den Wandel abbildet, der sich für das Bewußtsein in ihrem inneren Sein als einer ihm selbst fremden Verkörperung eben dieses Bewußtseins vollzieht. Es ist eine Realität unmittelbaren Daseins, in der Kunst und Religion ungeschieden eine in der anderen und durch die andere bestehen. Wird die Kunst, in erster Linie die Dichtung, in der ihrer Besonderheit gemäßen Weise zu dem Bereich, in dem eine höhere Form bewußten unmittelbaren Daseins gegenständlich wird oder sprachlichen Ausdruck findet, so mag die Religion, von dieser Bewegung noch mit getragen und sie tragend, in dieser manifest werdenden Realität inbegriffen sein oder sie in sich begreifen, eigenen reicheren und tieferen Gehalt in ihr entfaltend. Im weiteren Fortschreiten wird jedoch die Kunst, indem sie sich selbst vollendet, in bestimmten Momenten einen realen Gehalt dem Bewußtsein gegenständlich werden lassen, der in seiner Allgemeinheit und Fülle über die Besonderheiten der bestehenden religiösen Gestalten der Realität weit hinausgerückt ist und der, wie er die Selbstspiegelung einer über die Enge der Existenz erhabenen reinen Unmittelbarkeit ist, erst in der vollendeten Bewußtheit der reinen Mittelbarkeit sich selbst wissend durchdringt. Scheint dieser in den Formen der Kunst objektiv gewordenen Realität gegenüber das unmittelbare Dasein des nur existierenden Bewußtseins in seiner Vereinzelung in der Idee überwunden und damit, durch das Auseinanderfallen einer an die immer neue Verwirklichung in einem solchen Bewußtsein gebundenen und doch dem Gehalte nach undurchdringlichen Realität und der unmittelbaren Existenz, die Realität selbst durch einen unversöhnlichen Widerspruch gespalten, so wird dieser Gegensatz aufgehoben in jenen anderen Momenten des Prozesses, in denen die Religion, zu einem reinen, unmittelbaren Inhalt, zu einer Gestalt des vereinzelten Bewußtseins selbst geworden, als die besondere Form auftritt, innerhalb deren das Be-

wußtsein überhaupt eine wesentliche Wandlung erfährt im Sinne schärferer Selbstbestimmung und Selbstdurchdringung.

Zwar scheint auch in diesem Falle, in dem das seine Vollendung findende religiöse Bewußtsein eine in ihrer Einseitigkeit geschlossene Realität verwirklicht in der Gestalt einer eigentümlichen Steigerung und Verdichtung des unmittelbaren Daseins und einer neu heraustretenden Bewußtheit, deren Gehalt sich dem Bewußtsein auf dieser Stufe noch in undurchdringlicher Gegenständlichkeit darbietet, wieder die Spannung zu entstehen zwischen den bestimmte Seiten des Bewußtseins überhaupt in einer noch in der Gegenständlichkeit verhüllten Allgemeinheit verkörpernden religiösen Inhalten und dem Einzelbewußtsein, das zugleich die existierende Sphäre ist, in dem diese Inhalte wirklich werden, und ein Dasein für sich, das sich zu den für es in eigenem Dasein bestehenden Inhalten in verschiedener Weise — in gleichgültigem Wissen, in verneinender Gegensätzlichkeit, in bejahender, aber leerer Anerkennung und in einer bis zur Aufhebung seiner selbst in ihnen hingerissenen, unmittelbaren Ergriffenheit — verhalten kann. Wenn nun auch für das religiöse Bewußtsein selbst die höchste Realität außer ihm, eben in jenen vergegenständlichten Inhalten, von dem Verhalten des Einzelbewußtseins unabhängig, gegeben ist, so offenbart sich für eine dieses religiöse Bewußtsein umfassende und durchdringende Bewußtheit eben dies als das wahre Wesen der in der besonderen Gestalt der Religion auf einer bestimmten Stufe ihres Fortschreitens erscheinenden Realität des absoluten Gehaltes, daß sie eben auf jenes Verhalten des Einzelbewußtseins zu seinem religiösen Inhalt gegründet ist, daß in ihr Unmittelbarkeit des Daseins und Realität in einem neuen Sinne eins werden. Von dem unmittelbaren schlechthin ist dies wahre religiöse Bewußtsein so geschieden, daß es sich, indem es eben dieser religiöse Inhalt, dies nicht nur einem Gegenstand Gegenüberstehende, sondern dieses Erfüllte, diese besondere, zu seinem unzerstörbaren Wesen gewordene Spannung ist, gegenüber einer Existenz, die dieses Gehaltes entbehrt, als allein wirklich fühlt und weiß. Während die eigentümliche, aus einer gesteigerten und vertieften Unmittelbarkeit selbst hervortretende Bewußtheit des künstlerischen und dichterischen Schaffens und Nachschaffens — nur durch einen das als gegenständlich gegebene Kunstwerk erneut erschaffenden Vorgang ist seine Wiederverwirklichung in einem Einzelbewußtsein möglich — eine über das gemeine existierende Bewußtsein hinausgehende Erweiterung und Vertiefung, die mehr oder weniger vollkommen verwirklichte Loslösung von der Vereinzelung und Allgemeinheit des Bewußtseins, für einzelne aus der Existenz gleichsam herausgehobene Momente bedeutet, soll im Sinne des religiösen Bewußtseins die Unmittelbarkeit des individuellen Daseins selbst ganz und gar verwandelt und zu einem Teilhaben an der unbedingten Realität oder zu einer Vereinigung mit ihr, ja einem Aufgehen in ihr geführt wer-

den[1]). Diese Forderung nach einer neuen, den Fesseln der Existenz dem Wesen nach entrückten Unmittelbarkeit des Daseins ist allen Gestalten der im Einzelbewußtsein verwirklichten religiösen Realität gemeinsam, und in ihr enthüllt sich die Eigenart der besonderen Form der Bewußtheit, auf die sie sich gründet, einer Bewußtheit, die nicht ein Haben ihres Gegenstandes, sondern ein Erfülltsein ist, für die als Grundbestimmung eben gilt, eine Wirklichkeit, die im Absoluten ruht, unmittelbar zu sein. Für die Reinheit und Echtheit der so als innerer Gehalt und als das Dasein festigende und prägende Form des Einzelbewußtseins sich manifestierenden Realität ist es gleichgültig, in welchem Maße sie sich als der Vereinzelung entrissen, als zu einem Allgemeinen erweitert und von der besondernden Bestimmtheit der schlechten Ichexistenz geläutert weiß — auch das künstlerisch schaffende oder nachschaffende Bewußtsein ist ja nur diese Erweiterung und Steigerung und stellt das Allgemeine nur in der Eigengestalt des in ihm und durch ihn gegenständlich werdenden reineren und höhergespannten Daseins dar. Vielleicht lassen sich gerade wenigstens zwei Grundformen dieser religiösen Realität unterscheiden, deren eine völlig im Kreise des „Daseins" beharrt, daher gerade das Ich in seinem Dasein und seiner Vereinzelung der absoluten „Existenz" eines göttlichen „Ichs" gegenüberstellt und auf das Verhältnis des menschlichen Ichs zu jenem Unbedingten eben die über das gemeine Dasein erhöhte Wirklichkeit des eigenen gründet, während die andere über das Dasein überhaupt hinaus zu einem Sein fortgeschritten ist, in dem die harte Vereinzelung des Ichs überwunden werden soll, das einerseits schon das Ergebnis einer sehr weit fortgebildeten gedanklichen Mittelbarkeit ist, andererseits, indem es als höchste und reinste Unmittelbarkeit innerhalb des existierenden Bewußtseins verwirklicht werden soll als das noch jeder Bestimmung entbehrende oder von jedem bestimmten Inhalt entleerte Nichts erscheint. Die zweite Form, in der die Grenzen zwischen einem gegenständlichen Absoluten und dem vereinzelten Bewußtsein mehr und mehr verschwimmen, nähert sich also jener Bewußtheit, in der das Allgemeine sich selbst ergreift, läuft aber Gefahr, es durch ein völliges Versinken in einer bis zur Inhaltsleere gesteigerten Unmittelbarkeit zu verlieren. Die erste verwirklicht, indem sie sich dem Allge-

[1]) Es handelt sich hier darum, gerade die Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins besonders klar herauszustellen. Diese Unmittelbarkeit bildet sein wesentliches Merkmal, so sehr sie selbst modifiziert sein mag durch die objektiven, dogmatischen und religiösen Inhalte, durch die ihre Besonderheit in den verschiedenen Erscheinungsformen bestimmt wird. Es kann daher hier auch von der an sich fundamentalen Tatsache abgesehen werden, daß die reinste und zur höchstgesteigerten Bewußtheit fortgebildete Form dieses Bewußtseins — die echte Mystik — nur möglich ist, nachdem das Bewußtsein überhaupt einen sehr hohen Grad philosophischer — also denkender — Bewußtheit erreicht hat. An sich ist im Einzelbewußtsein „religiöse Realität" ohne diese hohe denkende Mittelbarkeit möglich.

meinen mit unerbittlicher Einengung verschließt, den vollendeten Widerspruch zwischen einem absoluten und dem bedingten einzelnen Dasein und erzeugt so jene mächtigste Verdichtung des unmittelbaren Bewußtseins, in der der echte Grund und die tiefste Rechtfertigung liegt zu jener Erhebung in die Freiheit des Allgemeinen, die sich nur wahrhaft vollziehen kann, wenn das Bewußtsein überhaupt die Kraft gewonnen hat, die auf dem Wege zu seiner Selbstdurchdringung in ihrer Härte heraustretenden Widersprüche zu umspannen.

Dieser Weg führt über jene Formen der Bewußtheit, in denen das Bewußtsein, indem es die bisher in seiner Unmittelbarkeit wohnenden Inhalte denkend aus sich herausstellt, sich mehr und mehr in seiner Mittelbarkeit selbst entfremdet. Auf den bisher betrachteten Stufen hat sich Realität ergeben als Vertiefung und Steigerung des unmittelbaren Daseins, das, in bestimmten Sonderformen über die Beschränktheit des vereinzelten Bewußtseins hinausgehoben, die Gestalt von Inhalten annimmt, die in seiner Existenz schlechthin nicht gegenwärtig werden. Es fragt sich, ob das Fortschreiten in die Mittelbarkeit des Denkens die Begründung einer neuen Form der Realität bedeutet, die jene früheren, in denen Bewußtheit aus der Intensität der Unmittelbarkeit selbst zu entspringen scheint, notwendig als Realität aufhebt. Für die Gestalt der Bewußtheit in den bisher betrachteten Formen war es wesentlich, daß sie sich nicht als diese Realität wußten, sondern daß sie diese Realität in ihrem Dasein und in ihrem Sosein als erfüllter Inhalt waren. Nur für uns, für die denkende Bewußtheit, stellen sie sich als Realität und als Form der Bewußtheit dar. Nun scheint aber zunächst das Wesen der denkenden Bewußtheit gerade in der Aufhebung eben jener Unmittelbarkeit, worin die Realität der vorausgehenden Bewußtseinsgestalten wurzelt, zu liegen. Jenes Allgemeine, wie es auch beschaffen sein mag in der Vielfältigkeit seines Hervortretens, in dem nunmehr allein die Rechtfertigung der Realität ruht — die Rechtfertigung, die von der Unmittelbarkeit des Einzelbewußtseins völlig losgelöst, als Beweis sich nur an das Denken richtet und alle Inhalte der Unmittelbarkeit ihres schlichten Daseins als Bewußtsein, als erfüllte Vereinzelung, entrückt, um sie dem für das Einzelbewußtsein rein mittelbaren, nur in der Notwendigkeit der eigenen vernünftigen Verknüpfung begründeten Zusammenhang einer als System bestehenden Realität einzugliedern: es stellt sich dem Wesen nach dar als der vollendete Gegensatz zu dem ersten Allgemeinen, das als eine vollkommenere, den verschlossenen Gehalt des Daseins entfaltende Gestalt dieses unmittelbaren Daseins selbst erkannt worden war. Von dem einen zu dem anderen scheint keine Brücke zu führen. Das Denken weiß sich als die letzte und reinste, Realität begründende Sphäre und verlangt mit unwiderlegbarem Rechtsanspruch, alle übrigen Gestalten des Bewußtseins an seinen allein gültigen Maßstäben zu messen. Je weiter aber das Denken sich selbst seiner eigenen Natur nach verwirk-

licht, je tiefer es die mannigfaltigen Inhalte durchdringt, um so mehr scheint sich der ursprünglich unmittelbare Gehalt aufzulösen und zu verflüchtigen, scheint die Realität zur bloßen bedingenden, durch die Tätigkeit des Denkens selbst gegebenen Form zu werden, um so schärfer scheint sich Wahrheit als ein Bereich inhaltsleerer Notwendigkeit des Bedingens von der Illusion als einem Bereich inhaltserfüllter Willkür des Bedingten abzugrenzen.

Wohl reihen sich in der Geschichte der allmählichen Entfaltung des Denkens mächtige Gebilde aneinander, als deren wahre Absicht und letzter Sinn sich gerade dies ergibt, daß in ihnen durch die Mittelbarkeit des Gedankens eben der wesentliche Gehalt des Unmittelbaren gleichsam gerettet und in dem Reich der höheren, begründeten Realität gerechtfertigt werden soll; es erhebt sich nur die Frage, ob nicht eben jenes Bestehenlassen des ursprünglichen Inhalts, das solchen Gebilden in mehr oder weniger bewußter Weise eigen ist, eine Begrenzung des Gedankens selbst, das Zurückbleiben eines größeren oder geringeren unbewältigten Restes unmittelbarer und nicht durchdrungener Gegebenheit innerhalb des Bewußtseins und damit das Verharren des Bewußtseins selbst auf einer Stufe bedeutet, auf der es bis zu einem bestimmten Grade befangen ist in der Dumpfheit des sich selbst nicht wissenden Daseins. Dieser Frage ist jedoch sofort die andere gegenüberzustellen, ob nicht auch die Gestalt des Bewußtseins, in der alle ursprünglichen, allmählich entfalteten Inhalte verloren scheinen, noch überwunden werden kann durch einen letzten Schritt des Denkens, in dem es sich selbst in seiner Unbedingtheit rechtfertigt und zugleich die Fülle gegebener Inhalte endgültig aufhebt, um sie in dieser Aufhebung als sich im Fortschreiten ablösende Formen der Realität zu begründen, die erst dann als Wahrheit sich selbst ergreift, wenn der Gedanke wissend sich seiner selbst bemächtigt. Öffnet sich nicht ein Weg, der zur Verwirklichung einer solchen gehalterfüllten, den Widerspruch in seiner ganzen Härte offenbarenden und zugleich überwindenden Bewußtheit führt, so sind nicht nur die unmittelbaren Inhalte des Daseins der Auflösung durch das Begründung fordernde Denken verfallen; auch die Gebäude des Denkens selbst, in denen die Realität und der Gehalt des Daseins in einer Sphäre ihrer selbst bewußter Mittelbarkeit geborgen werden sollten, stürzen zusammen oder werden zu verschwebenden Trugbildern, wenn das Bewußtsein es nicht vermag, über die Gestalt seiner selbst hinauszuschreiten, in der seine Welt an dem Gegensatz zwischen gehaltleerer Wahrheit und inhalterfüllter Illusion zerbrechen muß.

Er handelt sich um den Sinn dessen überhaupt, was wir Bewußtheit nennen. Er liegt nicht allein beschlossen in dem klaren und bestimmten Festhalten jener aus dem Denken selbst erzeugten Maßstäbe, die uns lehren, in logischen und mathematischen Verknüpfungen das Richtige vom Falschen zu scheiden, die uns in den Stand setzen, in der Existenz

als geordnetem Zusammenhang das Mögliche vom Unmöglichen, im Verhältnis der Vorstellung zur Außenwelt das den Sinnen Gegebene vom Trugbild zu trennen. In alledem liegen nur die selbstverständlichen, zu immer größerer Feinheit und Genauigkeit sich fortbildenden Voraussetzungen, aus denen das Wissen um die Bedingtheit des Beziehungssystems der Existenz und um die aus dieser Bedingtheit erzeugten und in diese Bedingtheit sich auflösenden Gegenstände des äußeren und inneren Daseins sich aufbaut. Dies Wissen kann in hoher Vollkommenheit in einem Einzelbewußtsein verwirklicht sein, das als solches, der Besonderheit des Ablaufs seines eigenen Daseins gegenüber und in seinem Verhältnis zu der Gesamtheit des unmittelbaren Daseins, in das seine Existenz verflochten ist, in hilfloser Enge befangen bleibt und sich seiner selbst in seiner individuellen Beschränktheit nur sehr wenig bewußt wird. Andererseits kann ein Einzelbewußtsein an diesem Wissen nur geringen Anteil haben und doch in sehr hohem Grade des eigenen Daseins bewußt sein, nicht nur in der unmittelbaren Kraft und Tiefe, womit die Inhalte, deren Hervortreten dieses Dasein ausmacht, ihm wirklich und gegenwärtig werden, sondern auch in der Besonnenheit und Klarheit, in der Festigkeit und Sicherheit, in der es sich selbst unabhängig von dem Wechsel dieser Inhalte besitzt, sich von ihnen scheidet und über sie erhebt, sich in freier und reicher Vielfältigkeit der Einstellung, ergriffen und beherrschend, ernst gebunden oder spielend überlegen, zu ihnen verhält.

Zu den bisher betrachteten Formen der Bewußtheit, wie sie sich als künstlerisches und religiöses Bewußtsein ergeben haben, tritt hier eine neue, wie jene mit der Unmittelbarkeit des Einzelbewußtseins eins und aus ihr aufsteigend; nur ist es eine neue Unmittelbarkeit, die sich hier über die erste, ursprüngliche erhebt, eine Unmittelbarkeit nicht mehr des schlichten Inhalts, sondern des Bewußtseins als Bewußtseins selbst, das sich noch nicht selbst Gegenstand wird, sondern als unmittelbarer Inhalt gleichsam höherer Ordnung hervortritt und in fortschreitender Selbstausprägung in mannigfaltig abgestuften Beziehungen, die die ganze Weite von völligem Einswerden bis zu scharfer Entgegensetzung umspannt, sich mit den ursprünglichen Inhalten auseinandersetzt. Mit dem künstlerischen und religiösen Bewußtsein scheint diese Gestalt einer unmittelbar bewußten Realität eng verwandt und vielfältig verknüpft. Es mag sein, daß sie als Daseinsform zuerst in dem allmählich sich entfaltenden Reichtum ihrer Einstellungen nicht in der Unmittelbarkeit des Daseins, sondern in der Mittelbarkeit der dichterischen Steigerung dieses Daseins offenbar wird, daß die Überlegenheit freier spielender Haltung sich zuerst bewährt an dem Verhältnis des poetischen Bewußtseins zu seinem Gegenstand überhaupt, um auf einer höheren Stufe einzelne Gestalten der poetischen Welt selbst zu Trägern solcher Bewußtheit in verschiedenen Abwandlungen werden zu lassen;

auch die echte und reine, die Selbstbehauptung des Bewußtseins voraussetzende Ergriffenheit kann wohl ihre erste Verwirklichung nur finden in schaffenden und aufnehmend nachschaffenden poetischen Prozessen, wie ja überhaupt die der gemeinen Zufälligkeit der Existenz entrückte Wesensbestimmtheit poetischer Gestalten sowie die in untrennbarer Einheit zugleich verwirklichte Befangenheit der durch die Dichtung realisierten Zustände und Weite des die Dichtung realisierenden, über sich hinausgehobenen Einzelbewußtseins in einer über die harte Bedingtheit des schlichten Daseins hinausgehobenen Sphäre die Spannung zwischen der Unmittelbarkeit des Bewußtseins und der Unmittelbarkeit seines Inhalts zuerst manifest werden läßt. Jene Härte des Widerstandes aber, von der die Bewußtheit in diesem Bereiche frei ist, hat das religiöse Bewußtsein zu überwinden, wenn es sich als höhere Form unmittelbaren Daseins gegenüber der schlechten Dumpfheit des Einzelbewußtseins zu verwirklichen strebt. Mit ihm hat jene überlegene Haltung, die ein Dasein des freien, seiner Natur nach nicht an ein System gebundenen Gedankens über dem in seine Bedingtheit gebannten Ablauf bloßer Bewußtseinszustände entstehen läßt, gemeinsam, daß sie eine dauernde Wandlung der Einzelexistenz des Bewußtseins darstellt. Wenn sie dazu fortschreitet, das dahinfließende Geschehen gestaltend zu durchdringen, so wird es dem in sich befangenen Dasein, wie das religiöse Bewußtsein, sich als Realität gegenüberstellen. Sie mag sich dann mit bestimmten Erscheinungsweisen des letzteren verschmelzen, kann aber auch in scharf ausgeprägten Gegensatz zu ihm treten, je nach der besonderen Form der Gliederung und Ordnung, der Inhalte und der Gegenstände des Bewußtseins, in dem sie sich ausbildet.

Denn es ist für diese Gestalt der Bewußtheit wesentlich, daß sie an sich unabhängig ist von den besonderen Richtungen, in denen sich die einzelnen Formen der Realität, mit dem Dasein selbst verflochten oder von ihm losgelöst, verwirklichen. Sie ist eine allgemeine Grundeinstellung, in der, wenn sie sich vollkommen verwirklicht, sich im Bewußtsein gleichsam ein festes Zentrum bildet, das, indem es denkende Aktivität, ein freies Schalten mit allen Zuständen, Gegenständen und Inhalten, die gegenwärtig werden, ist, ohne sich zu wissen, ohne einer weiteren Begründung oder Setzung durch ein anderes zu fordern, unmittelbar seiner selbst gewiß ist und sich allem gegenüber, was seiner reinen Tätigkeit fremd ist, souverän behauptet. An die individuelle Existenz gebunden, unterliegt sie in ihren Erscheinungsweisen den unendlich vielfältigen Abwandlungen der Vereinzelung, sowohl nach dem Grad ihrer Realisierung als auch nach den unübersehbaren Möglichkeiten ihres Verhältnisses zu den verschiedenen Formen der Mittelbarkeit und der Unmittelbarkeit des Bewußtseins. Mögen diese in einem Einzelbewußtsein in verschiedenen Schichtungen — als religiöse oder philosophische oder wissenschaftliche Ordnungen und Bindungen, als mäch-

tige unmittelbare Regungen — manifest sein: es scheint ihm die Möglichkeit zu verbleiben, sich aus seiner Ausbreitung in diesen idealen Punkt, in dem es ganz nur die reine, sich selbst bestimmende Willkür seiner eigenen Bewegung ist, immer wieder zurückzunehmen, um als unmittelbar sich selbst gegenwärtige Realität sich von der gesamten übrigen Gegebenheit im Bewußtsein, die ihm nunmehr ein Fremdes und Unwirkliches ist, dessen Realität nur durch seine eigene Tätigkeit vermittelt werden kann, scharf zu scheiden.

In diesem klaren Äther scheint sich die erdengebundene Dichtigkeit der ursprünglichen, schlechthin als Inhalt heraustretenden Unmittelbarkeit völlig zu verflüchtigen.

Indem die Subjektivität sich der eigenen Identität in der unendlichen Wandelbarkeit ihrer Gestalten bewußt wird und sich an die Willkür der eigenen Bewegung völlig verliert, läßt sie die ganze Tiefe des Widerspruchs offenbar werden, der zwischen der Schrankenlosigkeit ihres ungehemmt schaltenden, verknüpfenden und lösenden, sich allen Formen einschmiegenden und sich allen Bindungen leicht entziehenden Vermögens denkender Unmittelbarkeit und den engen und harten Grenzen besteht, in die sie durch die Bedingtheit ihrer Einzelexistenz eingeschlossen ist. Wohl vermag sie es, sich in ihrer Sphäre über diesen Widerspruch zu erheben, vermag sie jenes in der Existenz befangene eigene Ich mit der Gesamtheit ihrer Gegenständlichkeit von sich abzurücken und gerade in dieser Entgegensetzung der höheren Realität gewiß werden, aber sie vermag es nicht, ihn zu durchdringen. Wenn sie sich auch vermißt, die Existenz im Gedanken spielend aufzuheben, wenn sie stark genug ist, in der Ironie sich über der Sinnlosigkeit des Widerspruchs schwebend zu erhalten: für uns zerbricht ihre Realität an ihrer Ohnmacht, die lichte Unmittelbarkeit des Gedankens mit der dunklen Unmittelbarkeit des schlichten in sich webenden Daseins zu versöhnen.

Allein wenn auch in dieser extremen Ausprägung die Unmittelbarkeit des Bewußtseins, die als Bewußtsein, als dieser helle und lichte Grund, auf dem alles Geschehen wirklich wird, als denkende Bewegung, als das im Wechsel der Inhalte sich überlegen und sich selbst gleich Behauptende, ihrer selbst gewiß wird, als Form der Realität sich selbst aufhebt, weil ihm in der Einseitigkeit der Subjektivität, die seine Gestalt ist, das Vermögen entgleitet, den entfremdeten Inhalt zu gefestigtem Gehalt werden zu lassen: als Form der Bewußtheit stellt sie sich als Erscheinung von unvergleichlicher Bedeutung dar. In ihr scheint sich das Reich des Bewußtseins erst wahrhaft zu öffnen, scheint sich erst der unendliche Reichtum der Verhaltungsweisen und Einstellungsmöglichkeiten aufzutun, die, aus innerer Notwendigkeit und in fester, gegenseitiger Bestimmtheit sich einander bedingend und ablösend, sich zu dem Ganzen der geistigen Welt verweben. Es ist diese äußerste Form, die auf einer höheren Stufe die ursprüngliche Unmittelbarkeit des dichterischen Bewußtseins und seiner

subtilsten und am reichsten innerlich gegliederten Gestaltungen durchsichtig werden läßt, die das Wesen der echten Gebundenheit des Ernstes und der wahren gelösten Überlegenheit des Spieles an ihrer Gegensätzlichkeit offenbart, die zugleich den notwendigen Widerstreit zwischen den großen unmittelbaren Formen, der Kunst und der Religion, in ihren höchsten Ausprägungen enthüllt. Von hieraus erschließt sich das Geheimnis der mannigfaltigen Gestaltungen der in freier, von aller dogmatischen und systematischen Bindung unabhängig in ihrer Vereinzelung sich bildenden Persönlichkeit, wird der Gehalt an reiner Bewußtheit in den größten Kunstwerken erklärlich, der in seiner Tiefe und Allgemeinheit über alle mittelbar bewußten Inhalte, die bis dahin in dem Bewußtsein überhaupt hervorgetreten sind, weit hinausgreift.

Über dem allem aber erhebt sich als tiefste und fruchtbarste Einsicht die hier ganz rein heraustretende Selbstgewißheit des Bewußtseins in einer Unmittelbarkeit, die nunmehr der Unmittelbarkeit des bloßen Daseins als die wahre Unmittelbarkeit gegenübertritt. Denn nicht darum handelt es sich — es ist von dem, was an sich, nicht von dem, was für uns ist, die Rede —, daß das Bewußtsein sich denkend selbst ergreift, also mittelbar zu einem Wissen seiner selbst kommt, sondern daß es dieses Denken, diese reine Tätigkeit, diese freie verknüpfende und lösende Willkür selbst ist, und in dieser neuen, stetigen, innerlich verknüpften und ihr Dasein wissenden Unmittelbarkeit die ursprüngliche Unmittelbarkeit, die nur die erfahrene Willkür sich ablösender Zustände und Inhalte war, aufhebt. An die Stelle für das Bewußtsein unverbundener, an sich unmittelbar gegenwärtiger, aneinander gereihter Momente tritt nun die in sich verbundene, den Wandel ihrer Momente in eigener Stetigkeit begleitende Unmittelbarkeit des sich wissenden Daseins, die zunächst keiner Ableitung und Vermittlung bedarf, weil sie nur diese ihre setzende Tätigkeit ist, ohne sich selbst als diese Tätigkeit zu wissen. So unmittelbar gewiß ist sich dieses Bewußtsein, daß es vielmehr, indem es sich denkend entfaltet, indem es anhebt, das gewußte Dasein überhaupt abzuleiten und zu begründen, sich selbst in seinem Denken auf die mannigfaltigste Weise aufhebt und vernichtet, das Einzelbewußtsein, das ihm gegenständlich wird, aus anderen Momenten — etwa aus Abstraktionen der ihm gegebenen Körperlichkeit — ableitet, um sich, ohne es zu wissen, dieser von ihm selbstgeschaffenen Bedingtheit gegenüber in gesteigerter Großartigkeit selbst frei und überlegen zu behaupten. Es weiß sich in dieser Selbstbehauptung nicht, denn in seinem Wissen hat es sich selbst zerstört; und es ahnt nicht, daß es gerade diese völlige Selbstentäußerung und Selbstentfremdung in einer es — wie es sich als vereinzeltes Bewußtsein weiß — begründenden Gegenständlichkeit sucht, um sich in seiner Ursprünglichkeit in sich selbst ruhend wahrhaft zu besitzen. Gerade darin offenbart sich die Unmittelbarkeit des denkenden Bewußtseins als eines in sich bewegten Daseins schlechthin mit über-

zeugender Eindringlichkeit, daß seine Verneinung durch es selbst in der Beschränkung seiner Bewußtheit ihm zur Steigerung der eigenen lebendigen Spannung werden muß, daß es keine Form der Realität gibt, in der es sich entrinnen kann, und daß jeder Versuch, in eine ihm fremde Realität über sich hinauszugehen es nur zu einer — wenn auch ihm selbst nicht gegenwärtigen — weiter entfalteten und eine neue Tiefe seines eigenen Wesens enthüllenden Gestalt hinauf und damit zu sich selbst zurückführt.

Es ergeben sich also Gestalten des Bewußtseins überhaupt, in denen die Subjektivität als reine unmittelbare Tätigkeit zu einer in unaufhörlichem Kampfe mit der schlechten, in sich als Inhalt befangenen Unmittelbarkeit, sich immer erneut dieser gegenüber behauptend zu einer unmittelbaren realen Gestalt der Existenz in der Vereinzelung selbst wird, während die diesem Einzelbewußtsein als geformte und begründete Realität gegebene gegenständliche Existenz für diese Subjektivität in Wahrheit keinen Raum hat. Auf der einen Seite scheint hier in dieser Subjektivität die Realität selbst unmittelbar gesetzt zu sein, ja sie scheint sich, ohne sich zu wissen, in steter Anspannung gegenüber einem Versinken in die unmittelbare Zuständlichkeit des unmittelbaren Bewußtseins selbst zu setzen; auf der anderen Seite aber tritt hier im Bewußtsein überhaupt eine Spaltung auf, die durch den unversöhnlichen Widerspruch, in dem diese Realität zu jenen früheren, als Steigerung der ursprünglichen Unmittelbarkeit erkannten Formen der Bewußtheit zu stehen scheint, ihre Einseitigkeit offenbar werden läßt und damit sie aufzuheben droht.

Zu dem ursprünglichen unmittelbaren Dasein verhält sich dieses Bewußtsein so, daß es auf doppelte Weise es zu überwinden strebt: einmal indem es sich in einer neuen, der Unmittelbarkeit der Subjektivität, über es erhoben hat, die Gewißheit seiner Realität nicht in der Dichtigkeit und tragenden Bewegung jener unmittelbaren Zustände, sondern vielmehr in der Unabhängigkeit von ihrer Willkür suchend; zum andern Mal, indem es die Existenz als Inhalt und Gegebenheit sich in geordneter Gegenständlichkeit gegenüberstellt und die Realität überhaupt auf diese Gegenständlichkeit und aus ihr in denkender Bewußtheit begründet. Damit hat sich dieses Bewußtsein in zweifacher Weise selbst gebunden: indem es sich als unmittelbaren Inhalt eingeschränkt hat auf das Gegenwärtigsein seiner sich selbst haltenden Überlegenheit, während es die ursprünglichen Inhalte nur als durch das Denken vermittelte duldet, und indem es alle Realität zurückgeführt hat auf seine durch sein Wissen vermittelte und gerechtfertigte Gegenständlichkeit. Jene Steigerung der ursprünglichen schlichten Unmittelbarkeit, die als Bewußtheit im Sinne des künstlerischen und religiösen Bewußtseins gleichbedeutend war mit einer Verdichtung und Erweiterung gerade der als Zustände gegenwärtigen, der Willkür der Subjektivität entrückten Inhalte, ist in ihm nunmehr ver-

schlossen und seiner Selbstbehauptung feindlich. Was dem künstlerischen oder religiösen Bewußtsein als gestalteter Inhalt manifest geworden ist und sich gegenständlich von ihm abgelöst hat, gilt ihm als Realität nur, sofern es sich als solche in denkender Vermittlung rechtfertigen läßt. Seine Innerlichkeit ist ihm fremd geworden, wie es sich von dem, was ihm Gegenstand ist, in scharfer Sonderung scheidet. Wenn es nun die tiefste Bedeutung dieses Widerspruchs ist, daß es dadurch jenes aus dem schlichten unmittelbaren Grunde des Daseins heraus sich verwirklichende Allgemeine, in dem die höchsten Formen des künstlerischen Bewußtseins wohnen und das als der wesentliche Widerspruch und die unendliche Aufgabe des religiösen Bewußtseins offenbar geworden ist, verloren hat, — das Allgemeine überhaupt besitzt es bewußt als eine veräußerlichte, vermittelnde Form des Denkens, während in seiner denkenden Unmittelbarkeit der innerliche Gehalt des Allgemeinen in seinem reinen Gegensatz, der letzten Vereinzelung der Subjektivität, verborgen ist —, so folgt aus dem ganzen Verhältnis zugleich mit der Unfähigkeit, die schlichte, rein inhaltliche Unmittelbarkeit des Bewußtseins über sich hinaus zu steigern, auch die Unmöglichkeit, sie wahrhaft zu durchdringen. Damit aber wird zugleich die Quelle verschlossen, aus der jener Gehalt geschöpft wird, der in der wahren Bewußtheit sich in die verschiedenen Seiten der Realität entfaltet, und dem Denken die Kraft genommen, die ursprüngliche Unmittelbarkeit des Daseins in ihrem Innern zu gestalten und zu verwandeln. So entgleitet dem Bewußtsein jener Ernst, der ebenso dem künstlerischen wie dem religiösen Bewußtsein in ihrer Echtheit innewohnt, und der das Gegenwärtigwerden eben jener letzten Gebundenheit in der dunklen Befangenheit des schlichten ursprünglichen Daseins ist. Dieser Gebundenheit vermeint sich die Überlegenheit des vereinzelten denkenden Bewußtseins zu entziehen, indem es sich ihrem Drängen gegenüberstellt und es gleichsam von außen zu bändigen sucht, indem es zugleich, in der eigenen, es tragenden Selbstgewißheit ruhend, über ihre Unerbittlichkeit hinwegspielt oder sich in dem Gedanken über sie erhebt, sie in seiner durch das Denken geformten mittelbaren Realität geformt zu haben. Für uns aber erscheint diese Unmittelbarkeit nur in sich verschlossen und nicht aufgehoben; vielmehr stellt sich das Verhältnis so dar, daß sich jene denkende Unmittelbarkeit und die ursprüngliche, sich gegenseitig beschränkend und unvermittelt, gegenüberstehen; ihre Vermittlung könnte sich nur vollziehen in einer gewußten Realität. Die diesem Bewußtsein als Wissen gegenwärtige Realität meint, die beiden Seiten der Unmittelbarkeit — die des denkenden Einzelbewußtseins, indem sie es aus einer gedachten Gegenständlichkeit ableitet, die der Existenz überhaupt, indem sie sie als jene Gegenständlichkeit denkend begründet — für sich aufgehoben zu haben. Es ergibt sich also hier, wenn wir das Bewußtsein überhaupt betrachten, eine Spannung zwischen gewußter Realität und Existenz; denn auch die Unmittelbarkeit des den-

kenden Bewußtseins erscheint nur als die Existenz des denkenden Einzelbewußtseins, von dem Wissen dieses Bewußtseins nicht begründet, ja ihm widersprechend.

Eine neue Spannung tritt aber jetzt in der Existenz selbst heraus, eben zwischen den beiden Grundgestalten der Unmittelbarkeit; und diese Spannung überträgt sich auf die beiden, diesen Gestalten entsprechenden Sonderformen der Bewußtheit. Die Unmittelbarkeit des Bewußtseins zerfällt nunmehr in zwei Seiten, deren eine an sich reine, sich setzende Bewegung ist; in ihrer Unmittelbarkeit ist diese Seite als Inhalt, als Dasein nur gegenwärtig als diese Aktivität. Ihre Tätigkeit aber bezieht sich auf die Inhalte der anderen Seite, die durch sie ihre Unmittelbarkeit verlieren, nicht mehr schlechthin Inhalt sind, als das Bewußtsein erfüllende und es ganz und gar ausmachende Zustände sich aneinanderreihen, sondern von jener Tätigkeit ergriffen, geformt, verknüpft und bezogen werden. Die ursprüngliche Bewegung des Bewußtseins stellt sich dar als ein Geschehen an ihm und durch es hindurch; es ist selbst nichts anderes als dieses Geschehen, dieses Fließen, dieses Gegenwärtigwerden mannigfaltiger Inhalte; diese andere Bewegung ist eine Bewegung des Bewußtseins selbst, ein Gegenwärtigwerden dessen, das nicht Inhalt ist, sondern Inhalte hat und sich zu ihnen verhält. Das schlichte unmittelbare Dasein des Bewußtseins ist sich als Willkür gegenwärtig; für uns ist es von einem ihm Fremden unbedingt bestimmt; das denkende Bewußtsein in seiner Unmittelbarkeit weiß sich in jedem seiner Schritte durch sein eigenes Gesetz bestimmt, das ihm als Notwendigkeit gegenwärtig ist, und ist in seiner reinen Tätigkeit jener fremden Bedingtheit des schlichten, unmittelbaren Daseins entrückt.

Es ist das Verhältnis dieser beiden Seiten, wodurch die Bewegung des Bewußtseins überhaupt bestimmt wird, dessen sich durch diese Bewegung verwirklichende Gestalten die Realität in ihrer allmählichen Entfaltung darstellen. Das Wesen dieser Realität kann aber nicht erschöpft sein in dem jeweils erreichten Grad der durch das Denken vermittelten Formung der Inhalte des Bewußtseins, durch die Klarheit und Bestimmtheit der so erzeugten geordneten Gegenständlichkeit, ebensowenig wie es allein beruhen kann auf der Kraft der unmittelbaren Selbstbehauptung und Überlegenheit des denkenden oder der unmittelbaren Dichtigkeit und Spannung des nur als Inhalt gegenwärtigen Bewußtseins: es kann nur gegründet sein auf eine Totalität, die alle diese Momente umfaßt, deren Gestalt in jeder Phase ihrer Verwirklichung durch das sich wandelnde Verhältnis dieser Momente zueinander bestimmt wird.

Als ursprüngliche Momente in diesem Verhältnis aber erscheinen die beiden Gestalten der Unmittelbarkeit, da die Realität als durch das Denken geordnete Gegenständlichkeit immer nur eine Form der Vermitt-

lung zwischen jenen beiden darstellen und — als Gegenständlichkeit — zugleich niemals Realität in dem Sinn jener Idee der Totalität umfassen kann. Realität in diesem Sinne kann niemals Gegenstand des Wissens, sondern nur Inhalt einer Bewußtheit sein.

Über das Verhältnis von Wissen und Bewußtheit hat sich ergeben, daß sie als verschiedene, sich für uns widersprechende Seiten eines Bewußtseins überhaupt bestehen können, so daß die gewußte Realität die als Gewißheit unmittelbar gegenwärtige Realität aufheben und ihrerseits für uns von jener aufgehoben werden kann. Es hat sich ferner gezeigt, daß die höchste und folgerichtigste Ausbildung des Wissens für uns zu einer Vernichtung der Idee der Realität schlechthin führen, das sich diese Ausbildung in einem Bewußtsein überhaupt vollziehen kann, in dem die unmittelbare Bewußtheit des Denkens zerstört ist eben durch die Mittelbarkeit des Wissens, und die Unmittelbarkeit des Daseins die Fähigkeit, sich über sich selbst hinaus zur Bewußtheit gegenwärtiger Inhalte zu steigern durch die Gebundenheit an die Maßstäbe des Wissens verloren hat und in eine in sich befangene Dumpfheit zurückgesunken ist. Es entsteht also die Forderung nach einer Vermittlung in dem Widerspruch zwischen Wissen und Bewußtheit, eine Aufgabe, von der ohne weiteres einzusehen ist, daß sie in der tieferen Frage nach dem Verhältnis des Unmittelbaren und Mittelbaren eigentlich begründet ist.

Bewußtheit hat sich bisher als eine besondere Form der Unmittelbarkeit des denkenden und des inhaltlich erfüllten Bewußtseins dargestellt. Wie das Bewußtsein selbst scheint sie sich in zwei Seiten zu spalten, die sich in ihrer Verwirklichung gegenseitig aufzuheben drohen; denn die als denkendes Bewußtsein sich unmittelbar in ihrer Vereinzelung behauptende Subjektivität setzt sich der im künstlerischen und religiösen Bewußtsein über sich hinausgesteigerten und erweiterten Unmittelbarkeit des Einzelbewußtseins in hartem Widerspruch entgegen. Ihr Sich-setzen ist ja dem Wesen nach ein sich diesem in sich verschlossenen Dasein Entgegen-setzen, während das Wesen der gesteigerten Unmittelbarkeit des künstlerischen und religiösen Bewußtseins gerade in der Überwindung dieser harten Vereinzelung, der Befangenheit in der zufälligen Beschränktheit des individuellen Daseins und der Gebundenheit durch die dem höheren Dasein feindliche Bedingtheit der Existenz begründet ist[1]). Nun scheint Bewußtheit überhaupt vorauszusetzen, daß in ihr nicht nur Inhalte gegenwärtig werden, sondern daß ein Verhalten des Bewußtseins zu diesen Inhalten stattfinde. Wenn es das Eigentümliche der im künstlerischen Bewußtsein hervortretenden Bewußtheit ist, daß in ihr der In-

[1]) Die letzte Versöhnung dieses Widerspruchs vollzieht sich in einer Tiefe, in der der gemeinsame Grund der beiden Seiten der Unmittelbarkeit überhaupt offenbar wird, in dem Bereich, in dem das Denken in seinen allgemeinen und letzten Bestimmungen sich selbst ergreift.

halt eines Einzelbewußtseins in solcher Kraft und lebendiger Bestimmtheit gegenwärtig wird, daß es, aus seiner in sich selbst webenden Dumpfheit emporgehoben, seine eigene, ihm fremde Tiefe selbst als manifester Zustand und als Inhalt wird, so vollzieht sich dies nicht in der Weise, daß dieser Inhalt nun seine Form in der Gestalt seines gewöhnlichen Daseins schlechthin wird[1]), vielmehr löst er sich von dem schaffenden Bewußtsein zu eigenem, selbstständigen Dasein los, das seine Verwirklichung allerdings nur finden kann, wenn es von einem Einzelbewußtsein in einem dem ursprünglichen Vorgang des Entstehens verwandten Geschehen immer wieder neu erzeugt wird. Das Maß der Verwirklichung in einem anderen Einzelbewußtsein wird nun bestimmt durch die Fähigkeit dieses Bewußtseins das ihm im Bereich der Existenz als Gegenstand gegenübertretende Werk zur Form für den in ihm und durch es sich entfaltenden und enthüllenden, in seinem eigenen Dasein ihm selbst verschlossenen eigenen Gehalt werden zu lassen. Wie in der Existenz des ursprünglich unmittelbaren Bewußtseins sich der Träger dieses Bewußtseins und eine Mannigfaltigkeit sich sondernder anderer Inhalte als geschiedene Existenzen gegenüberstehen, ohne daß sich auf dieser Stufe ein reines Gegenstandsverhältnis herausbildet, da dieses Bewußtsein auch das von der Existenz seines Trägers gesonderte noch unmittelbar inhaltlich erfüllt, da es nur an sich und für uns, nicht aber für sich diese Sonderung ist, so treten sich nun in einer Sphäre gesteigerten unmittelbaren Daseins zwei Seiten des künstlerischen Bewußtseins gegenüber, beide der Befangenheit in die Existenz enthoben. Denn nicht als Existenz im schlichten Sinn steht das Kunstwerk jener anderen Seite des Bewußtseins gegenüber, sondern als ein Unabhängiges, über den Bereich des Bewußtseins als dieses Einzelnen Hinausliegendes, als ein eigenes reineres Dasein und zugleich als Erfüllung des Daseins dieses Bewußtseins selbst mit tieferem, klarer und bestimmter entfaltetem Gehalt, indem es eine reichere und vollkommenere Gestalt gewinnt. Ebensowenig kann die andere Seite dieses künstlerischen Bewußtseins nur die schlechte Unmittelbarkeit des existierenden Einzelbewußtseins sein; denn ihm würde sich das Kunstwerk nur mit den gebundenen Inhalten seiner in sich verschlossenen Besonderheit erfüllen. Gerade aber in der Befreiung von der Besonderung, in der Erlösung aus der Enge der unmittelbaren, existierenden Ichheit wird das Wesen des künstlerischen Bewußtseins, auch des nachschaf-

[1]) Etwas Derartiges geschieht im Traum oder im Wahnsinn. Daher die Erscheinung, daß für das völlig in seiner Existenz befangene Bewußtsein Traum und Wachen als Inhalte nicht zu unterscheiden sind und jene andere, daß Inhalte eines kranken Bewußtseins eine künstlerische Gestalt gewinnen können. Ebenso werden für das mythische Bewußtsein, das eine Vorstufe des künstlerischen ist, die vergegenständlichten Inhalte des Bewußtseins in das Bewußtsein als Existenz, das heißt als unabhängig von seiner Existenz existierend, aufgenommen. Im Märchen dagegen wird ein dem Trauminhalt entsprechender Inhalt in die Form des künstlerischen Bewußtseins heraufgehoben.

fenden, wirklich. Zugleich wird sich in den höchsten Formen der Dichtung das Verhältnis der beiden Seiten darstellen als eine Spannung, deren Sinn die Selbstbehauptung und die Selbstsetzung einer Seite des Bewußtseins in und gegenüber seiner heftigsten Ergriffenheit und Bewegtheit, die Erhebung in die Freiheit seiner selbst ist, die erst möglich wird durch das Offenbarwerden einer Gebundenheit, die in ihrer Allgemeinheit die beschränkende Sonderbedingtheit seiner Vereinzelung aufhebt. Endlich ergibt sich, in dem schaffenden künstlerischen Bewußtsein am deutlichsten hervortretend, daß die Bewegung dieses Bewußtseins nicht nur die den Inhalt aus dem Dunkel herausarbeitende Zuständlichkeit ist, sondern daß der gesteigerten Dichtigkeit und der in die Tiefe dringenden Erregung der Unmittelbarkeit schlechthin eine den hervorbrechenden Inhalt umspannende und bewältigende, seiner Bindung entrückte Selbsttätigkeit des Bewußtseins entspricht, deren innere Anspannung und Kraft mit der Gewalt der zu bändigenden ursprünglichen Unmittelbarkeit wachsen muß. In dieser Selbsttätigkeit, dieser reinen, unmittelbaren Aktivität, die die eine Seite der Bewegung des künstlerischen Bewußtseins ausmacht, finden wir die unmittelbare Subjektivität in ihrem ersten freien, mit der ursprünglichen Unmittelbarkeit in einem durch ihre Selbstsetzung immer wieder gehaltenen Gleichgewicht schwebenden Hervortreten, sich unmittelbar als Dasein eines Allgemeinen verwirklichend. Es ist die unmittelbare Subjektivität, die wir in ihrer durch die Bindung an das sich in seiner unmittelbaren Selbstsetzung behauptende Einzelbewußtsein erstarrten Form als Sondergestalt unmittelbarer Bewußtheit erkannt hatten.

Es hat sich damals gezeigt, daß jene Bindung der denkenden Unmittelbarkeit an die in sich gebannte Beschränktheit des Einzelbewußtseins verknüpft ist mit bestimmten Formen einer die Existenz im mittelbaren Denken zum Wissen erhebenden Gegenständlichkeit, aus der das Einzelbewußtsein selbst abgeleitet wird, so daß für uns jene denkende, sich als solche nicht wissende Unmittelbarkeit und dieses Wissen sich aufheben. Nun kann es geschehen, daß die Subjektivität sich der Existenz und dem Wissen selbst in gleicher souveräner Willkür gegenüberstellt, indem sie sich der eigenen Unmittelbarkeit bewußt wird, ohne sich jedoch in dieser Bewußtheit über die Grenzen ihrer Vereinzelung zu erheben. Indem das Bewußtsein sich aber in seiner Unmittelbarkeit als frei schaltende, verknüpfende und lösende, als überlegen sich behauptende und überwältigt sich hingebende Tätigkeit selbst ergreift, wird ihm das doppelte Wesen dieser Unmittelbarkeit offenbar. Die ursprüngliche, rein in sich befangene Unmittelbarkeit allerdings hat es verloren. Es kann nicht mehr unmittelbarer Inhalt, sondern nur noch ein Sich-Verhalten zu diesen Inhalten sein. Auch wenn es sich ihnen ergriffen und hingenommen überläßt, ist es sich zugleich in seiner denkenden Überlegenheit, in seinem Vermögen, sich ihnen aus eigener Willkür zu entziehen, selbst gegenwärtig. Indem ihm also als Gegensatz zu seiner sich

selbst tragenden Überlegenheit die vollkommene Befangenheit in seine Zuständlichkeit als mögliche Form, als eine Seite seiner Unmittelbarkeit manifest wird, ist ihm zugleich der Weg zur Verwirklichung dieser Form abgeschnitten. Aus diesem Verhältnis wird aber erst recht klar, wie die zunächst zu der Unmittelbarkeit des künstlerischen Bewußtseins in Gegensatz tretende Form der unmittelbar sich setzenden denkenden Bewußtheit in ihrer weiteren, bewußten Entfaltung sich nur als Abwandlung der mit der sich immer schärfer von seiner in sich befangenen Zuständlichkeit sondernden spontanen Tätigkeit des Bewußtseins offenbar werdenden, auf der gegenseitigen Bedingtheit der beiden Seiten der Unmittelbarkeit beruhenden inneren Spannung des Bewußtseins darstellt.

Denn diese in ihrer Willkür sich wissende, mit der Unmittelbarkeit ihrer Inhalte frei spielende Subjektivität erscheint jetzt als eine fortgeschrittene Form des künstlerischen Bewußtseins selbst, die sich von der ursprünglichen, unmittelbar verwirklichten Gestalt dieses Bewußtseins eben dadurch unterscheidet, daß sie selbst das Bewußtsein des Verhältnisses zwischen jenen beiden Seiten der Unmittelbarkeit ist, deren unwillkürliches Ineinanderweben in der Einheit von Freiheit und Gebundenheit die künstlerische Realität bestimmt. Dadurch aber, daß dieses Verhältnis nunmehr als bewußter Inhalt heraustritt, indem die Subjektivität sich in sich festigt und aufhört, jenes aus der Enge der Vereinzelung Gelöste, zugleich ganz in seiner Freiheit sich Behauptende und ganz in der Erfülltheit durch seinen unmittelbaren Inhalt Gebundene zu sein, wandelt sich die aus der Unmittelbarkeit heraus verwirklichte, in einem Allgemeinen wohnende Freiheit, deren Wesen in der mit ihr in untrennbarer Einheit verwirklichten Gebundenheit besteht, in die Willkür des vereinzelten Bewußtseins, die, in der Einseitigkeit der eigenen lebhaften und ursprünglichen Bewegung befangen, ihre Inhalte nur mittelbar ergreifen kann und, wenn sie, sich in völliger Hingabe an einen Inhalt aufzuheben gewillt, versucht, in die ursprüngliche Unmittelbarkeit nicht zwiespältigen Daseins zurückzusinken, sich der eigenen harten Begrenztheit bewußt wird. Es folgt daraus, daß dieser Gestalt des Bewußtseins die Sphäre der Unmittelbarkeit des künstlerischen Bewußtseins und damit die Möglichkeit, selbst eine dieser Sphäre angehörige Realität unmittelbar herauszustellen, verschlossen ist. Diesen Verlust tauscht sie ein gegen das bewußte Ergreifen dieser Realität selbst, wo sie ihr vergegenständlicht als Aufgabe entgegentritt, und gegen die Fähigkeit, sich innerhalb des Bereiches einer solchen Realität bewußt nachschaffend und sie mit der eigenen, spontanen Tätigkeit durchdringend, zu bewegen. Indem aber seiner Willkür zugleich die durch das Wissen begründete Gebundenheit der Existenz als ein fremdes Bedingendes und das in der Befangenheit in die Zuständlichkeit unmittelbar gegenwärtige, mit der Steigerung der Erfülltheit mehr und mehr manifest werdende Überwältigtsein durch die in

ihrer Undurchdringlichkeit dem Bewußtsein sich entfremdende Bewegung der eigenen Inhalte verloren sind, wird diesem Bewußtsein die innere, in der Ursprünglichkeit des schlichten Daseins selbst hervortretende Spannung und die nur in ihrer eigenen höchsten Steigerung sich erhellende und lösende Dichtigkeit dieses Daseins zur leeren Form der Widersprüche, in die sich seine Bewegung immer wieder verstrickt, um sich zugleich über sie zu erheben und, mit ihnen spielend, seine Überlegenheit zu genießen. Indem es für sich in stets erneuter Setzung sich über alle fremde Bedingtheit hinauszuschwingen scheint, gleitet es für uns, indem seiner Gebanntheit in die bestimmte Vereinzelung seines individuellen denkenden Daseins die Grenzen der Sphäre künstlerischer Realität und des Bereichs der unmittelbar gegebenen Existenz ineinander überfließen, in die Gestalt einer Existenz zurück, die als Bewußtsein einer ihr selbst fremden Bestimmtheit unterliegt.

Das Verhältnis von Freiheit und Gebundenheit, in dem die beiden Seiten der Unmittelbarkeit sich zugleich scheiden und einen, stellt sich nunmehr auch als der wahre Inhalt der Bewegung des religiösen Bewußtseins dar. Der ihm innewohnende Gegensatz tritt hier, gelöst aus der Starrheit des in sich gefestigten Einzelbewußtseins, aber auch in scharfer Abgrenzung der beiden Seiten, das ruhige Ineinanderschweben, wie es dem künstlerischen Bewußtsein eigen ist, zerreißend, in seiner ganzen Härte hervor, um in der religiösen Bewußtheit in seiner Tiefe verwirklicht und so überwunden zu werden. Damit dieser Prozeß sich vollenden kann, muß das religiöse Bewußtsein fortgeschritten sein zu jener reinen und äußersten Form, in der es sich ganz und gar zu der über alle fremde Vermittlung hinaus liegenden Beziehung zwischen der Unseligkeit der in der endlichen Existenz und ihrer fremden Bedingtheit befangenen Vereinzelung und der Vollkommenheit einer als unbedingt gesetzten, in ihrer Unendlichkeit Anfang und Ende alles Bedingten in sich schließenden Existenz geläutert hat. In letzter Verdichtung den vernichtenden Gegensatz zwischen der Ohnmacht seiner zuständlichen Gebundenheit und der ihm als unendliche Aufgabe gegenwärtigen Freiheit zu seinem Inhalt erhebend, den Gegensatz, den es noch nicht als den Widerspruch der beiden Grundmomente seiner eigenen Bewegung weiß, in dem für uns nur eine Abwandlung des sich herausarbeitenden Verhältnisses zwischen der unmittelbaren Tätigkeit und der ursprünglichen Befangenheit hervortritt, erfährt es, indem es bis zur völligen Aufhebung seiner unmittelbaren Selbstheit in dem Abgrund seiner Abhängigkeit versinkt, eine ihm selbst undurchdringlich bleibende Verwandlung seines inhalterfüllten Daseins. Die ursprüngliche Gebundenheit durch eine fremde Gewalt löst sich und wird zu einem frei schwebenden Getragenwerden durch eine innig vertraute, liebende Kraft. In diesem versöhnten Verhältnis wird dem unmittelbaren Bewußtsein als erfüllter Inhalt die Gewißheit eines von dem unbedingten Wesen verbürgten und gehaltenen,

der Zufälligkeit und Bedingtheit der schlechten Existenz entrückten Daseins. Indem es jenes Unbedingte als vollkommene Subjektivität in selbständigem Dasein sich in seiner Abhängigkeit und Beschränktheit gegenüberstellt, um aus ihrer in seine Vereinzelung überfließenden Fülle die Gewähr und Bekräftigung des eigenen, im Unbedingten gerechtfertigten Daseins zu schöpfen, läßt es sich — in der Sphäre der Existenz verharrend — die ihm noch in der Tiefe seines Wesens verschlossene Unendlichkeit seiner selbsttätigen Unmittelbarkeit als Inhalt und Gegenstand gegenwärtig werden. Es setzt sich selbst — noch in seiner Vereinzelung — als unzerstörbares Dasein, indem es jenes vollkommene Dasein setzt und sich zugleich in seiner Bedingtheit und seiner Freiheit nur auf dessen Unbedingtheit bezieht. Denn dies ist der Sinn der Verwandlung, die ihm widerfährt, daß es in einer letzten Aufhebung seiner selbst, während es sich ganz und gar in dem Bewußtsein seiner Bedingtheit und Abhängigkeit verliert, eben nur die harte Beschränktheit seiner Vereinzelung, das was ihm als das fremde Gesetz seines begrenzten Wollens und Müssens Inhalt wird, aufhebt und, die Not seiner Abhängigkeit in die Seligkeit freinotwendiger Hingebung umkehrend, seine wahre Grenzenlosigkeit und seine sichere Bestimmtheit in der bejahenden Erfüllung jenes unbedingten Willens findet, der ihm nicht mehr fremdes Gesetz, sondern die echte Verwirklichung seines in reiner Ursprünglichkeit wiederhergestellten Daseins ist. Dadurch aber setzt das Bewußtsein, während es für sich in den Schranken einer unmittelbar mit dem Unbedingten verknüpften Existenz befangen bleibt, in noch verhüllter Gestalt ein seine Vereinzelung in sich aufhebendes Allgemeines; und für uns wird in einer Form, die noch an die Gegenständlichkeit der Existenz geheftet bleibt, durch das dichte Gewebe dieser Befangenheit hindurch die unmittelbare Selbsttätigkeit des Bewußtseins offenbar.

Daß diese Aktivität des Bewußtseins innerhalb dieser seiner rein religiösen Gestalt nicht zur denkenden Selbstbehauptung der unmittelbar heraustretenden Subjektivität fortschreitet, ja dieser denkenden Selbstbehauptung sich als ihrem äußersten Gegensatz gegenüberstellt, ergibt sich als notwendige Folge aus der Form der Existenz, in der die Grundbestimmungen des Bewußtseins hier allein auftreten. Das Unbedingte wird als ein Existierendes und als Subjektivität mit vollkommenen Inhalten und unendlichem Vermögen außerhalb des sich nur als Einzelbewußtsein gegenwärtigen Bewußtseins gesetzt, an sich ihm fremd und undurchdringlich, nur durch den Akt einer Offenbarung sich ihm erschließend, durch eine von einem zum anderen gehende Wirkung es verwandelnd. Durch die Verschiedenheit der Existenz muß aber, auch wenn von dem Abgrund, der das endliche von dem unendlichen Bewußtsein trennt, abgesehen wird, das ursprüngliche, unbedingte Dasein dem Abgeleiteten in seinem Innersten undurchdringlich bleiben. Die Notwendigkeit also, in deren freier Erfüllung sich das religiöse Bewußtsein als ver-

dichtete und gesteigerte Existenz verwirklicht, ist im letzten Grunde eine diesem Bewußtsein selbst ihrer Innerlichkeit nach fremd bleibende Willkür. Dieser Willkür aber könnte es, wenn es sich ihr in seiner Vereinzelung als sich selbst behauptende denkende Unmittelbarkeit gegenüberstellen wollte, nur als eine andere, in ihrer Endlichkeit sich empörende Willkür begegnen. Damit aber sänke es als religiöses Bewußtsein eben in jene Unseligkeit zurück und würde zur Verwirklichung des vollkommenen Bösen[1]). Es ist derselbe in der Tiefe sich bewegende Widerspruch, der den immer wieder scharf hervortretenden Gegensatz zwischen dem rein in sich selbst weilenden religiösen und dem vollendet verwirklichten künstlerischen Bewußtsein bestimmt.

Bei der Abgrenzung der beiden Formen unmittelbar inhalterfüllter Bewußtheit hat sich als Unterschied eben ihr Verhältnis zur Existenz ergeben. Das künstlerische Bewußtsein stellt, aus der gesteigerten Existenz sich erhebend, dem Dasein schlechthin ein höheres und seinem Wesen nach von ihm unabhängiges Dasein gegenüber, für das ein Verhältnis von Freiheit und Gebundenheit bestimmend ist, dessen eine Seite dargestellt wird durch eine der bedingten Vereinzelung enthobene, rein in sich selbst ruhende Subjektivität, während die andere Seite ein zugleich unabhängiges und von jener Subjektivität erfülltes und gehaltenes Dasein hervortreten läßt, das gegenüber der Zerstreuung der Existenz in die zufällige Willkür ihrer Vereinzelung eine zu Gebilden von wesentlicher und allgemeiner Notwendigkeit verdichtete Gestalt ihres Inhalts, gegenüber ihrer dunklen Undurchdringlichkeit und in sich zerfallenden Sinnlosigkeit ein von innerem Licht durchflutetes, in der Durchsichtigkeit seiner Bewegung durch das klare Walten der sich in ihm entfaltenden Gesetzmäßigkeit gerechtfertigtes Ganzes leibhaftig werden läßt. Der Existenz schlechthin tritt diese Welt des künstlerischen Bewußtseins also als selbständige Realität gegenüber, der inneren Form der unmittelbar existierenden Vereinzelung gegenüber bleibt sie ohnmächtig. Sie vermag nur, in ihrer höchsten Durchbildung, den Widerspruch zwischen der Existenz und dem, was im Sinne der Existenz gemeine Wirklichkeit ist, und der eigenen Realität in ihrer Sphäre herauszustellen. Damit schreitet sie zu einer der vollendetsten Formen der ihr erreichbaren Bewußtheit fort. Dieser Ohnmacht gegenüber der Existenz als unmittelbarer „Wirklichkeit“ aneinandergereihter Zuständlichkeiten des Bewußtseins entspricht

[1]) In der Freiheit des dichterischen Bewußtseins, dem die Gegenständlichkeit der religiösen Welt zum Inhalt wird, ist diese Form in verschiedenen Gestalten in völliger Reinheit verkörpert: Von der erhabenen Empörung des Miltonischen Satans, in deren Verhältnis zum Göttlichen der Widerspruch zwischen der Willkür des göttlichen und der Willkür des individuellen Bewußtseins überhaupt rein gesetzt ist, über die ohnmächtige Verneinung des Goethischen Mephistopheles und die Unseligkeit des Byronischen Satans bis zu dem Lucifer bei Anatole France, in dessen freiwilligem Verzicht auf den Besitz der göttlichen Willkür das Verhältnis sich in höchst instruktiver Weise umkehrt.

aber als wesentliche Grundbestimmung des künstlerischen Bewußtseins die aus der ihm innewohnenden Selbstbehauptung der denkenden Unmittelbarkeit fließende Freiheit gegenüber ihrer in sich befangenen, an fremde Willkür geknüpften Gebundenheit. Gerade in dem Gegenwärtigwerden dieser Gebundenheit in ihrer letzten Unerbittlichkeit, in dem Verzicht auf jede Selbstbehauptung der Subjektivität und in einer Bewegung, deren Sinn die Verwandlung der vereinzelten Existenz selbst ist, haben wir die scharf abgegrenzte Besonderheit des religiösen Bewußtseins erkannt. Im letzten Grunde entwickelt sich also der wesentliche Widerspruch zwischen dem religiösen und dem künstlerischen Bewußtsein aus dem Gegensatz ihres notwendigen Verhaltens zu den beiden Seiten der Unmittelbarkeit. Im künstlerischen Bewußtsein wird die Sphäre der Existenz durchbrochen und an der Stelle der unmittelbar inhaltlichen und gegenständlichen Beziehungen dieser Sphäre eine neue Beziehung zwischen der unmittelbaren Tätigkeit des Bewußtseins und einer der Existenz enthobenen, aus der ursprünglichen Aktivität des Bewußtseins selbst entspringenden Inhaltlichkeit und Gegenständlichkeit unmittelbar gegenwärtig. Es ist ein zweifacher Schritt zur Freiheit, der sich in dieser Bewegung vollzieht. Der erste ist in der Form des als inhalterfüllte Gegenständlichkeit verwirklichten Daseins selbst beschlossen. Der zweite erscheint in dem Verhältnis der Subjektivität zu dieser Gegenständlichkeit. Im religiösen Bewußtsein werden die Bestimmungen der Existenz als solche mit besonderer Schärfe und Eindringlichkeit ins Bewußtsein erhoben und in ihrer letzten Härte durchgeführt. Und in dieser Form der Existenz wird nun die Gebundenheit in ihrer äußersten Gestalt verwirklicht, bis sich durch ein Geschehen, das dem Bewußtsein selbst undurchdringlich bleibt, das für uns die durch die festgehaltenen Bestimmungen der Existenz vermittelte Selbstsetzung der Subjektivität ist, die Geburt der Freiheit vollzieht, einer Freiheit, die in diesem Bereich dem Widerspruch einer Gebundenheit an fremde Willkür verhaftet bleibt.

Es ist jenes eigene Beschränktsein auf die Formen der Existenz, was dem religiösen Bewußtsein die Freiheit des künstlerischen Bewußtseins als willkürliche Aufhebung oder ohnmächtige Nichtachtung der ewigen Schranken des Daseins erscheinen läßt. In Wahrheit ergibt sich Freiheit im Sinne der beiden Formen der Bewußtheit als ein Zustand der Spannung zwischen den beiden Seiten des sich überlegen behauptenden und des von seinen Inhalten überwältigten Bewußtseins. Die Reinheit und die Kraft der Verwirklichung des künstlerischen Bewußtseins hängt von dem Hervortreten der beiden Seiten in gleichem Maße ab. Je gewaltiger die in der eigenen Tiefe des Bewußtseins verschlossene, in ihrem Wesen undurchdringliche, seine Zuständlichkeit erzeugende Macht in der Eindringlichkeit und Dichtigkeit der hervorbrechenden Inhalte und in dem Sturm ihrer unwillkürlichen Bewegung unmittelbar als Gebundenheit gegen-

wärtig wird, um so lebhafter und um so klarer sich abhebend, wird die über die Heftigkeit des dahinstürzenden Geschehens hinausgerückte, den Taumel zum Rhythmus bändigende spontane Aktivität des Bewußtseins hervortreten, in eigener ursprünglicher Bewegung in stets erneuter Setzung und Gegensetzung sich ergreifend und behauptend. Denn darin scheiden sich Willkür und Freiheit, daß die Willkür sich die Herrschaft über das Gesetz selbst anmaßt, daß sie, jeder Gebundenheit ledig, außerhalb ihrer Gegenstände verharrend, wähnt, in uneingeschränkter Selbstbestimmung über sie schalten zu können, während die Freiheit nur als eine Bewegung möglich ist, in der der gebundene Inhalt sich mehr und mehr selbst durchdringt und das Bewußtsein, in dem Wechsel des immer tiefer Ergriffenwerdens und immer klareren Ergreifens zugleich die Kraft seiner Selbstbehauptung und die gedrängte und sich weitende Fülle seiner Inhalte fortschreitend steigert, so daß der Bereich dessen, was ihm als fremde Willkür widerfährt, sich immer mehr einengt und seine ursprünglich tätige Unmittelbarkeit sich immer reiner und tiefer entfaltet als seine echte Realität, in der die Freiheit sich als Notwendigkeit, die sich selbst durchsichtiger Inhalt geworden ist, wiederfindet. Für uns wird also offenbar, daß die Freiheit des künstlerischen und des religiösen Bewußtseins nur Formen des gleichen Grundverhältnisses sind, die auf verschiedenen Ebenen hervortreten.

Denn es gilt auch von der Freiheit des religiösen Bewußtseins, daß sie sich um so reiner verwirklicht, je tiefer und inniger dieses Bewußtsein erfüllt ist von der tragenden Gegenwart jenes Unbedingten, von dem und in dem es die Willkür seiner Vereinzelung vernichtet hat, je reiner dieses Bewußtsein die Gewißheit ist, in der Entfaltung seiner Freiheit nur das Vermögen zu werden, keiner anderen Bestimmung als der durch den Willen des unbedingten Wesens zu unterliegen. Für uns setzt dieses Bewußtsein diesen unbedingten Willen selbst, setzt sich ihm in vernichtendem Widerspruch als fremdes entgegen und versöhnt sich ihm, indem es die es seinem wahren Wesen entfremdende Sonderbestimmtheit seiner Vereinzelung überwindet. Das religiöse Bewußtsein selbst ist also die Bewegung und seine Realität das Umspannen dieses Verhältnisses, in dem es sich über dem geöffneten Abgrund seiner Bedingtheit getragen von der ihm noch verschlossenen Unendlichkeit seiner Selbstbestimmung schwebend hält, in stets erneuter Setzung seine Freiheit behauptend.

Wenn, in die Sphäre philosophischer Bewußtheit emporsteigend, das religiöse Bewußtsein sich aus den starren, gegenständlichen Bestimmungen der Existenz löst, tritt eine Abwandlung hervor, die jenes Grundverhältnis völlig klar werden läßt. Das Unbedingte wird über die durch die Bestimmungen der Existenz und der Subjektivität gesetzten Einschränkungen hinausgehoben und, jeglicher begrenzenden Bestimmung entkleidet, zur reinen, in sich ungeschiedenen Fülle des Seins. Das Einzelbewußtsein, dessen Beziehung zu diesem in seiner schrankenlosen Un-

endlichkeit gesetzten Unbedingten, nunmehr den Inhalt dieses mystischen Bewußtseins ausmacht, vermag sich nun seiner engen Besonderheit zu entäußern, indem es völlig in der Unendlichkeit dieses Unbedingten versinkt; dies kann nur geschehen, indem es ganz und gar reiner und unmittelbarer Inhalt wird, nur diese Dichte und Fülle, diese ob der Auflösung aller Bestimmtheit sich gegenwärtige Unendlichkeit, diese im Innersten bewegte Unruhe der Beziehung des nach der Aufhebung der letzten Zweiheit strebenden Einzelbewußtseins zu dem unbedingten Seinsgrunde, diese selige Ruhe des völligen Verlustes seiner selbst in der verschwebenden Vereinigung mit der ungeschiedenen Fülle des Einen. Daß es jedoch so als die von jeder unterscheidenden Bestimmung geläuterte, nur als Spannung und Lösung Inhalt werdende Unmittelbarkeit sich zu verwirklichen vermag, wird dem Bewußtsein nur möglich, weil es zugleich die andere Seite seiner Unmittelbarkeit, die setzende und aufhebende Tätigkeit in reiner Bewegung fortschreitend hat hervortreten lassen. An dem vollendeten mystischen Bewußtsein legen sich die beiden Seiten in vollgestalteter Gegensätzlichkeit auseinander. Diese Gestalt der Bewußtheit bedeutet, daß das Verhältnis zwischen der Spontaneität des denkenden und der unendlichen Erfülltheit des an den unbedingten Inhalt verlorenen Bewußtseins nunmehr selbst bestimmt ergriffener Gegenstand und deutlich gegenwärtiger Inhalt wird. In der Steigerung seiner denkenden Unmittelbarkeit weiß sich das Bewußtsein als diese den unendlichen und unbedingten Inhalt setzende, ursprüngliche und allgemeine Tätigkeit, es ergreift in seiner über jede vereinzelnde Besonderung hinausgehobenen Subjektivität die Form, in der Unendlichkeit des Gehalts und Begrenztheit bestimmten Inhalts sich versöhnen. Auf der anderen Seite aber wird das Bewußtsein so sehr von der gespannten Daseinsfülle, die es als unmittelbarer Inhalt ist, überwältigt, daß ihm die Selbstbehauptung dieser Subjektivität zu einer einschränkenden Begrenzung, zu einer Vermittlung wird, deren Wesen der Zerfall der vollkommenen unmittelbaren Einheit in den Gegensatz ist, die also überwunden werden muß, wenn diese Einheit selbst gegenwärtig werden soll.

In dieser mystischen Bewußtheit hat das Bewußtsein in seiner Entfaltung eine Stufe erreicht, über die hinausschreitend es sich in die volle Realität philosophischer Bewußtheit erheben oder in eine jener Formen vermittelter Existenz zurücksinken muß, in die es verfällt, wenn die Gestalten der Bewußtheit, deren Bildung aus der in sich gespannten Bewegung der beiden Seiten seiner Unmittelbarkeit heraus sich vollzieht, ihm fremd und undurchdringlich werden in der Erstarrung einer Einseitigkeit, deren Bestimmungen durch ihre Mittelbarkeit nur die dumpfe und befangene Unmittelbarkeit der Existenz möglich werden lassen.

Bei diesem Versuch, die wesentlichen Formen der Bewußtheit in ihrer Einheit zu verstehen und auseinander abzuleiten, sind wir nicht immer

dem Verlauf des geschichtlichen Prozesses gefolgt. In ihm gehen die einzelnen Gestalten nicht in der einfachen Wandlung des erkannten Grundverhältnisses auseinander hervor, vielmehr werden sie ausgebildet, eingebettet in die vielfältige Verwobenheit der sich verschlingenden allgemeinen und besonderen Bestimmungen des Bewußtseins, in einer Bewegung, die in das Herausstellen und Auflösen der als schlichtes Dasein und als Ordnung und Form dieses Daseins unmittelbar hervortretenden Inhalte verstrickt ist. Erst diese Mannigfaltigkeit der in sich verschränkten, in der fortschreitenden, schärfer bestimmenden Herausarbeitung immer deutlicher sich sondernden und voneinander abhebenden möglichen Einstellungen des Bewußtseins, erzeugt die Reihe der aus der ursprünglichen Unmittelbarkeit sich erhebenden, bis zu verschiedenen Stufen der Bewußtheit aufsteigenden und in anscheinender Umkehr in neuen Momenten sich dieser Bewußtheit in der Einseitigkeit einer Beschränkung wieder entäußernden Formen, aus deren für uns sich erschließender notwendiger innerer Verknüpfung jene aus der Setzung und Aufhebung der in der Gegensätzlichkeit aller Bestimmtheit gegenwärtig werdenden Widersprüche gesponnene Dichtigkeit des Geschehens hervorgeht, das in der zweifachen Tätigkeit des sich ergreifenden und sich durchdringenden Bewußtseins Realität als Freiheit begründet.

So ist in diesem Prozeß der Übergang von dem mystischen und religiösen Bewußtsein in das philosophische Bewußtsein, die Erhebung jener noch an die Bestimmungen der Existenz gebundenen oder im Widerspruch zwischen setzender Subjektivität und getragener Zuständlichkeit unentschieden schwebenden Formen der Bewußtheit in die Sphäre der die Besonderung der Existenz aufhebenden und den Widerspruch zugleich umspannenden und auflösenden, wahrhaft im Allgemeinen wohnende Bewußtheit, weit entfernt von jener unmittelbaren Einfachheit der Ableitung, die sich aus dem wesentlichen Zusammenhang der einzelnen Formen der Bewußtheit unter sich ergibt und die die Grundeinstellungen des Bewußtseins selbst, indem sie das Verhältnis der beiden ursprünglichen Momente seiner Bewegung abwandelt, ineinander überführt. Jede der einzelnen Formen der Bewußtheit für sich ist in ihrer reinen Verwirklichung das Ergebnis eines langen, unmittelbaren und mittelbaren Prozesses, der in seinem Fortgang Momente aus verschiedenen, sich allmählich selbständig ausbildenden Sphären umfaßt. Es setzt die mystische Bewußtheit, die als eine Erweiterung und Vertiefung des religiösen Bewußtseins erscheint, zu ihrer Entfaltung eine weit fortgeschrittene philosophische Bewußtheit voraus, die nicht nur als aufgehobenes Moment in jener beschlossen, sondern als bewußtes Verhalten in ihr gegenwärtig ist. Dennoch scheint sich der Fortschritt des philosophischen Bewußtseins fast in allen seinen Phasen in ausdrücklichem Gegensatz zu diesem mystischen Bewußtsein zu vollziehen. Wenn das philosophische Bewußtsein erst am Ende eines langen Weges in dem

mystischen Bewußtsein seine unmittelbare Vorstufe erkennt, so liegt das darin begründet, daß die dem letzteren innewohnende Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins erst völlig in der Mittelbarkeit des Denkens aufgehoben und die Welt der Gegenständlichkeit ganz und gar in Bestimmungen des Denkens aufgelöst sein muß, ehe die philosophische Bewußtheit sich selbst als letzte Erweiterung und Vertiefung der mystischen Bewußtheit ergreifen kann.

Indem wir uns dem Wesen der philosophischen Bewußtheit zuwenden, treten wir in die Sphäre ein, in der alle bisher betrachteten Formen zugleich in einer, sie alle umfassenden Gestalt der Realität ihre Aufhebung und ihre Rechtfertigung finden müssen. Wir meinen, wenn wir von philosophischer Bewußtheit reden, diejenige Gestalt des Bewußtseins, in der es sich als Wahrheit in möglichst weit geführter Bestimmtheit entfaltet und in dieser Wahrheit als Realität völlig ergriffen hat. Die Verwirklichung des philosophischen Bewußtseins bedeutet uns zugleich die Verwirklichung der Wissenschaft.

Nach diesen zwei Seiten ihres Sinnes, als Bewußtheit und Realität, in der Bedeutung, die wir für diese beiden Begriffe erschlossen haben, einerseits und als Wissenschaft und Wahrheit, indem wir erkennen, daß diese beiden Begriffe in ihrer letzten Begründung mit den beiden ersten identisch sind, anderseits haben wir die philosophische Bewußtheit aufzubauen und abzuleiten.

Als Wesen der Realität hat sich früher ergeben, daß in ihr notwendigerweise ein Moment der Unmittelbarkeit als Unmittelbarkeit gegenwärtig sein muß. Es ist dieses Moment der Unmittelbarkeit, das zuerst als die ungeschiedene Einheit des nur als die Fülle seiner Inhalte verwirklichten Bewußtseins hervortritt, das in den einzelnen Gestalten der Bewußtheit auf verschiedene Weise in seine beiden Seiten, eine unmittelbare Tätigkeit und eine unmittelbare Zuständlichkeit zerfällt, auf dem die Möglichkeit einer Entfaltung der Realität als eines einheitlichen, in der Mannigfaltigkeit seiner sich ablösenden Formen sich immer weiter und tiefer verwirklichenden Ganzen beruht. Nun scheint die wahre Aufgabe des philosophierenden Bewußtseins, wie es sich als besondere Gestalt der Realität in fortschreitender Bestimmtheit in seiner Eigengesetzlichkeit als eine Reihe sich einander ablösender und aufhebender Systeme ausbildet, eben die zu sein, nicht nur die Unmittelbarkeit des noch in sich befangenen Bewußtseins zu zerstören, sondern auch die übrigen Formen der unmittelbar herausgestellten Realität in die Mittelbarkeit eines von dem Bewußtsein losgelösten, in sich selbst in unabhängiger Begründung bestehenden und in eine Mannigfaltigkeit von Beziehungen gegliederten Zusammenhanges überzuführen. Schreitet das Denken auf diesem Wege der Mittelbarkeit bis zu den äußersten Folgerungen fort, so wird es, indem es sich die Gesamtheit aller Inhalte und sich selbst sich fremden Gegenstand werden läßt, der der rechtfertigenden Ableitung

bedarf, wie wir gesehen haben, darin enden, nur mehr ein Wissen von Beziehungen und Verknüpfungen zu sein, die es in immer schärferer und genauerer Bestimmtheit vollzieht. In den so entstehenden, die Gegebenheit ordnenden Zusammenhang wird es versuchen, sich selbst einzugliedern, sich in seiner Abhängigkeit von anderen Beziehungsgruppen abzuleiten. Es wird, indem es sich schließlich einer Anzahl in sich gleichberechtigter Systeme einer allgemeinen Bedingtheit gegenübersieht, die Idee der Realität in jedem Sinne zerstören, sich als philosophische Bewußtheit selbst vernichten. Denn es bleibt ihm als konstantes und notwendiges Moment nur die Form der Bezogenheit und Verknüpftheit selbst, in der es seine Inhalte darstellt. Die Inhalte selbst aber lösen sich ihm entweder völlig in jene beziehenden Bestimmungen auf oder bleiben als ein fremder, im letzten Sinne willkürlicher und zufälliger Rest undurchdringlich. Aber auch von der Seite seiner als beziehender und verknüpfender Form ihm gegenwärtigen Bestimmungen her, vermag es Realität nicht zu begründen und aufzubauen, da es diese Bestimmungen selbst wieder in eine allgemeinere Bedingtheit einzuordnen genötigt ist. Es ergibt sich als Folge einer solchen vollendeten Ohnmacht des philosophischen Bewußtseins, nachdem die Realität des religiösen Bewußtseins durch die vollendete Mittelbarkeit aufgehoben, die Realität des künstlerischen Bewußtseins zu einer Gestalt der Bedingtheit geworden ist, die sich dem Denken in ihre mittelbaren Bestimmungen zerlegt, daß das Bewußtsein überhaupt, nachdem ihm Realität, in der es eines Unbedingten gewiß wird, völlig zerstört ist, in eine Form schlechter Existenz zurücksinkt, deren Bedingtheit es bis zu einem gewissen Grade äußerlich beherrscht und in der es sich selbst bedingt weiß. Ein Maß der Realität, seinen zwischen verdämmernder Dumpfheit und frecher Willkür hin- und hergleitenden Zustand daran zu messen, ist ihm nicht geblieben. So wird ihm die Erbärmlichkeit einer Existenz, die in dem langen Prozeß sich verwirklichender Mittelbarkeit alle reine Ursprünglichkeit, alle aus ihrer Befangenheit geborene Bindung verloren und alle als Realität und Bewußtheit hervorgetretene Freiheit zerstört hat, zur Realität selbst. Damit schwindet aber auch die Möglichkeit jener unmittelbaren Selbstbehauptung der Subjektivität, die sich nur ausbilden kann aus dem Widerspruch der unmittelbaren Selbsttätigkeit des Denkens und der als Wissen geformten, unbedingten Gegenständlichkeit, die diese Subjektivität vernichtet. Der Zustand des Bewußtseins überhaupt, in dem die vollendete Ohnmacht des philosophischen Bewußtseins heraustritt, hat mit dem Verlust des unbedingten Inhalts auch das Vermögen eingebüßt, sich über die Vereinzelung des existierenden Bewußtseins in den Bereich einer unmittelbaren Subjektivität zu erheben; denn nur in und an der Setzung eines Unbedingten tritt die Subjektivität als unbedingte Form des Bewußtseins heraus, nur in der Durcharbeitung des Widerspruchs, der ihm an der Entgegensetzung jenes unbedingten

Inhalts und dieser unbedingten Form als Aufgabe gegenwärtig wird, schreitet es dazu fort, sich selbst als die unbedingte Realität zu ergreifen.

Die Form der vollendeten Ohnmacht des philosophischen Bewußtseins läßt sich noch von einer anderen Seite her betrachten. Sie erscheint dann als die gänzlich entleerte, der Bewegung ihres Inhalts vollkommen entfremdete Form der Bewußtheit; denn dadurch ist diese Form des Bewußtseins deutlich bestimmt, daß es nur Wissen seiner Existenz und nur diese sich wissende Existenz ist. Es hat sich als Bewußtsein seiner Innerlichkeit völlig entäußert; denn auch das, was ursprünglich die unmittelbare Bewegung seines Daseins war, ist ihm nur gegenwärtig als dies sein vereinzeltes Bewußtsein, das in seinen Inhalten als dieses Bewußtsein zugleich gegenwärtig ist, das seine Zustände als seine, als Zustände dieses Einzelbewußtseins weiß, das sich selbst als dieses Bewußtsein Gegenstand und in einem größeren oder geringerem Maße in der Bedingtheit seiner Struktur als Zusammenhang äußerer und innerer („körperlicher" und „seelischer") Vorgänge — soweit die gegenseitige Abhängigkeit dieser Vorgänge unter sich und der beiden Vorgangsreihen untereinander in Frage kommt — mittelbar „verständlich" ist. Dieses Sichselbstgegenwärtigsein des Bewußtseins ist nicht identisch mit der besonderen Form des Wissens, die eine Seite dieses Bewußtseins als seine Weise, Gegenstände zu ordnen und zu bestimmen, darstellt. Denn auch in diesem Wissen ist Bewußtsein in einer weiteren und allgemeineren Form gegenwärtig. Auch es ist nur ein Teil der sich wissenden Existenz. Das wird ohne weiteres daraus klar, daß das Bewußtsein sich selbst, aus dem Gewahrwerden seines Verlustes und seiner Armut heraus, der Mittelbarkeit seines Wissens als etwas Weiteres und Tieferes entgegenstellen, daß es sich in einer Reihe von Verhaltungsweisen von seinem mittelbaren Wissen abgrenzen kann. In diesen Verhaltungsweisen vermeint es seiner Mittelbarkeit eine neue Unmittelbarkeit gegenüberzustellen. Dabei ist ihm nicht bewußt, daß es sich in solcher „Unmittelbarkeit" wieder als dieses unmittelbare Bewußtsein gegenwärtig ist, daß es also dieses unmittelbare Dasein seiner selbst nicht ist, sondern es denkt. Die wahre Unmittelbarkeit hat sich für diese Gestalt des Bewußtseins vielmehr zurückgezogen in jene Form der der Existenz zugleich innewohnenden und sie tragenden Bewußtheit, die als unmittelbar gegenwärtiger Hintergrund das denkende Dasein und die unvermittelte, sich selbst nicht ergreifende Realität dieses Bewußtseins ist. Sie ist es, die dieser Form jene Grundeigentümlichkeit verleiht, alle möglichen Verhaltungsweisen anzunehmen, ohne sich je an eine wirklich zu verlieren, ohne je eine von ihnen als in ihr gebundenes und befangenes Dasein zu sein. Indem das Bewußtsein sich nur als Existenz weiß und doch zugleich diese Existenz als ein Vermitteltes trägt und nur als fremden Gegenstand hat, ist es der Zufälligkeit und Willkür der Existenz, soweit es sie nicht wissend bemeistert, völlig verfallen und

jeder Fähigkeit bar, sie über sich hinaus zu steigern, sie in freier Beherrschung zu gestalten oder in echter Hingebung zu verwandeln. Auf dem Grunde eines Bewußtseins, das sich in seiner systematisch geformten, wissenden Entfaltung in vollendeter Mittelbarkeit selbst aufzuheben scheint, tritt für uns also wieder die Unmittelbarkeit des Bewußtseins als reiner, sich selbst haltender und tragender Tätigkeit hervor, wie es denn auch diese ursprüngliche, sich rein in ihren Bestimmungen ausbreitende und verknüpfende Form des Denkens ist, die sich in dem zum Funktionszusammenhang geläuterten gegenständlichen Wissen gleichsam frei schwebend verwirklicht. Als Form der Bewußtheit aber finden wir auch diese aller Realität entfremdete Mittelbarkeit mit den früher betrachteten Formen verknüpft; auch sie stellt sich als eine Abwandlung jenes Grundverhältnisses dar, dessen Bewegung ihr Hervortreten bestimmt hatte. Die dem Bewußtsein gesetzte Unmöglichkeit, seiner eigenen Unmittelbarkeit zu entrinnen, wird auch hier, wo es sich ihr in äußerster Mittelbarkeit entfremdet wähnt, aufs neue bestätigt.

Jene Mittelbarkeit des Wissens aber, die in ihrer Entfaltung das philosophische Bewußtsein mit allen anderen Formen des Bewußtseins aufzulösen und aufzuheben droht, erscheint uns nunmehr gerade in dieser philosophischen Bewußtheit aufgehoben zu werden. In dem Prozeß seiner wahren Entfaltung liegt der Sinn der Tätigkeit dieses Bewußtseins in jeder seiner Phasen darin, daß es die verlorene Gewißheit einer unmittelbaren Realität in der vermittelnden und rechtfertigenden Form des Denkens aufs neue zu verwirklichen sucht. Indem es sich als reine, in sich verharrende Bewegung des Denkens, als die freie Unmittelbarkeit dieser Bewegung, aus der in sich gebundenen Zuständlichkeit mehr und mehr loslöst, setzt es sich der ihm fremden Bedingtheit der von dem Bewußtsein unmittelbar herausgestellten Gebilde, sie zerstörend, entgegen, um, sich zu ihnen zurückwendend, sie aufs neue aus der freien Notwendigkeit seiner eigenen Bestimmungen in ihrer reinen und wahren, von der ihm undurchdringlichen Zufälligkeit ihres ursprünglichen Hervortretens geläuterten Gestalt wieder aufzubauen. So ist seine Bewegung in ihrer wahren Verwirklichung nach zwei Seiten gerichtet: danach, sein eigenes Wesen, das Wesen des Denkens, des als reine setzende und verknüpfende Tätigkeit sich selbst ergreifenden Bewußtseins immer schärfer zu bestimmen, und danach, die ihm fremde Welt der Inhalte des Bewußtseins immer tiefer zu durchdringen und, sie auflösend und durchdringend, seine eigenen Bestimmungen in ihnen wiederzufinden. So wird die Realität, als die es sich gestaltet, sich wandeln mit dem Verhältnis, in dem die beiden Seiten der Unmittelbarkeit des Bewußtseins selbst sich aneinander und gegeneinander ausbilden. Die wahre Bewegung des philosophischen Bewußtseins wird sich nicht erschöpfen in der Setzung und Aufhebung immer neuer gegenständlicher,

durch ihrer Innerlichkeit entäußerte Denkbestimmungen gehaltener Realitäten, sie wird vielmehr den Grund ihrer wahren Unruhe in der gespannten, inhalterfüllten Dichtigkeit des Bewußtseins selbst finden, sie wird als Bewußtheit die Gestalt einer Realität sein, in der die Gebundenheit und der Ernst des religiösen Bewußtseins, die Freiheit und die Ergriffenheit des künstlerischen Bewußtseins wahrhaft enthalten, in ihrer Allgemeinheit über sich selbst hinausgehoben und in ihrer Realität gerechtfertigt sind. Wenn das denkende Bewußtsein sich als Form des Allgemeinen ergreift und sich über die Bedingtheit des vereinzelten Bewußtseins in die Freiheit seiner Selbstbestimmung erhebt, so liegt die echte Tiefe dieses Geschehens, die wahre Verwandlung des schlechten Daseins in die ihrer selbst gewisse Realität eben darin, daß dieser Schritt in der Geschichte des Bewußtseins überhaupt die äußerste unmittelbare Verwirklichung der Gebundenheit und Abhängigkeit des vereinzelten Bewußtseins in der religiösen Bewußtheit zur Voraussetzung hat, daß die in dieser Bewußtheit unmittelbar verwirklichte Freiheit nunmehr gewußt wird als die von jeder fremden Willkür unabhängige freie Setzung des Bewußtseins selbst. Von dem wahren Ernst und der wahren Seligkeit des religiösen Bewußtseins ist in der philosophischen Bewußtheit nicht nur nichts verloren, sie sind im Gegenteil von den letzten Resten trübender Unlauterkeit, wie sie aus der Gebundenheit an die Bestimmungen der Existenz hervorgeht, gereinigt, ebenso der engen Angst wie dem beschränkten Glücksbedürfnis der Kreatur völlig entrückt. Indem das Denken in seiner Selbstsetzung seine wahre Unmittelbarkeit ergriffen hat, hat es auch als reine unmittelbare Spannung, als unmittelbar erfüllenden Inhalt den unerbittlichen Ernst des Todes der Vereinzelung und die selige Gewißheit der Realität des Allgemeinen gewonnen. Ebenso wie die religiöse Bewußtheit findet auch die künstlerische in der philosophischen Bewußtheit ihre Rechtfertigung als Realität und ihre wesentliche Erfüllung. Der vollendete Widerspruch seiner höchsten Formen, der Gegensatz zwischen dem Tragischen und dem Komischen, löst sich nunmehr in der Einheit der reinen, unmittelbaren Bewußtheit selbst, die als über alle Bedingtheit der Existenz hinausgerücktes, sich unmittelbar gegenwärtiges Dasein das reine Verhältnis des sich in freier Selbstbehauptung setzenden Bewußtseins zu seinen erfüllten Inhalten darstellt. Denn nunmehr erkennt sich die freie, durch das Denken vermittelte Unmittelbarkeit des sich selbst setzenden und selbst tragenden Bewußtseins, die zugleich in freier Notwendigkeit ihre Inhalte setzt und in freier Gebundenheit das reine erfüllte Dasein dieser Inhalte ist, in jener zugleich unbedingt überlegenen und ganz und gar ergriffenen Subjektivität der künstlerischen Bewußtheit wieder. In dem Gegensatz des tragischen und des komischen Bewußtseins aber sieht es die beiden Seiten des Widerspruchs unmittelbar hervortreten, den es in den beiden Seiten seiner durch das Denken vermittelten Unmittelbarkeit überwindet: den

letzten Ernst gebundener Ergriffenheit und die unbedingte Freiheit einer ganz in sich zurückgenommenen, mit ihren Gegenständen spielenden Überlegenheit. Insofern das philosophische Bewußtsein aber durch die Vermittlung des Denkens das unmittelbare Dasein seiner Inhalte, in dem es sich nun als es setzend und tragend gegenwärtig ist, wieder hergestellt hat, ist sein Verhältnis zu diesem Dasein das der künstlerischen Bewußtheit, die sich als Bewußtheit selbst ergriffen hat. Dadurch aber, daß die Spannung des künstlerischen Bewußtseins zur Existenz durch die Aufhebung der Existenz überwunden und das religiöse Bewußtsein von der Bindung an die Bestimmungen der Existenz befreit ist, ist in der philosophischen Bewußtheit auch der Widerspruch zwischen den beiden Formen des unmittelbaren Bewußtseins versöhnt.

Die Verwirklichung der philosophischen Bewußtheit vollzieht sich nun einerseits dadurch, daß die auf die Setzung einer unbedingten Realität gerichtete Bewegung des Denkens von jedem Versuch, eine solche Realität in einer vom Bewußtsein unabhängigen Gegenständlichkeit zu setzen und das Bewußtsein und sich selbst aus dieser Gegenständlichkeit abzuleiten, in seine eigene Innerlichkeit zurückzukehren genötigt ist, bis es im Verlaufe dieses Prozesses sich selbst als den Ursprung aller Bestimmungen der Gegenständlichkeit erkennt. Diese Vernichtung einer unabhängigen, in sich bestehenden Gegenständlichkeit geschieht nach zwei Seiten hin: nach der Seite der Subjektivität des Einzelbewußtseins und nach der Seite der Objektivität der Außenwelt. Das denkende Bewußtsein ergreift sich selbst als allgemeine Form der Bestimmungen der Realität und löst in fortschreitender Analyse die innere und äußere Gegebenheit des Einzelbewußtseins in diese Bestimmungen auf. Dabei wird es sich seiner selbst als verknüpfender und setzender Tätigkeit, als reiner Subjektivität unmittelbar bewußt. Es vermag aber weder diese seine Tätigkeit aus seinem Inhalt, noch diesen Inhalt aus seiner Tätigkeit abzuleiten. Hier scheint es in unbedingtem Widerspruch zu zerfallen. Es überwindet ihn, indem es ihn als ein Moment seiner eigenen Bewegung ergreift und als sein wahres Wesen dies erkennt, eben das Sichzerlegen in diesen Widerspruch und das Sichzurücknehmen aus diesem Widerspruch in die ihn umspannende und aufhebende Einheit zu sein. Diese Bewegung aber hört dadurch auf, nur ein sich Beziehendes auf einen fremden, gegebenen Inhalt zu sein; sie wird zur Bewegung dieses Inhaltes selbst, der sich in dieser Bewegung fortschreitend als Inhalt bestimmt, in ihr über sich hinausgeht und sich als Inhalt selbst ergreift, bis endlich diese Bewegung selbst sich Gegenstand wird und, indem sie sich selbst erfaßt, sich als diese Bewegung und diesen Inhalt und als die Bewegung dieses Inhalts durchdringt. Damit aber ist jener ursprüngliche Gegensatz zwischen der Unmittelbarkeit des inhaltserfüllten Bewußtseins und der Unmittelbarkeit des als reine Tätigkeit denkend heraustretenden Bewußtseins überwunden; denn als die unmittelbar verschlossene Inner-

lichkeit des in seinem Dasein befangenen Bewußtseins ergibt sich jene, Bestimmung und Widerspruch als einen ihnen selbst fremden Prozeß verwirklichende, ursprüngliche Bewegung, die in dieser Innerlichkeit aus der Nacht ihrer völligen Entäußerung an die blinde Notwendigkeit eines in sich webenden Geschehens sich langsam heraufarbeitet in die Klarheit einer sich gegenständlich gliedernden, in unübersehbarer Gestaltenfülle entfalteten Welt. Jene unmittelbare Bewegung des Denkens aber, die die Unmittelbarkeit dieser inneren und äußeren Welt des Bewußtseins aufhebt, in dem sie ihre Gebilde in die Mittelbarkeit seiner Bestimmungen fortschreitend auflöst, stellt sich nun dar als der Prozeß, in dem jene ursprünglich sich fremde Bewegung sich selbst durchdringt, sich ihrer selbst als des wahren und realen Gehaltes alles Daseins und alles Geschehens bemächtigt und endlich sich selbst und in sich die Gesamtheit ihrer unmittelbar herausgestellten und mittelbar gerechtfertigten Gestalten in freier Notwendigkeit als verwirklichte Realität setzt.

Diese Setzung ist das Resultat eines bis zu Ende geführten vermittelnden Prozesses, in dem alle bis dahin vollzogenen Setzungen, seien sie unmittelbar herausgetreten oder durch das Denken hindurchgegangen, in ihrem in sich bestehenden Dasein aufgehoben und zu im Fluß dieses Prozesses sich wandelnden, abgeleiteten Bestimmungen geworden sind; das Denken erhebt sich durch sie über jede ihm selbst fremde Bedingtheit in das Reich seiner in der Notwendigkeit freien Selbstbestimmung und unternimmt es nun, sich den Verlauf seiner eigenen Bewegung in der Form seiner reinen Mittelbarkeit in den einfachen, sich als Inhalt vollständig erschöpfenden Bestimmungen des Gedankens als entfaltete und in sich verknüpfte Gegenständlichkeit gegenüberzustellen. In dieser Ausbreitung und Rechtfertigung seiner selbst als System ergreift es in jedem seiner vermittelnden Schritte unmittelbar sich selbst, verwirklicht sich als die reine subjektive Aktivität und objektiviert sich als von aller Subjektivität losgelöste, in sich gegründete und bestehende Realität, die zugleich die vollendete Wahrheit und die vollkommen verwirklichte Wissenschaft ist.

Allein in dieser Bedeutung, die dem Schritt, in dem das Denken sich selbst setzt und sich in seiner Unmittelbarkeit als die ihrer selbst gewisse Realität ergreift, als einer letzten Verwirklichung des philosophischen Bewußtseins zukommt, ist sein Sinn für uns nicht erschöpft. In der Gestalt, die das philosophische Bewußtsein sich in Hegel, der es zu dieser Vollendung geführt hat, schließlich gegeben hat, entspricht in der Entfaltung des Bewußtseins überhaupt in der Sphäre der sich als objektive Gestalt der Existenz frei verwirklichenden Vernunft das vollkommene Gegenständlichwerden der Idee des Staates der Selbstverwirklichung der Vernunft als vollkommenes System in der Sphäre des Gedankens. Darin war für ihn die Versöhnung der zur vernünftigen Wirklichkeit erhobenen Existenz mit der in sich vollendeten Welt des Denkens vollzogen. Wir

sehen die wahre Bedeutung unserer Besinnung auf Hegel nicht in einer Rückkehr zu der besonderen Form seines Systems, sondern in dem lebendigen Ergreifen der Idee der Realität, die in diesem System zum erstenmal sich gestaltet hat. In der Wiedergeburt dieser Idee sehen wir zugleich eine Besinnung der Philosophie auf ihre wahre Aufgabe und damit eine Erneuerung der Idee der Wissenschaft überhaupt und Rückkehr des Geistes aus seiner Entäußerung an die schlechte Existenz zu dem Bewußtsein seiner Freiheit und seines Berufes zur Herrschaft. Es gilt daher diesen Schritt, in dem das Denken sich selbst als unmittelbare Gewißheit, Realität zu sein, in dem der Geist sich selbst in reiner ursprünglicher Unmittelbarkeit als Anfang und Ende aller Realität setzt und in der Unendlichkeit seiner Freiheit begreift, von der Seite der Entfaltung des Bewußtseins überhaupt zu betrachten und auf diese Vollendung des philosophischen Bewußtseins den Ursprung der philosophischen Bewußtheit zu gründen. Wir haben früher festgestellt, daß die Realität der von dem künstlerischen Bewußtsein herausgestellten Gebilde immer wieder durch ein nachschaffendes Bewußtsein, das sie zur Gestalt seines eigenen künstlerischen Bewußtseins werden läßt, neu erzeugt werden muß. Das gleiche gilt von den systematisch ausgebreiteten Gestalten, in denen das philosophische Bewußtsein Gegenständlichkeit gewinnt. Ihre Realität erschöpft sich so wenig in dem bloßen Zusammenhang vermittelter Bestimmungen, wie sich die Realität einer Dichtung in dem durch verknüpfendes Denken hergestellten sinnvollen Zusammenhang der einzelnen Sätze erschöpft. Das Allgemeine, das in ihnen Gestalt gewinnt, ist nicht nur die Vergegenständlichung der unmittelbaren Tätigkeit des Bewußtseins, es ist zugleich die Form, in der die inhalterfüllte, unmittelbare Spannung des Einzelbewußtseins, in dem es sich verwirklicht, sich über die Dumpfheit der Existenz hinaus zu geistiger Realität erhebt. So kann die wahre Fülle ihres Gehaltes nur neu zur Realität werden in einem Bewußtsein, das sie nicht nur denkend durchdringt, sondern auch in unmittelbarer Bewußtheit auf einer neuen Stufe die ursprüngliche Dichtigkeit und Spannung ihres Inhalts sich gegenwärtig werden läßt. Auch hier gilt, daß Realität nie gewußt werden, daß sie nur als Bewußtheit, als Gestalt eines sich als inhalterfüllt gegenwärtigen Bewußtseins, zugleich ergriffen und verwirklicht werden kann.

In diesem Sinn philosophischer Bewußtheit gewinnt nun jene Setzung, in der das Denken sich als wahre Unmittelbarkeit über die vollendete Mittelbarkeit seiner Bewegung erhebt und seiner als Realität unmittelbar gewiß wird, erst ihre echte Bedeutung. Was in der Sphäre des Denkens als die Überwindung des Widerspruchs erscheint, der als Entgegensetzung der Subjektivität und ihres Gegenstandes in immer neuer Abwandlung in der Entfaltung des Denkens hervortritt, offenbart sich nun in der Geschichte des Bewußtseins überhaupt als der Schmerz dieses Bewußtseins über seine Gebundenheit durch eine Mittelbarkeit, die es der

schönen Ursprünglichkeit seiner unmittelbaren Erfülltheit, der reinen Befangenheit selbstgewissen Daseins, dem freinotwendigen Rhythmus seiner durch keine Willkür gebrochenen Bewegung entfremdet hat, und als die Empörung des nach echtem Ernst einer im Unbedingten gerechtfertigten Realität verlangenden Bewußtseins gegen die Willkür einer in souveräner Überlegenheit mit dem Widerspruch spielenden Subjektivität. Es offenbart sich als die heroische Anstrengung eines in stolzer Selbstbehauptung jedes Zurücksinken in die gelöste Scheinunmittelbarkeit überwundener Formen des Bewußtseins verschmähenden Denkens und als der unerbittlich über jede Schranke hinausschreitende Wille zur Bestimmtheit und zur Bewußtheit selbst. Und indem dieser Schritt geschieht — nicht in dem leichten Äther des in der Idee mit seinen Begriffen schaltenden Denkens — sondern in dem dichten Medium, in dem die Unmittelbarkeit der in ihrer Bedingtheit gefesselten Existenz sich vernichten muß, um sich in die Realität in der Freiheit des Allgemeinen zu verwandeln, bedeutet er die wahre Wiedergeburt des durch die Mittelbarkeit aufgehobenen religiösen Bewußtseins in der Freiheit des sich selbst bestimmenden Geistes. Hat das Bewußtsein aber diesen Schritt wirklich getan, so verklärt es sich zu der vollkommenen Gestalt des im Wesen des Geistes selbst in reiner Allgemeinheit verwirklichten künstlerischen Bewußtseins; denn nun ist der Geist, indem er seine Inhalte zugleich durchdringt und sich in freier Selbstbehauptung in sich zurücknimmt, indem er in sie versinkt und in sich gehalten über ihnen schwebt, indem er in seiner Freiheit seine Notwendigkeit und in seiner Notwendigkeit seine Freiheit erfüllt, jenes ernste Spiel, das die Gebundenheit sucht, um die Freiheit in ihr zu finden.

Wenn wir so die Sphäre zu umreißen suchen, in der sich die Auseinandersetzung mit der Idee des Geistes als der sich selbst setzenden Realität für das moderne Bewußtsein zu vollziehen hätte, so sind wir uns dessen bewußt, daß wir an die Stelle jener Wirklichkeit, die für Hegel die objektive Vernunft ist, eine Realität setzen, die auf die Subjektivität beschränkt bleibt. Die Begründung hierfür mag nur in der allgemeinen Form gegeben werden, daß es unsere Absicht ist, die Aufgabe Hegels neu zu stellen durch eine Rückkehr zu dem Ausgangspunkt, von dem aus allein eine Erhebung zur Realität auf der gegenwärtigen Stufe möglich, von dem aus allein sie zu fordern scheint. Wenn wir diese in der Bewußtheit des reinen Subjekts allein verwirklichte Realität der Wirklichkeit Hegels entgegensetzen, so geschieht es nicht, weil uns die geistige Welt wieder in jenen Widerspruch zwischen der „Wirklichkeit“ und der ohnmächtigen Idee zerfällt, sondern weil in dem Prozeß, der sich seit dem Hervortreten Hegels vollzogen hat, jenes für ihn noch bestehende „Objektive“ so von Grund aus zerstört worden ist, daß es, wenn überhaupt, nur aus der freien Unmittelbarkeit der Subjektivität heraus wieder aufgebaut werden kann.

In der Gewißheit, die dem System Hegels innewohnt, in der objektiven Gestalt der Vernunft, die Versöhntheit der Idee mit der Wirklichkeit zu besitzen, kommt vielleicht am reinsten die allgemeine Form des Bewußtseins, die in diesem System gegenständlich wird, zum Ausdruck. Es ist das Wesen dieses Bewußtseins, sich als vollkommen reif, ganz in sich zur Ruhe gekommen zu wissen. Gleichsam die vollendete Gestalt der Vornehmheit scheint sich in ihm als freie Beherrschtheit und sichere Gelöstheit gegenwärtig zu werden. Wie in dieser Vornehmheit alle Anstrengung innerer geistiger Selbstbehauptung sich in der leichten, äußeren Anmut eines völlig seiner gewissen unmittelbaren Daseins löst, so soll jene Unmittelbarkeit der vollendeten Bewußtheit nun auch wirklich werden in der bestimmten Besonderheit, in der in dem Reich der objektiven Vernunft das Verhältnis des Einzelbewußtseins zu der Unbedingtheit des Objektiven als inhaltlich fest umschriebene Pflicht unmittelbar gegenwärtig wird. In dieser wiederhergestellten Unmittelbarkeit, die, als vermittelte, das sich fremde Sosein des substantiellen Daseins in der Sphäre der Vernunft als ein freies Sichbeschränken enthält, ist die ruhelose Willkür der schrankenlosen Subjektivität überwunden. Die geistige Form der Vornehmheit ist aber die Selbstgewißheit und die Selbstbejahung des eigenen Daseins. Ihr wesentlicher Gegensatz ist, sich an der Idee zu messen und die Vollendung in einer Bewegung über sich hinaus oder gar den Sinn in der Bewegung nach der Idee hin, deren Verwirklichung in unendlicher Ferne liegt, zu suchen. Es ist die doppelte „Ohnmacht" der Idee, die in diesem stolzen Wirklichkeitsbewußtsein überwunden werden soll: jene der abstrakten politischen Idee, wie sie in der Französischen Revolution grimmig hervorgetreten war und jene der philosophischen Idee, die der Existenz und ihrer Wirklichkeit gegenüber als reine ideale Möglichkeit bestimmt bleibt und zu der Selbstbeschränkung, in der sie Herrschaft wird, nicht fortschreitet. Darin rühren wir vielleicht an die letzte Tiefe, die an dieser Form des Bewußtseins hervortritt, an die in der Existenz unmittelbar als Macht begründete und sich als Dasein unmittelbar behauptende Herrschaft des Geistes. Wie sich im Wesen der Souveränität eben die reinste und kühnste Selbstsetzung des Geistes enthüllt, wie die zur Wirklichkeit gestaltete Existenz und die sich selbst ergreifende Realität in der absoluten Unmittelbarkeit der Selbstbestimmung des souveränen Willens eins werden: darin offenbart sich erst die ganze Weite der geistigen Welt, die hier umspannt wird, und die majestätische Erhabenheit des Standpunktes, den die Bewußtheit, einen gewaltigen Prozeß ihrer Entfaltung abschließend zugleich und innerlich erschließend, erreicht hat[1]).

[1]) Es ist eine der großartigsten Erscheinungen und läßt das Heraustreten einer geheimnisvollen Gesetzlichkeit gleichsam ahnen, daß eine der letzten und bedeutsamsten Äußerungen Hegels seine Auseinandersetzung mit der englischen Reform ist und daß er in dieser Auseinandersetzung den Herzog von Wellington so sehr in den Vordergrund stellt.

An diesem Verhältnis und dieser Spannung zwischen der im philosophischen System entfalteten Realität des sich selbst denkend ergreifenden Geistes und der als Staat zu verwirklichter Vernunft gestalteten Existenz, die als solche in diesem System erscheint und zugleich als unmittelbares, wirkliches Dasein außerhalb dieses Systems gegenwärtig ist, müßte die Auseinandersetzung mit Hegel ihren Ausgang nehmen, eine Auseinandersetzung, die in dialektischer Durchführung den geistigen Prozeß zu durchdringen hätte, der nicht nur durch die Wandlungen des Denkens, sondern durch die Gesamtheit des Geschehens, in das dieses Denken eingebettet ist, durch die mittelbaren Versuche eine Realität aufzubauen und durch die mit ihnen mannigfach sich verschlingenden, in der Existenz unmittelbar hervortretenden Bildungen gegeben ist. Es ist diese Auseinandersetzung, aus der allein die wahre Bewußtheit sich erheben kann, in der die Unendlichkeit des erlittenen Verlustes und die Nichtswürdigkeit des gegenwärtigen Zustandes sich offenbar werden. An ihrem Anfang aber würde die Einsicht stehen, daß die Gestalt der Realität, die in dem System Hegels heraustritt, als Realität, d. h. als jene Fülle der Bewußtheit, die zugleich reine unmittelbare Bewegtheit des hier über alle bis dahin gesetzten Grenzen erweiterten Gehalts des Bewußtseins und denkendes Durchdringen und Ergreifen dieses Gehaltes ist, nur in der Subjektivität, in dem über die Enge der Existenz hinausgehobenen Bewußtsein Hegels selbst wirklich gewesen ist. Mit der Objektivität des Systems, mit seinem wahrhaft wissenschaftlichen Charakter, steht diese Einsicht nicht im Widerspruch; als von seinem Schöpfer losgelöstes Gebilde bleibt dieses System, wie jede vergegenständlichte Form der Realität, eine tote und leere Gegebenheit, so lange es nicht von einem Einzelbewußtsein wahrhaft ergriffen und in ihm als Gestalt der in ihm sich rein ausprägenden, allgemeinen Subjektivität wirklich wird. Als die reinste und vollkommenste Form unmittelbaren Daseins ist die philosophische Bewußtheit — wie jede Form der Bewußtheit und wie jede Gestalt des in der Existenz hervortretenden selbstbewußten Geistes — an die in ihr sich über sich selbst erhebende und in ihr sich vernichtende Existenz des Einzelbewußtseins gebunden. Von ihr sich als unabhängig existierendes Gebilde loslösend, wird der geformte Inhalt dieser Bewußtheit zu einem Moment in der Bewegung der Existenz, zu einem bewegenden und bewegten Teil des in ihr verschlossenen Gehalts, der, der tragenden Fülle und der umspannenden Weite der ursprünglichen Subjektivität entbehrend, von Fragmenten nur als Fragment in vielfältiger Einseitigkeit ergriffen und weitergebildet wird, bis sich dem in sich webenden, verschlingenden und lösenden, leichthin aufbauenden und arglos zerstörenden Treiben der Existenz eine neue Gestalt der Bewußtheit entgegensetzt, die als Realität sich in den früheren Gestalten wiederfindet

und den auf vergangenen Stufen herausgestellten Gehalt in neuer Weite umspannt und mit einem in neue Tiefen dringenden Lichte erhellt.

Mit dem Verhältnis des Hegelischen Systems zur Existenz steht nunmehr das Verhältnis von Realität und Existenz überhaupt in seiner letzten Tiefe in Frage. Scheint nicht das System Hegels doch an diesem Widerspruch zwischen Idee und Existenz, den aufzuheben sein wesentlicher Sinn und zugleich die den Ring schließende letzte Bestätigung war, endgültig zu zerbrechen? Nicht so ist dies gemeint, als ob etwa der Verlauf des Geschehens in der Existenz das System Hegels widerlegt hätte. Das wäre eine unsinnige Fragestellung; denn nur falsche Aussagen über dieses Geschehen können aus der Existenz widerlegt werden. Hier aber handelt es sich um die Frage der vernünftigen Gestalt der Existenz, die nur aus der Vernunft und nicht aus der Existenz heraus beantwortet werden kann. Realität kann nur an ihren eigenen Formen, nicht an der Existenz oder einer auf bloßer Mittelbarkeit, auf Reflexion, beruhenden Deutung der Existenz gemessen werden. Eine Gestalt der Realität aber, die die von Hegel geschaffene in sich überwunden und aufgehoben hätte, ist nach ihm nicht hervorgetreten. Um so härter scheint sich also die Wirklichkeit, in der das leibhaftige Dasein der vernünftigen Idee in der Form des Staates durch den fortschreitenden Prozeß zerstört wird, von der Realität, die die bewußte Rechtfertigung und das bewußte Dasein dieser Idee und dieser Wirklichkeit ist, zu scheiden, um so grausamer scheint die Ohnmacht dieser Realität und dieser Idee daraus hervorzugehen, daß die Bewegung der Existenz über die Vermittlung zwischen Idee und Wirklichkeit hinwegschreitet. Was in dem System sich als Vollendung des Prozesses und als Erfüllung der Realität darbietet, erscheint nun als Ausgangspunkt einer neuen Bewegung, die alle Objektivität der Wirklichkeit auflöst und die Realität selbst ihrem Wesen nach für das Bewußtsein zerstört, die das Dasein spaltet in eine neue, der Ursprünglichkeit beraubte Dumpfheit der Existenz und ein mehr und mehr sich verfeinerndes Wissen um die Bedingtheit dieser Existenz in sich selbst, die die Forderung nach einer Versöhnung der Idee mit der Existenz überwindet, indem sie sich der Idee völlig entäußert und an ihre Stelle die Armseligkeit und Sinnlosigkeit der Existenz selbst, ihrer Erhaltung und Förderung, setzt. Stellt sich als die eine Seite dieses Prozesses die gebundene Hilflosigkeit einer sich selbst mehr und mehr zerstörenden, zu keiner inneren Rechtfertigung fähigen Mittelbarkeit des Denkens dar, so tritt als die andere eine neue Form der Unmittelbarkeit heraus, die, nach der Vernichtung aller aus der ursprünglichen Unmittelbarkeit der als Inhalt und denkend sich gestaltenden Bewußtseins hervorgegangenen Bildungen, nunmehr in ohnmächtiger Empörung gegen die Herrschaft der zur äußerlichen Hemmung gewordenen Mittelbarkeit den formlosen Gehalt der Tiefe emporschleudert und die letzte, kranke und verirrte Befangenheit des Daseins gegenständlich werden

läßt. Es handelt sich für uns nur um das heute schon in seiner ganzen Grimmigkeit manifeste Ergebnis dieses Prozesses, nicht um die Ableitung dieses Ergebnisses in den einzelnen Schritten und vielfach verschlungenen Wendungen der etwa hundertjährigen Bewegung, die uns von dem Moment des Heraustretens des Hegelischen Systems trennt. Stellen wir aber dieses Ergebnis dem Punkte des Ausgangs gegenüber, so tritt mit überwältigender Eindringlichkeit die Wandlung heraus, die sich in der Gesamtwelt des Bewußtseins vollzogen hat. Als krönendes Ende einer jahrhundertelangen, in vielfachen Windungen aufsteigenden Bewegung erfüllt sich ein Zurruhekommen des Geistes in dem sicheren Ergreifen seiner selbst und in der klaren, alle seine Inhalte bestimmenden und durchdringenden Ausbreitung seiner, Freiheit und Notwendigkeit vereinenden, die Wirklichkeit in der Idee gründenden und rechtfertigenden Herrschaft; alle Qual der Mittelbarkeit löst sich in der Gewißheit höchsten und reinsten unmittelbaren Lebens, aller Schmerz verlorener Ursprünglichkeit wird versöhnt in dem nun erst wahrhaft errungenen Reichtum des zu bewußter Realität erhobenen Gehaltes; alle Schrankenlosigkeit und Willkür findet ihr inneres Maß, alle fremde und äußere Gebundenheit wird überwunden in der freiwilligen Unterwerfung der sich selbst besitzenden Vernunft unter die Notwendigkeit ihres eigenen Gesetzes, die der wahre und echte Rhythmus ihres reinen Lebens ist. Und dieses Ende wird in jähem Umschlag zum Beginn einer Bewegung, in der der Geist sich völlig selbst verliert, in der das Bewußtsein zurücksinkt in die Bestimmungen der Existenz und sich selbst nur mehr als ein Stück dieser allgemeinen Bedingtheit weiß, in der die Idee und die Herrschaft des Allgemeinen versinkt vor der rohen und ungeformten Anmaßung des auf seine Existenz pochenden Einzelnen, in der das Dasein zerfällt in eine krampfhafte, ihrer selbst nicht mächtige, nur zu äußerlicher Bestimmung der Existenz fähige Mittelbarkeit und eine Unmittelbarkeit, die in ihrer Steigerung nur die verzerrten Masken und bleichen Gespenster ihrer gefesselt im Dunkel sich windenden Hilflosigkeit in grelles Licht herauszustellen vermag, der Freiheit und Herrschaft gleichmäßig zur Willkür entarten, die zwischen dem Scheinernst des Fanatismus und der hohlen Überlegenheit des vor der Härte und Bestimmtheit der Gegensätze fliehenden Verzichts hin und her taumelt. Indem das Bewußtsein aber im Verlauf dieses Prozesses ganz und gar in die Existenz und ihre Bestimmungen zu versinken scheint, indem ihm mehr und mehr alle Formen der Realität, die über das unmittelbare Dasein und seine in sich befangene Not hinausführen, entgleiten, wird es in einem bis dahin kaum jemals erreichten Grade zum Bewußtsein der Existenz selbst. Wie es in seinem Wissen die Bedingtheit und innere Verknüpftheit dieser Existenz nach allen Seiten hin immer tiefer durchdringt, genauer bestimmt und auf Grund dieses Wissens sie immer wirksamer bewältigt, so wird es als seiner selbst bewußtes Dasein mehr und mehr nur das

Gegenwärtigsein seiner Gebundenheit, seiner ungeformten Gegebenheit schlechthin. Es bleibt im Kreise des Existierens und der immer schärfer und härter hervortretenden Bedingtheit dieses Existierens gefesselt und setzt seine Zwecke nur innerhalb dieses Kreises, indem es sich nur Rettung weiß durch eine äußere Veränderung der Bedingungen dieser Existenz. Da ihm aber alle höheren Gestalten zerstört sind, hat es auch alle Maßstäbe verloren außer den äußeren Maßstäben der Existenz und ihrer Bedingungen. Damit ist ihm der Sinn für die wahre Besonderheit der verschiedenen Formen der Existenz selbst — ebenso der Individuen wie der höheren geistigen Gebilde — untergegangen und nur die Vereinzelung in der Hartnäckigkeit ihres Begehrens und in dem Verschwinden in der Gleichheit des Ungesonderten geblieben. In seine ihm gemäße Form des Bewußtseins, des sich in dieser äußersten Verarmung Wissenmüssens, ist dieses Bewußtsein unwiderruflich gebannt und diese Bewußtheit ist seine Qual. Indem es ihr sich zu entwinden und die unwiederbringlich verlorene Unmittelbarkeit wieder zu erringen strebt, wird es zur Empörung gegen die Herrschaft des Geistes selbst, der ihm verschlossen ist als das Reich der wahren Unmittelbarkeit, der ihm nur gegenwärtig ist in der ohnmächtigen und entseelten Gestalt einer hemmenden, der Realität fremden Mittelbarkeit. In der echten, als Gestaltlosigkeit hervorbrechenden, und in der schlechten Unmittelbarkeit dieses Bewußtseins erscheint ein letztes Prinzip der Empörung, dessen wahres Ziel es ist, die Last des Bewußtseins überhaupt abzuwerfen und der erträumten Ursprünglichkeit einer tragenden und das Bewußtsein über sich hinaus fortreißenden inneren Bewegung, der Willkür eines lebendig dahinflutenden Stromes sich gelöst hinzugeben. Es liegt darin die Empörung der Subjektivität, die sich nicht in die Freiheit des Allgemeinen erheben kann, gegen sich selbst.

Das Ende der Bewegung scheint also eine Form des Bewußtseins zu sein, das den vollendeten Gegensatz zu der in Hegel hervortretenden Realität und zu aller Realität der Bewußtheit überhaupt darstellt. Ihr innerer Sinn aber liegt darin beschlossen, daß sie, über sich hinausschreitend und in einer neuen Bewußtheit sich zu geistiger Selbstbesinnung erhebend, jene ursprüngliche Realität des Hegelischen Systems ergreift und durchdringt und in der dort gestellten Aufgabe die eigene, durch den abgelaufenen Prozeß erweitert und vertieft, wiederfindet.

Nun erscheint die durch Hegel hervortretende Gestalt der Realität als eingebettet in eine Totalität der Existenz, der sie in stolzer Selbstbehauptung und erhabener Selbstgewißheit gegenübertritt, deren Gehalt, soweit er in den Formen bewußter Bildungen herausgestellt ist, sie tiefer durchdringt und weiter umspannt, als es je zuvor geschehen ist, sie erscheint als die höchste bis dahin erreichte Gestalt philosophischer Bewußtheit in dem vollendeten Sinn, in dem die sich selbst ergreifende Unmittelbarkeit des Denkens zugleich die ursprüngliche innere Bewegt-

heit des Bewußtseins in reiner und sich selbst durchsichtiger Gestalt zu neuem Leben befreit, in dem alle vorhergehenden Gestalten vollkommener Realität ihrem wahren Wesen nach gerechtfertigt und als geläuterte Inhalte bewahrt werden. Aber diese Bewußtheit findet ihre Grenze an dem noch verschlossenen Gehalt der Gesamtexistenz, über die sie sich erhebt, und an dem Maß der inneren Bestimmtheit ihrer Verknüpftheit in ihren Einzelerscheinungen, das in der denkenden und erkennenden Durcharbeitung dieser Existenz erreicht ist, sowie endlich an dem Grad der Ausbreitung und Selbstdurchdringung, zu dem das Denken in dem Erfassen und Aufbauen seiner eigenen Bestimmungen fortgeschritten ist. Es handelt sich hier um Momente, die auf verschiedenen Ebenen liegen; denn das Verhältnis zur Existenz überhaupt bestimmt den letzten Gehalt der verwirklichten Bewußtheit selbst, als einer über alle systematische Rechtfertigung hinausliegenden, unmittelbaren Realität des Bewußtseins, während die beiden anderen Fragen nur den Grad der Vollendung der Durchbildung des wissenschaftlichen Systems betreffen. Der unendlich reichen und vielgestaltigen Bewußtheit Hegels bleibt die Spannung, die zwischen der in sich versöhnten und im Allgemeinen ruhenden klaren Sicherheit und Selbstgewißheit des philosophischen Bewußtseins und der unerlösten Qual der in sich befangenen Existenz besteht, nicht verborgen[1]). Die Grenze dieser Bewußtheit aber scheint da zu liegen, wo dem Denken, das die Kraft gefunden hat, sich selbst als Realität zu setzen und zu genügen, und dem sich in bewußter Unmittelbarkeit frei entfaltenden Leben des Geistes die ganze, in ihrer eigenen Tiefe verschlossene Dichtigkeit und Undurchdringlichkeit der Existenz gegenübertritt, die, ihrer eigenen gebundenen Innerlichkeit nicht mächtig, von den Wandlungen des Bewußtseins überhaupt nur mehr oder weniger äußerlich ergriffen, ihrer eigenen, fremden Bedingtheit unterliegt und jenes Geschehen darstellt, das in seiner Bewegung ebenso ein langsames Entfalten noch unerschlossenen Gehaltes wie ein Sichverschließen gegenüber hervortretenden Gestalten höherer Bewußtheit sein kann. Es ist diese spröde Sphäre der Existenz, diese Welt mannigfaltig abgestufter Formen und Gruppen einzelner existierender Bewußtseine, in der die Wirklichkeit der Geschichte als Gesamterscheinung sich aufbaut, hineinragend in das Reich der sich im fortschreitenden, wesentlichen Wandel ausprägenden Realität und der reinen, die Existenz in sich aufhebenden Subjektivität, hinabreichend in undurchdringliche und verschlossene Tiefen geistentfremdeter Gebundenheit, und aus dieser Spannung heraus immer wieder zerfallend in dem Widerspruch zwischen der Äußerlichkeit ihrer objektiven Gebilde und der ihnen fremden Innerlichkeit der subjektiven Träger, die in diesen

[1]) Am Schlusse der „Religionsphilosophie“ kommt dies mit einer Härte zum Ausdruck, die nur den nicht verletzen wird, dem die wahre Innerlichkeit des philosophischen Bewußtseins im Sinne Hegels erschlossen ist.

Gebilden die allgemeine, die Vereinzelung überwindende Form ihres Daseins finden sollen.

Es ist diese Dichtigkeit und Spröde der Existenz, die Hegel in einer ersten kühnen Bewegung des zu sich selbst gekommenen Denkens bis auf den Grund durchdringen und in die einfachen und durchsichtigen Bestimmungen der sich selbst verwirklichenden Vernunft auflösen zu können glaubte, so daß der Geist mit einer gewaltigen Anstrengung sich seiner selbst in seiner ganzen Tiefe und der ganzen unendlichen Verschlungenheit seines Prozesses bemächtigt hätte. Es ist die zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrende Bewegung des in das dichte Gewebe der Existenz verstrickten Bewußtseins, die nunmehr aufs neue die in der Wirklichkeit vereinsamte, frei sich selbst setzende und aus dem alleinigen Recht ihrer unmittelbaren Selbstgewißheit als Realität sich behauptende Subjektivität der gestaltosen und ohnmächtigen Welt der Existenz entgegenstellt mit der Aufgabe, sie mit lebendiger Unmittelbarkeit zu durchdringen und ihre entseelten Gestalten aus dem Schattenreich zu beschwören, um sie als erfüllte Inhalte in die Sphäre gliedernder und umfassender Bewußtheit zu erheben und als die im Wandel der Formen die Realität des Geistes allmählich herausstellenden Bildungen zu rechtfertigen. Das Ende dieser Aufgabe ist jene systematische Ausbreitung, in der der Geist die Totalität der sich als Bewußtsein entfaltenden Inhalte sich gegenständlich werden läßt und sie zurückführt auf die reinen Bestimmungen des Denkens, in denen er sich selbst in seiner ursprünglichen Unmittelbarkeit ergreift. Wir wagen hier nicht zu entscheiden, ob die Zeit für die Erneuerung der Logik schon gekommen ist. Die Voraussetzungen dazu liegen zum guten Teil in der Möglichkeit, das Wesen der Mathematik philosophisch zu bewältigen. Und was von der Logik gilt, gilt in noch höherem Maße von einer Philosophie der Natur.

Die unmittelbar dringende und mögliche Aufgabe scheint nur die zu sein, den Geist im Reich seiner bewußten Verwirklichung aufzusuchen und ihm auf dem Wege seiner Selbstdurchdringung und Selbstsetzung zu folgen. Dies bedeutet eine Rückkehr nicht zu dem voll entfalteten System Hegels, sondern zu dem Ausgangspunkt aller Begründung der Realität überhaupt. Wenn es ihm vor allem auferlegt war, die Willkür der Subjektivität in der Objektivität des Systems zu überwinden, so scheint heute die brennendste Forderung die zu sein, der in sich versunkenen schlechten Endlichkeit der Existenz eben die Unendlichkeit der Subjektivität, der gebundenen Mittelbarkeit, die an die Bedingtheit verloren ist, die freie Unmittelbarkeit, in der alle Realität und Unbedingtheit wurzelt, der in sich beschränkten, auf ihr Recht pochenden Vereinzelung, das höhere Recht der im Wesen über sie hinausgehobenen geistigen Gestalt entgegenzusetzen. Denn dies ist der Schritt, den wir, Hegels Aufgabe neu aufnehmend, über ihn hinaus tun, daß wir die Freiheit und die Versöhnung der Vernunft mit der Wirklichkeit nur mehr gründen in

jene wesentliche Wandlung, die das vereinzelte und in die Beschränktheit der Existenz gebannte Bewußtsein über sich hinaus hebt in die Realität des bei sich weilenden, sich selbst haltenden und in immer erneuter Anstrengung sich behauptenden Geistes. Nur auf diesem Wege über die reine Subjektivität ist die Begründung jener Objektivität möglich, die aus der toten Form einer wirklichen Ordnung die lebendig erfüllte Realität einer Herrschaft des Geistes werden läßt.

Wir setzen an den Anfang aller philosophischen Bewußtheit die Selbstbesinnung des Geistes, die ihn als selbstbewußte Realität und als letzten unbedingten Ursprung aller Bedingtheit der in ihrer Bedingtheit befangenen Existenz entgegenstellt. Und in diesem Anfang setzen wir zugleich das Resultat eines Prozesses, der sich im Verlauf der geschichtlichen Bewegung auf der Erde nur einmal, und zwar in der Entfaltung des europäischen Geistes, vollzogen hat. Wenn wir die Gestalt geistiger Realität, wie sie in der Entwicklung der europäischen Geschichte seit dem Hervortreten der Griechen in mannigfaltiger Abwandlung sich gestaltet, vor allen anderen Bewegungen des Bewußtseins, wie sie sich in anderen großen Völkern vollziehen, als einzigartig auszeichnen, so wird das gerechtfertigt durch die nach allen Seiten hin gleichmäßig in diesem Prozeß hervortretende, immer schärfer sich ausbildende geistige Selbstbestimmung und geistige Selbstdurchdringung, durch die Verwirklichung einer Fülle und Mannigfaltigkeit auseinander hervorgehender, sich gegensätzlich bedingender und in umfassenderen Gestalten auflösender Formen des Bewußtseins und der Bewußtheit, wie sie kein anderer Prozeß hervorgebracht hat. Wenn die Entfaltung des menschlichen Bewußtseins überhaupt in allen seinen Gestalten, wie Hegel dies zum ersten Male unternommen hat, dazustellen wäre, so würde sich noch eine Reihe von Bewegungen ergeben, die in gewissen großen Grundlinien, vielleicht sogar in bestimmten sich wiederholenden Phasen übereinstimmen, sich aber nicht nur in der Ausbildung ihrer besonderen Inhaltlichkeit, sondern auch in dem Maß der erreichten bestimmten Bewußtheit scharf unterscheiden würden. Wenn der europäische Geist begonnen hat, das Bewußtsein dieser Unterschiede zu verlieren und die einzelnen in Religion, Dichtung und Kunst ausgeprägten Gestalten einander gleichzusetzen, so kommt darin nicht eine neu errungene Überlegenheit, sondern vielmehr der drohende Verlust seiner wahren Überlegenheit, das Erschlaffen seiner eigenen Bestimmtheit und Selbstbehauptung zum Ausdruck. Und in dieser sich ankündigenden Selbstaufgabe liegt nicht etwa der zu rechtfertigende Verzicht auf eine willkürlich beanspruchte Sonderstellung, es spricht sich in ihr vielmehr eben jenes der eigenen erkämpften geistigen Realität entfremdete Befangensein in der allgemeinen Bedingtheit der Existenz und jene Unfähigkeit des in die Mittelbarkeit gebannten Denkens, sich selbst zu begründen, aus, die wir als Bestimmungen dieser Form des Bewußtseins erkannt

haben. Die Aufgabe einer Darstellung der Bewegung des selbstbewußten Geistes fällt also zusammen mit der einer neuen Selbstrechtfertigung des europäischen Geistes.

Es ist nicht unsere Absicht, diese Aufgabe hier im einzelnen durchzuführen. Es soll sich nur darum handeln, in einem kurzen Aufriß die wichtigsten Linien zu ziehen und vor allem an den großen Krisen dieses Prozesses die Grundgestalten des Bewußtseins, die in ihm hervortreten, zu zeigen.

Es ist das Athen des 5. Jahrhunderts, in dem zum erstenmal in durchsichtiger Weise der jähe Umschlag sich vollzieht, in dem eine vollendete Gestalt einer nach allen Seiten des Lebens hin rein entfalteten, mit aufbauendem und sich ruhig im Gleichgewicht haltendem Denken versöhnten Unmittelbarkeit in sich zerfällt, eine sicher in sich gegründete Welt zum Spiel der Willkür einer in schrankenloser Subjektivität sich verlierenden Mittelbarkeit wird, so daß das Bewußtsein vor die Forderung gestellt wird, die verlorene Realität und die zerstörte Unbedingtheit aus der Unmittelbarkeit des Denkens neu zu erschaffen. Es sind die mannigfaltigsten Formen der Bewußtheit, die in diesem Ineinanderweben geschichtlichen Geschehens und gespannter innerer Bewegung in klarer Ausprägung zum ersten Male heraustreten. Was in der Gestalt des Perikles als unmittelbares Dasein geistiger Herrschaft wirklich geworden war, gewinnt in der geschichtlichen Rückschau des Thukydides die Bestimmtheit der selbstbewußten Verkörperung der Idee des athenischen Staates in einer Darstellung, die der lebendige Ausdruck einer unvergleichlich stolzen geistigen Selbstbehauptung, der ruhigen Erhebung über den Schmerz unsäglichen Verlustes in die Klarheit der Einsicht und die Festigkeit losgelöster Betrachtung ist. In der Tragödie des Sophokles öffnet sich der reinen künstlerischen Bewußtheit der Abgrund des Bewußtseins selbst, wird die Härte des unversöhnten Widerspruchs enthüllt und umspannt, läutert sich in der freien Allgemeinheit der künstlerischen Bewußtheit die Frömmigkeit und wird, aus aller Angst und Enge der Existenz herausgehoben, zur verklärten geistigen Gestalt. Es ist dieser in der gesteigerten Unmittelbarkeit verwirklichte unbedingte Ernst, dessen Gebundenheit sich in der überwältigten Bewältigung der Tragödie zur Freiheit löst, und es ist die in diesem Ernst sich zur bewußten Gebundenheit erhebende Frömmigkeit, worin die Voraussetzung und das Maß gegeben ist für die vielfältig gebrochenen, zwischen Ernst und Spiel hin und her gleitenden, aus der ersten großen Auseinandersetzung zwischen der Mittelbarkeit und dem Bewußtsein verlorener Unmittelbarkeit sich bildenden Formen. Es ist die Tragödie des Euripides, in deren neuem Pathos ebenso wie in den subtilen, zwischen Ernst und Spiel geheimnisvoll auf und ab schwebenden Haltungen des dichterischen Bewußtseins, das sich in ihr vergegenständlicht, der nun sich vollziehende Prozeß in der Wandlung der künstlerischen Bewußtheit, in die der Zwie-

spalt zwischen der freien Gebundenheit der in sich bewegten und sich in ihren Gestalten spiegelnden Unmittelbarkeit und der zugleich zerstörenden, den reinen Ernst brechenden und in die Überlegenheit eines neuen, selbstbewußten Ernstes vorwärts strebenden Mittelbarkeit eingedrungen ist, sich enthüllt. Es ist nur eine andere Seite dieses Vorgangs, die in der Haltung des alle Gebundenheit des Ernstes in souverän spielender Willkür auflösenden Bewußtseins, in der Ausbildung der Komödie offenbar wird. Das freie, sich selbst in seiner Hineingerissenheit in den Wirbel der Gegensätze überlegen behauptende und in dem Genuß dieser Überlegenheit die höchste Steigerung seiner künstlerischen Bewußtheit realisierende Bewußtsein erscheint nun in der Komödie des Aristophanes in der besonderen Form, daß ihm das in sich selbst befangene, hilflos Komische gerade dies rastlos leere Bewegung der dem unmittelbaren Gehalt und seiner einfachen Unbedingtheit entfremdeten Mittelbarkeit in allen ihren Gestalten wird, so daß der in dem Taumel des komischen Geschehens sich herausarbeitende Widerspruch als das sichere Maß des Echten die glückliche Enge und Beschränktheit des in seiner ungebrochenen Unmittelbarkeit befangenen Daseins, damit aber das Bewußtsein des Verlustes dieser Unmittelbarkeit und der Zerstörung der in ihr begründeten selbstgewissen Sicherheit des Lebens hervortreten läßt.

Indem dieser Widerspruch aber nun in seinem reinen Wesen erfaßt und die Zerstörung aller unmittelbaren inhaltlichen und gegenständlichen Gewißheit erkannt wird als die Vernichtung des Gehaltes und der Maße des Daseins überhaupt, wird dem Bewußtsein das Problem der Realität gegenwärtig, und es erhebt sich an diesem Problem zu philosophischer Bewußtheit. Denn das philosophische Bewußtsein, das bis dahin die Entfaltung in die Grundgegensätze der einfachsten Bestimmungen des Seins und die Anschauung dieser Bestimmungen, an ihre großartige Gegenständlichkeit entäußert, gewesen war, zieht sich jetzt aus dieser Entäußerung in seine Innerlichkeit zurück und erscheint als Selbstbewußtsein, als unmittelbares Dasein der Subjektivität, in der Gestalt des Sokrates. In ihm vollzieht sich die Geburt der Realität, ihr Heraustreten in der Gestalt des selbstbewußten Geistes. Wenn dies in der besonderen Form der Ironie geschieht, so ist es in dem Verhältnis der sich ergreifenden Unmittelbarkeit des Denkens zu der denkenden Mittelbarkeit, mit der sie sich auseinanderzusetzen hat, begründet, in dem Widerspruch des sich als wesentlich bestimmende Bewegung wissenden Begriffs, der noch nicht in systematischer Ausbreitung gerechtfertigt ist, zu der leeren Willkür des mittelbaren Denkens und der schlechten, in der Existenz befangenen Subjektivität, und in dem Gegensatz zwischen der wahren Überlegenheit und dem echten Ernst der unmittelbaren, denkenden Selbstgewißtheit und dem eitlen Spiel einer im Schrankenlosen sich verlierenden Beweglichkeit des mittelbaren Denkens. So wird die Ironie zum überlegenen Spiel des in un-

mittelbarer Selbstgewißheit ruhenden Ernstes mit der Eitelkeit der in sich befangenen Mittelbarkeit. Dieser Ernst ist es, der in seiner freien Notwendigkeit im Tode des Sokrates die reine Unbedingtheit der das Objektive in sich setzenden und haltenden Subjektivität einer Welt, die Maß und Schranke verloren hat, entgegenstellt und die Vernichtung der Existenz durch die Realität des Allgemeinen in der Unmittelbarkeit des Daseins verwirklicht.

Es ist die reine Gestalt dieser Realität, die von dem Genius Platons ergriffen, mit der Fülle und dem Licht dichterischer und philosophischer Bewußtheit durchdrungen und nun als Subjekt des Prozesses gegenständlich wird, in dem die großartige Unmittelbarkeit der Erscheinung des Sokrates in die Realität philosophischer Bewußtheit erhoben und in ihr gerechtfertigt wird. Die philosophische Bewußtheit aber wird in Platon zu einer Gestalt geistiger Totalität, die in ihrem Ineinanderweben innerlich bewegter Unmittelbarkeit und denkend bewegender Spontaneität, systematisch ausgebreitet sich rechtfertigender Bewußtheit und in höchster Steigerung erfüllte Inhalte gegenständlich herausstellender Lebendigkeit, in der Unbedingtheit wesentlichen Ernstes und der gelösten Freiheit überlegenen Spieles den ganzen Reichtum und die ganze Mannigfaltigkeit geläuterter und durchgebildeter Formen des Bewußtseins in der erhabenen, vielgegliederten und ruhig über der unendlichen Bewegtheit schwebenden Einheit einer Subjektivität zu verwirklichen scheint. Der Begriff der Wissenschaft in seiner ganzen objektiven Strenge, aus der mathematischen Einsicht erwachsen und über alles Haften an toter, unmittelbarer Gegebenheit hinausgehoben, tritt heraus und erfaßt sich selbst in jener Unbedingtheit und Objektivität, die über die Unmittelbarkeit der sich in der Vernichtung der schlechten Reflexion und ihrer bedingten Schrankenlosigkeit bewährenden Bewegung der Subjektivität in eine neue Sphäre der Bewußtheit hinausgeht. Indem aber die Welt dieser sich gestaltenden Wissenschaft als das Reich der vollendeten Bestimmtheit zugleich und des reinen, in seiner Totalität frei entfalteten Inhalts der Zufälligkeit und Gebundenheit der Existenz gegenübertritt, erreicht die Ironie erst ihre wahre Tiefe; denn nunmehr ist sie die Bewegung, in der der Geist zwischen dem innerlich erhellten, vollkommenen Leben in der Idee und der Dämmerung der gefesselten Unmittelbarkeit und der Beschränktheit des mittelbaren Meinens der Existenz hin und her schwebt und in dem Lichte, das von der echten Gestalt des Seins ausgestrahlt wird, die Schatten des in sich befangenen Daseins zerfließen läßt. Je reicher und feiner diese Form zwiespältiger geistiger Bewegtheit sich ausbildet, um so mehr wird sie zum lebendigen Ausdruck der Auseinandersetzung der beiden, mehr und mehr sich in klarer Scheidung gegenüberstehenden und in der Einheit einer bewegten geistigen Gestalt sich versöhnenden Seiten des Bewußtseins selbst, der unmittelbaren, sich selbst haltenden, denkenden Überlegenheit und jener unmittel-

baren Ergriffenheit und Gespanntheit, die in ihrer höchsten Steigerung zugleich Anschauung des Inhalts und innerliches Erfülltsein der Bewegung dieses Inhalts ist. Es ist die Verwirklichung der Ironie, durch die sich in Platon das Aufsteigen in die wahre philosophische Bewußtheit vollzieht, das in seiner echten Ausprägung die Grundeinstellung des künstlerischen Bewußtseins in sich schließt.

Das künstlerische Bewußtsein hat sich in der Tragödie des Sophokles zur freien Bewußtheit in der Anschauung des echten Ernstes, wie er in der dunklen Gebundenheit und in der Härte des objektiven Widerspruchs offenbar wird, erhoben; es hat sich in der Komödie als souveränes Spiel mit den mannigfaltigen Formen unmittelbarer und mittelbarer Befangenheit, als reine, mit den Widersprüchen des Daseins frei schaltende Willkür entfaltet. In der Tragödie des Euripides erscheint die unmittelbare Sicherheit, das hingegebene Versenktsein in sich des aus der ursprünglichen Befangenheit gelösten Ernstes zerstört und das reine Verhältnis der beiden Seiten, die in ihrer Einheit die künstlerische Bewußtheit bestimmen, erschüttert. Die Subjektivität ist nicht mehr allein das erfüllte und überwältigte und in seiner freien Allgemeinheit über sich selbst hinausgehobene, in der letzten Verwirklichung gebundenen Ernstes sich befreiende Bewußtsein, sie ist zugleich die Empörung der reflektierenden Mittelbarkeit gegen die Willkür dieser Gebundenheit und die subjektive Überlegenheit des Bewußtseins über seine schlichte Befangenheit; nicht mehr das ruhige Schweben über dem in gespanntem Gleichgewicht gehaltenen Widerspruch, die Versöhnung der beiden Seiten des Bewußtseins in dem Ebenmaß der entfesselten Mächte und der in dem Sturm ihrer Bewegung sich zu freier Selbstbehauptung emporschwingenden Kraft des Geistes ist sie, sondern unruhige Bewegung, die zwischen einer sich dem Inhalt entfremdenden Überlegenheit und einem völligen Bewältigtsein durch einen unter dem Druck der Mittelbarkeit sich überspannenden Inhalt hin und her gleitet, grimmiges Verweilen im Schmerz des ungelösten Widerspruchs und ein der Innerlichkeit des Ernstes sich entziehendes bewußtes Ergreifen der vielfältig gebrochenen Gegensätzlichkeit, das in der Bitterkeit eines seine Willkür verachtenden Spieles endet[1]). So spiegelt sich in der Entfaltung der Tragödie, deren Wesen es ist, Bewußtheit des Ernstes zu sein, indem die Einfalt des Ernstes in ihr zur objektiv herausbrechenden Zwiespältigkeit der Ironie gebrochen wird, die Krise des Bewußtseins, das seine unmittelbaren Inhalte und damit alle ihm Schranken setzende Unbedingtheit zerstört hat

[1]) Die Gestalt des euripideischen Bewußtseins ist damit nicht erschöpft. Es vollbringt am Ende seiner Entfaltung, in dem erhabenen Entschluß der Iphigenie, sich zu opfern, auch die Überwindung der Willkür in der Freiheit. Zugleich erfüllt sich darin aber auch die diesem Bewußtsein immanente Ironie erst völlig; denn in dieser Überwindung tritt der Widerspruch zwischen der göttlichen Willkür und der sich über sie erhebenden freien Subjektivität erst in seiner ganzen Härte hervor.

und der Unseligkeit seiner eigenen Willkür und seiner Ohnmacht gegenüber der sinnlosen Bedingtheit seiner Existenz preisgegeben ist.

Der echte Ernst, als Gewißheit des unbedingten Maßes und als unmittelbares Erfülltsein des Bewußtseins von Inhalten, die es mit unwiderstehlich hervorbrechender Notwendigkeit binden, das Nichtanderskönnen seines bewußten Sichverhaltens und seiner vollkommen überwältigenden Ergriffenheit durch die Gewalt, die ihm als Zustand widerfährt, ist diesem Bewußtsein verloren. Es ist, indem es Herrschaft über sich selbst scheint und indem es von seinen ursprünglichen Regungen fortgerissen wird, sich wissende Willkür; denn diese seine Herrschaft ist im Grunde nur das Vermögen, seine Schrankenlosigkeit zu rechtfertigen; überläßt es sich aber dem Antrieb seiner inneren Bewegung, so ist es nicht hilflos in ihr befangen, sondern gibt sich, ohne sich in ihm zu verlieren, einem Treiben hin, das nur die andere Seite seiner Schrankenlosigkeit, nicht das echte, in sich befangene Wesen seiner Unmittelbarkeit ist. Aus dem Bewußtwerden dieses doppelten Verlustes und aus dem Gegensatz, in dem sich die zugleich zu aktiver Unmittelbarkeit des Denkens und zu erneuter gespannter Ursprünglichkeit der inneren Bewegtheit fortschreitende Subjektivität in der freien Überlegenheit ihrer Bewußtheit zu diesem Zustand weiß, erhebt sich die Ironie, die sich nunmehr als die Bewegung darstellt, die, indem sie die Anmaßung des falschen, in der Mittelbarkeit gebundenen, die blinde und schlechte Bedingtheit der Existenz verwirklichenden Ernstes vernichtet, die Vermittlung eines neuen, echten und bewußten Ernstes darstellt. Sie tritt in Sokrates als Gestalt des existierenden Bewußtseins selbst hervor, schon in ihm die Spannung zwischen der zur Unmittelbarkeit des Begriffs geläuterten Mittelbarkeit und der geheimnisvollen ursprünglichen Unmittelbarkeit des Daimonions enthaltend; sie wird in Platon zu einer neuen, über das tragische und komische Bewußtsein hinausgehobenen Form des künstlerischen Bewußtseins, das in der Freiheit der rechtfertigenden Vernunft die Gebundenheit des Tragischen und in der Unbedingtheit der sittlichen Ordnung die Willkür des Komischen aufhebt; erst in dieser Gestalt vermag der Ernst ganz und gar sich in seinem von aller fremden Bindung, von aller ängstlichen Starrheit geläuterten Wesen selbst zu ergreifen, als unendliches Vermögen, sich in jedem Moment spielend seiner zu entäußern, und als letzte Gewißheit, in jeder Erhebung über sich selbst sich in vollkommener Form wiederzufinden. Als diese den wahren Ernst vermittelnde Bewegung wird die Ironie also zum Maß der echten Unmittelbarkeit des Denkens und der wahren, erst aus dieser Unmittelbarkeit neugeborenen inhaltlichen Bewegtheit des Bewußtseins, die nun nicht mehr die ursprüngliche, bedingte Befangenheit, sondern die über die Dumpfheit der Existenz hinausgehobene Selbsterfüllung des zum Allgemeinen sich läuternden Gehaltes ist. Und während das Bewußtsein im freien Spiel seines Ernstes

nach den beiden Seiten der Entfaltung des unmittelbaren Denkens im Begriff und der zu bildhafter Gegenständlichkeit sich steigernden neugelösten Unmittelbarkeit inhaltlicher Erfülltheit in mythischen Gestaltungen sich ausbreitet, ist es zugleich als Bewußtheit die Sphäre der Auseinandersetzung dieser beiden Seiten. In bewußter, dichterisch vergegenständlichender Darstellung läßt es eben jene Vermittlung der neuen unmittelbaren Spannung durch die Überwindung der hemmenden Mittelbarkeit — im „Phaidros" — hervortreten. In dieser Auseinandersetzung aber wird die Ironie selbst in ihrer Zwiespältigkeit durchsichtig; denn nun erscheint sie als die geistige Form, in der die reine Ergriffenheit, die in unverletzter Einheit sich zur Vergegenständlichung steigernde Erfülltheit, zerbrochen wird durch die bei sich selbst in unerschütterter Selbstbehauptung verweilende Subjektivität. Dieser endgültigen Spaltung, die als Beschränkung der Sphäre ursprünglicher innerer Spannung erscheint, setzt das Bewußtsein die Forderung einer über alle Vermittlung hinausliegenden, dem Widerspruch entrückten Bewegung entgegen, in der die höchste Gestalt philosophischer Bewußtheit zugleich die mächtigste Steigerung lebendiger Erfülltheit, die reinste Klarheit des Wissens zugleich letzte Hingerissenheit seligen Schauens ist, verwirklicht nicht durch ein Zerfallen der Totalität in den Gegensatz eines in sich befangenen, dumpfen Bewußtseins und eines von ihm sich scheidenden, seiner unmittelbaren erfüllten Existenz fremden Wissens, sondern durch die vollendete Einheit eines sich in aufsteigenden Formen immer reiner und tiefer enthüllenden Lebens, dessen gebundenes Dasein in sinnlichem Sehen und Begehren die erste ferne Ahnung und dunkle Regung ist jener Vollkommenheit des Schauens und der Liebe, in der die höchste Seligkeit beruhigt in sich wohnenden Wissens mit der ewigen Unruhe äußerster Hingerissenheit versöhnt ist.

Die Auseinandersetzung zwischen den beiden Seiten des Bewußtseins findet hier ihr Ende in der Idee einer über allem Zwiespalt sich sicher schließenden Einheit. Wie sehr diese Idee aber in ihrem Hervortreten ein Ergebnis vielfältiger Vermittlung ist, das wird aus der künstlerischen Form offenbar, in der sie Gestalt gewinnt. Nicht etwa in dem einfachen und schlicht gesammelten Ausströmen eines unmittelbar sich objektivierenden Inhaltsfülle tritt sie heraus, sondern auf dem Hintergrunde eines in den Spiegelungen subtiler Ironie mannigfach gebrochenen Bewußtseins erscheint sie, und zwar nicht als unvermittelte Äußerung, sondern in der erneuten ironischen Gebrochenheit einer Darstellung, die nur ein Bericht über eine ursprüngliche feierliche Enthüllung dieser letzten Dinge ist, eine Enthüllung, die dem Sokrates, in dem die Ironie sich verkörpert, durch die großartige Unmittelbarkeit einer Frau zuteil geworden ist.

Der Verlust aller unmittelbar in der Existenz selbst wirklich gewordenen Ordnung und gliedernden Gestaltung wird in seiner Allgemeinheit

offenbar in der inneren Zerstörung des Staates, der πόλις, jener in der Ursprünglichkeit ihrer Entfaltung die Gesamtheit des Lebens umschließenden und alle Unbedingtheit des Maßes und der das Dasein über sich erhebenden und in sich vollendenden sinnvollen Zweckmäßigkeit leibhaftig herausstellenden höchsten, in ihrer Allgemeinheit alle großen Inhalte in noch ungeschiedener Einheit umfassenden Form. Dem Bewußtsein, das das Wissen des Verlustes dieser in sich selbst ruhenden Unmittelbarkeit und die durch den Widerspruch zwischen dem Taumel des in roher Gestaltlosigkeit sich zerstörenden Daseins und der ihm gegenwärtigen innerlichen unbedingten Form des beseelten Begriffes bewegte Unruhe ist, wird also die Aufgabe gestellt, aus seiner neuen, denkenden Unmittelbarkeit heraus die πόλις als Verwirklichung der vernünftigen Idee in der Existenz wieder aufzubauen. Darin liegt nicht weniger als die Forderung einer Erneuerung der Totalität des gleichmäßig nach allen Seiten entfalteten Lebens aus der Weite und der Tiefe der Bewußtheit selbst. Mit der ersten, in sich vollendeten Verwirklichung dieser philosophischen Bewußtheit tritt also, innerhalb der noch erhaltenen, scharfen Sonderung und sich beschränkenden Bestimmtheit der in ihrer Eigentümlichkeit sich behauptenden Vereinzelung, jenes Verhältnis zur Existenz heraus, das auf allen Stufen des von Vermittlung zu Vermittlung fortschreitenden europäischen Geistes seiner Ausbildung die einzigartige Prägung verleiht. Bis zu welcher Tiefe aber die Selbstdurchdringung des Bewußtseins schon in dieser ersten Auseinandersetzung seiner beiden Seiten hinabsteigt, das wird offenbar in dem Gegensatz der beiden sich ablösenden und aufhebenden Formen, in denen sich die Neuschöpfung des Staates aus der Bewußtheit vollzieht. An die Stelle der ursprünglich vom Dasein selbst in unvermittelter Härte geforderten Verwirklichung der inneren Gliederung des als Idee erfüllten Begriffs, in der die aus der ersten Unmittelbarkeit erwachsene Gestalt des Staates völlig aufgehoben wird und die Herrschaft des Geistes ebenso auf der unmittelbaren Bewußtheit der Herrschenden wie auf einer zum Teil mittelbar und äußerlich bleibenden Gebundenheit der Beherrschten beruht, tritt in der späteren Form eine bewußte Rückkehr zu der ursprünglichen Unmittelbarkeit, die nun in der reinen, aller Bewußtheit entrückten, in sich befangenen Gebundenheit, aus dem Wissen um ihr inneres Wesen heraus, verwirklicht werden soll als die das Dasein in seiner unmittelbaren Bewegung selbst durchdringende und ergreifende rhythmische Durchbildung und Gestaltung. Scheint hier die Zwiespältigkeit der Ironie in der Einfalt des völlig vermittelten Ernstes überwunden, so verfällt doch gerade an diesem Versuch, in der in sich webenden Echtheit die Spannung der Subjektivität völlig aufzuheben, das Bewußtsein aufs neue in den unversöhnten Widerspruch seiner beiden Seiten, in dem die wahre Innerlichkeit der Unmittelbarkeit des Denkens Gefahr läuft, sich in mittelbarer Willkür zu veräußerlichen. In ihrer freien,

allseitigen Entfaltung und in der schwebenden Haltung und gelösten Bewegung des als Ironie in ihr gegenwärtigen künstlerischen Bewußtseins umfaßt diese philosophische Bewußtheit den Widerspruch und weiß sich selbst in den vielfältigen Formen ihrer hin und her gleitenden Einstellungen als ein ihn unmittelbar verwirklichendes Verhältnis seiner gegensätzlichen Seiten. In diesem Reichtum ihrer ungeschiedenen, bewußt sich ausbreitenden Totalität ist sie aber zugleich der Widerspruch zwischen der willkürlich sich beschränkenden und in ihre Unendlichkeit sich zurücknehmenden Subjektivität und jener strengen und ausschließlichen Bestimmtheit der Begriffe, in der die Subjektivität ihre objektive Schranke findet. Die Allseitigkeit der platonischen Gestalt vollendet sich nun in jenem letzten Schritt, in dem die Strenge des wissenschaftlichen Bewußtseins die Bewegung der mit dem Widerspruch spielenden Subjektivität erhebt zu jener Bewegung des objektiven Begriffs, der in der Setzung und Aufhebung des Widerspruchs sich fortschreitend bestimmt, in dem die Ironie sich in der Dialektik überwindet.

Es ist das wissenschaftliche Bewußtsein in seiner Selbstbeschränkung und in der Besonderheit seiner inneren Spannung, das sich in Aristoteles aus der unendlich mannigfaltigen, fließenden Bewegung der ersten, den Geist in seiner freien und bewußten Unendlichkeit offenbarenden, in der Gestalt Platons ihre Verkörperung findenden entscheidenden Krise des Bewußtseins loslöst — ein wissenschaftliches Bewußtsein, in dem sich der entscheidende Umschlag von der höchsten Anspannung der Spekulation zu der Resignation vollzieht, in der die Energie des bestimmenden und ordnenden Denkens sich der ausgebreiteten Fülle der erscheinenden Gegebenheit zuwendet.

Was sich in diesem ersten Hervortreten der wahren Bewußtheit in einem kurzen geschichtlichen Moment und im wesentlichen in der Geschlossenheit eines Gemeinwesens vollzieht, das wiederholt sich in den beiden großen Phasen, die uns die bis jetzt entscheidenden und die Geschichte dieser Bewußtheit vollendenden scheinen, in den universalen Verhältnissen, deren Voraussetzungen sich aus dem römischen Imperium, der aus ihm emporsteigenden allgemeinen Kirche und dem Aufbau der mittelalterlichen Welt ergeben. Es ist die Herausbildung einer mächtigen, reich gegliederten, auf das neue Prinzip einer Autorität, die sich auf die leibliche Manifestation des Göttlichen in der Geschichte selbst zurückführt und die in der Tradition, der äußeren Gestalt der Kirche und in der rechtfertigenden Reflexion theologisch-philosophischer Systeme gegenwärtig ist, gegründeten Unmittelbarkeit, die trotz ihrer Vielseitigkeit sich in jener gleichmäßig alle Inhalte und Erscheinungen durchdringenden und umfassenden Einheit entfaltet, die das Merkmal einer Form des Bewußtseins ist, das, in der ungeschiedenen Fülle seines Daseins befangen, seine Gebilde aus sich herausstellt und sich noch nicht als Selbstbewußt-

sein in sich gespalten hat. In den Bestimmungen der Existenz ausgebreitet, bewegt sich dieses Bewußtsein in sicherer Gewißheit zwischen einer übersinnlichen und einer sinnlichen Welt der Existenz hin und her, das Dasein des Einzelnen zwar mitten hineinstellend in den unbedingten Gegensatz des Guten und Bösen, diesen Gegensatz aber zugleich durch die Erlösung und die Heilsordnung der Kirche als überwunden setzend. Die irdische Existenz verliert die unerbittliche Härte ihrer Bedingtheit und die grausame Willkür ihrer Zufälligkeit. Geborgen in der Versöhntheit einer erlösten Welt, offen dem Wunderbaren hingegeben und durch keine harte Schranke sinnlicher Gegebenheit gehemmt, vermag dieses Bewußtsein die dunklen und lichten Seiten seines verschlossenen Gehaltes in der bunten Fülle und dem ungestörten Nebeneinander des Grimmigen und des Zarten, des Abenteuerlichen und des sinnig in sich Verweilenden, gegenständlich auszubreiten und zugleich versunken und gesammelt in der traulichen Nähe des Göttlichen zu wohnen, sich zu entlassen in die Grenzenlosigkeit seines Daseins und sich zu verdichten in der Innigkeit seiner gebundenen Hingebung an die sich zu ihm herabneigende göttliche Gnade.

Sucht man sich ein solches Bewußtsein nur in diesen allgemeinen Bestimmungen zu vergegenwärtigen so scheint sich kaum ein schärferer Gegensatz denken zu lassen als der, der zwischen einer solchen letzten Geborgenheit der Existenz und der Einsamkeit besteht, die das Schicksal des in seiner Bewußtheit frei sich haltenden und tragenden Geistes ist.

Auch die in sich verschlossene Totalität, die die aufsteigende Bewegung des Mittelalters als entfaltete Unmittelbarkeit herausgestellt hat, wird durch eine sich gegen sie wendende mittelbare Reflexion zerstört. Daraus ergibt sich als notwendiger nächster Schritt die Empörung des Bewußtseins gegen die erstarrte Gebundenheit in eine der inneren unmittelbaren Bewegung entfremdete Mittelbarkeit, die sich in mannigfaltigen Formen — von der Ausprägung der reinsten Gestalt des mystischen Bewußtseins bis zu dem Ergreifen der neu sich darbietenden Reste antiker Bildung — vollzieht, bis sich in verschiedenen Haltungen des mittelbaren Denkens und in einer neuen, mächtig sich erschließenden Unmittelbarkeit der Kunst jenes Heraustreten in den großen und weiten Raum vollzieht, der zum Schauplatz der nun anhebenden gewaltigen Auseinandersetzung bestimmt ist. Die ihrer Innerlichkeit entäußerte Einheit des mittelalterlichen Bewußtseins zerbricht nun an dem gegenwärtig werdenden Widerspruch zwischen dem in der höchsten Steigerung seiner einseitigen Besonderheit sich ausprägenden religiösen Bewußtsein und jenen mannigfaltigen Formen der Mittelbarkeit, in denen die religiöse Idee entweder völlig der schlechten Existenz preisgegeben oder mit der klaren und frei sich bewegenden Selbstbehauptung des denkenden Bewußtseins in einer Weise versöhnt wird, die ihre wahre Unbedingtheit

aufhebt. Für die Bewegung des Geistes bedeutet das Heraustreten dieses Widerspruchs einerseits die Empörung des noch in den Bestimmungen der Existenz befangenen Einzelbewußtseins gegen jede ihm äußerliche Bindung, anderseits den Beginn jener Auseinandersetzung zwischen der Freiheit des denkenden Bewußtseins, das sich noch nicht in seiner Unmittelbarkeit ergriffen hat, und der Freiheit des religiösen Bewußtseins, die, noch verschlossen in den Bestimmungen der Existenz, schon die echte Freiheit der Subjektivität enthält, jener Auseinandersetzung, die in vielfältigen Formen die religiöse und die politische Seite der kommenden Bewegung durchdringt.

Bedeutet die Verwirklichung der religiösen Bewußtheit in Luther den wichtigsten vermittelnden Schritt in der wesentlichen, das Bewußtsein wandelnden Bewegung, die in der Vollendung des philosophischen Bewußtseins ihr Ende findet, so sind es die jetzt neu hervortretenden Gestalten des künstlerischen Bewußtseins, in denen der letzte Gehalt dieser Bewußtheit aus der Verdichtung und Steigerung der Unmittelbarkeit heraus zur Selbständigkeit gegenständlichen Daseins erhoben wird. Es handelt sich um die Vollendung der künstlerischen Bewußtheit überhaupt in dieser Bewegung, um einen Prozeß, in dem der Geist selbst in der reinen Unmittelbarkeit dichterischer Gestaltung hervortritt. Das Eigentümliche dieses Prozesses liegt in der besonderen Form des zwiespältigen Bewußtseins, durch die er vermittelt wird. Diese Form ist der Humor, der in Cervantes aus dem Zerfallen des komischen Bewußtseins in die beiden Seiten seines Widerspruchs zu klarem Verweilen in sich selbst aufsteigt, in Shakespeare aber nur die Form des Durchgangs ist, durch dessen Vermittlung die gebundene Zwiespältigkeit des Bewußtseins sich über sich selbst in die freie Subjektivität und die vollendete bewältigte Ergriffenheit der künstlerischen Bewußtheit erhebt.

In der ersten Verwirklichung der in sich bewegten Totalität der philosophischen Bewußtheit war es die Ironie, in der die reine Unruhe der Subjektivität zugleich als freies Spiel des geläuterten künstlerischen Bewußtseins und als Vermittlung des echten Ernstes gegenwärtig war. Auf der Stufe der vollendeten dichterischen Bewußtheit ist es der Humor, in dem das Bewußtsein sich als das Gebrochensein des Widerspruchs und als seine Überlegenheit über dieses Gebrochensein, als die ergriffene Unmittelbarkeit des Schmerzes über den Widerspruch und als die freie Erhebung über diesen Schmerz gegenwärtig ist. Die im Humor sich vollziehende Vermittlung erreicht also eine neue Tiefe und ergreift, indem sie hingegebene und sich zurücknehmende Bewegung der Subjektivität ist, die Unmittelbarkeit des Bewußtseins in der Dichtigkeit ihres inhaltlichen Erfülltseins.

Wie sehr dieser Schmerz aber gegründet ist in dem Bewußtwerden des Verlustes der Einheit und wunderbaren Grenzenlosigkeit, der heroi-

schen Selbstgewißheit und der sicheren Gebundenheit, des versöhnten oder noch nicht geschiedenen Ineinanderfließens von Idee und Existenz der mittelalterlichen Welt, das wird im Humor des Cervantes offenbar; während in der Entfaltung des Shakespeareschen Geistes das Hervortreten der einzelnen Formen des Humors, in der Spannung von Enge und Weite, Befangenheit und Überlegenheit, die ihnen eigentümlich ist, sich zugleich als eine Seite eben der sich vermittelnden Zwiespältigkeit des Bewußtseins erweist.

Die Bewegung dieses Bewußtseins scheint auf einer Stufe ihres Fortschreitens zur Ruhe zu kommen in der Verwirklichung einer neuen, ganz und gar in der unmittelbaren Selbstgewißheit eines in den sicheren Maßen seines Wesens sich in reiner Freiheit entfaltenden Lebens. Es ist diese ebenso bei Rabelais wie bei Shakespeare verwirklichte Gestalt der Unmittelbarkeit, diese in der Notwendigkeit der schönen und edlen Natur sich erfüllende Freiheit vollendeter Humanität, in der der unbedingte Gegensatz zu dem religiösen Bewußtsein hervortritt. Eine Ableitung der in der folgenden mannigfaltig verschlungenen Bewegung verwirklichten Bewußtseinsformen hätte von dieser Gestalt der als freie Notwendigkeit, als reine Gewißheit des Maßes und der Schranke sich wissenden, erfüllten Unmittelbarkeit auszugehen, die nur auf dem Höhepunkt Shakespearescher Reife zu letzter Echtheit fortgebildet wird, aber auch in der vollendeten Form des Bewußtseins Montaignes jene allerdings ganz anders vermittelte, sie rechtfertigende Überwindung findet, in der die eine Seite des Prozesses gegeben ist, indem der Reichtum und die Großartigkeit des Bewußtseins Pascals sich zu einer religiösen Bewußtheit gestalten, die in sich eine wahre Welt bewußt gehaltener Widersprüche umspannt.

Während das Bewußtsein überhaupt nunmehr in die beiden Seiten einer in immer neuen Bildungen sich mehr und mehr zerklüftenden religiösen Unmittelbarkeit und einer in immer härterer Abgrenzung sich ihnen entgegensetzenden Mittelbarkeit zu zerfallen scheint, setzt die unmittelbare Bewegung der philosophischen Systembildung ein, deren Fortschritt in vielseitiger, im Widerspruch sich immer schärfer bestimmender Ausbreitung zu der entscheidenden Krise des philosophischen Bewußtseins hinführt. Diese Krise fällt zusammen mit jener Krise der Mittelbarkeit überhaupt, in der sich der aller ursprünglichen Erfülltheit entfremdeten Selbstbehauptung eines an die scharf gesonderte Einzelexistenz gebundenen mittelbaren Denkens und der alle aus der Unmittelbarkeit erwachsenen Formen zerstörenden Reflexion ebenso in Rousseau die Empörung der schlechten Unmittelbarkeit wie in Goethe die entbundene Kraft echter dichterischer Ursprünglichkeit gegenüberstellt. Die der Kantischen Kritik gestellte Aufgabe ist das Ergebnis einer Reflexion, die die letzte Form der Unmittelbarkeit, die Unmittelbarkeit der Vernunft selbst, zerstört. Damit scheint auch die Bewegung im

Nichts zu enden, die in immer erneuter Anstrengung es unternommen hat, die in sich zerfallende Welt der ursprünglichen Unmittelbarkeit aus der Selbstgewißheit des Denkens wieder aufzubauen. Da ist es die Kritik Kants, die, in einer letzten Vermittlung, das als Erkenntnis verwirklichte wissenschaftliche Bewußtsein rechtfertigt und, indem sie selbst in der Schwebe bleibt zwischen der Mittelbarkeit, die sich in ihr vollendet, und der völlig vermittelten Unmittelbarkeit, in der sich das Denken, über alle Mittelbarkeit hinausgehend, selbst ergreift, sowohl den bisherigen Prozeß abschließt und einen neuen, der von Fichte über Schelling zu Hegel und zur reifsten Ausbildung der philosophischen 1
Bewußtheit führt, eröffnet. Allein nur die eine Seite dieses Prozesses ist damit gegeben. Nicht in der ungeformten Gegebenheit ihrer leeren Gegenständlichkeit kann die philosophische Bewußtheit ihre Inhalte ergreifen, sondern nur als durchgebildete Gestalten des Bewußtseins, die sie denkend durchdringt, in deren wesentlichen Bestimmungen sie das sich wandelnde Verhältnis ihrer eigenen Momente wiederfindet.

Diese Vermittlung aber zwischen der sich selbst ergreifenden und setzenden, unbedingten, reinen Ursprünglichkeit des Denkens und der unmittelbaren, ihre Inhalte herausstellenden Bewegung des Bewußtseins wird vollzogen durch die Ausbildung des romantischen Bewußt- 2
seins, das in seiner vollkommenen Gestalt das Wissen des Verlustes seiner Unmittelbarkeit und die Bewegung ist, die in der vollendeten Bewußtheit zu einer neuen, der gebundenen Befangenheit entrückten Unmittelbarkeit hindurchgeht. Es stellt sich dar als das sich selbst bewußt durchdringende, künstlerische Bewußtsein, das sich der Gesamtheit seiner Inhalte gegenüber als innerlich erfüllte Überlegenheit verhält. Indem es sich aber in dieser Haltung weiß, ist es das Bewußtsein des Widerspruchs, zwischen dessen gegensätzlichen Seiten es, sich entlassend und sich zurücknehmend, hin und her schwebt. Es bedarf kaum einer weiteren Ableitung, wie aus diesem Grundverhältnis des Wider- 3
spruchs sich die freie Bewegung innerhalb der gegensätzlichen Seiten des Bewußtseins ergibt. Indem es diese Willkür der freien Bewegung gewinnt, die nichts anderes ist als die Willkür der Subjektivität überhaupt, verwirklicht sich die romantische Ironie. Damit scheint das Bewußtsein an den Ausgangspunkt der philosophischen Bewußtheit zurückzukehren. Allein der wesentliche Unterschied ist, daß dieser Ironie der Ernst des Begriffes fehlt.

Dieser Ernst aber ist gegeben in der strengen Bestimmtheit der Unmittelbarkeit des Denkens, in der die Subjektivität über die Willkür ihrer Vereinzelung hinaus in die freie Notwendigkeit des Allgemeinen auf- 4
steigt.

Aus dem romantischen Bewußtsein, das sich in Hegel zugleich vollendet und über sich erhebt, ergibt sich nunmehr die wahre Bedeutung der philosophischen Bewußtheit als der Form der Realität, in der die

im Fortschritt des sich entfaltenden Bewußtseins zerstörten Inhalte ihre Rechtfertigung finden und die vernichtete Unmittelbarkeit wieder hergestellt wird. Wenn sich die eiserne Zucht der Logik der Subjektivität des romantischen Bewußtseins in äußerster Härte entgegensetzt, so ist dieses Bewußtsein in der Gesamtform Hegelscher Bewußtheit doch erhalten, in dem Grundverhältnis des Bewußtseins zu seinen Inhalten, in seiner Fähigkeit, sich frei in sie zu entlassen und aus ihnen zurückzunehmen. In dieser Einheit wissenschaftlicher Strenge und lebendiger Erfülltheit ist die Totalität der geistigen Gestalt Hegels jedoch nicht erschöpft. Die wahre Vermittlung zwischen den beiden Seiten liegt in jener Form des Bewußtseins, in der die Unmittelbarkeit des Denkens und die vollkommenste Steigerung unmittelbarer Erfülltheit sich nur mehr wie Licht und Flamme zu scheiden scheinen — in der Form des mystischen Bewußtseins.

Es sollte nur in einigen Ansätzen gezeigt werden, wie bedeutende allgemeine Formen und Gestalten des Bewußtseins sich aus bestimmten Grundverhältnissen ableiten und in notwendiger Folge ineinander überführen lassen. Die wahre konkrete Gestalt des Geistes in dem Wandel der sie verwirklichenden Bildungen des Bewußtseins darzustellen, erfordert zunächst die Enthüllung des Gewebes einer Reihe großer einzelner Bildungen selbst. In dieser Linie scheinen die Aufgaben einer Wissenschaft zu liegen, die sich nicht begnügt, „Geisteswissenschaft“ zu sein, sondern ihrer Bestimmung bewußt ist, Geist zu sein, der sich selbst durchdringt.

Es ist das innerste Wesen des Geistes, aus jeder Entfremdung in vollendeterer Gestalt zu sich selbst zurückzukehren, und sei es nur in eine vollendetere und erhabenere Gestalt seiner in sich selbst wohnenden und sich selbst tragenden Einsamkeit; denn er ist die Gewißtheit, Licht zu sein, das in die Unendlichkeit seiner eigenen Ferne dringt.

RELIGIONSPHILOSOPHIE KATHOLISCHER THEOLOGIE

VON

ERICH PRZYWARA S. J.

Eine Religionsphilosophie katholischer Theologie kann im Rahmen eines Handbuches der Philosophie an und für sich eine doppelte Aufgabe haben. Die erste ließe sich mit dem Wort „Religion der Philosophie“ bezeichnen und bestünde darin, die metaphysische Gottesbegründung darzulegen, wie sie in katholischen Schulen der Philosophie bestanden hat und besteht. Die zweite Aufgabe ließe sich in die Formel „Philosophie der Religion“ prägen und trüge als ihren Sinn, die letzte systematische Struktur herauszuarbeiten, die dem katholischen Kult-Moral- und Dogmengebäude innewohnt. Aber die erste Aufgabe kann ihrer Natur nach nur durch Darlegung einer Gesamtphilosophie gelöst werden, die zweite wiederum ragt bereits in eigentliche Theologie hinein. So bleibt uns nur die Möglichkeit, dasjenige zu umzeichnen, was beiden Aufgaben als ihr sozusagen „Formales“ gemeinsam ist. Mit anderen Worten: die Frage geht nach jenem letzten metaphysischen „Etwas“ in Subjekt und Objekt und ihrer Korrelation, das für Philosophie und Theologie, wie sie in den Augen des Katholiken einen Organismus bilden, grundlegend ist. Damit ist auch unsere Methode bereits vorgezeichnet. Wir beginnen mit einer allgemeinen Problematik des Verhältnisses zu Gott, zeichnen als Antwort darauf die katholische Religionsbegründung in ihrer Grundform und schließen mit den geschichtlichen Richtungen katholischer Religionsbegründung.

I. ALLGEMEINE PROBLEMATIK DES RELIGIÖSEN

Das Problem der Religion hat einen zweifachen Aspekt, einmal nach der Seite ihres Soseins, dann nach der ihres Daseins. Dem ersten Aspekt gemäß könnte man von einer Phänomenologie des Religiösen sprechen, dem zweiten Aspekt gemäß von einer Realogie. Wir sagen kurz: Soseinsproblem und Daseinsproblem. Soseinsproblem will heißen: das Verhältnis des Menschen zu Gott nach seinen inhaltlichen Gestaltungen. Daseinsproblem besagt: das Verhältnis des Menschen zu Gott nach seinem Zustandekommen (ob vom Menschen her oder von Gott her).

1. DAS SOSEINSPROBLEM.

Religion als philosophisches Problem fordert eine Bewußtseinsbetrachtung als Ausgangspunkt. Denn alle wahrhaft philosophische Be-

trachtung geschieht nur innerhalb der unauflöslichen Spannung des Bewußtseins zwischen seiner Geschlossenheit (Immanenz) und seiner wesenhaften Richtung auf bewußtseinsunabhängiges Sein (Transzendenz). Dieses Bewußtsein ist erstens „Bewußtsein eines Ich" im Doppelsinn einer inneren Ichgestalt dieses Bewußtseins und der Korrelation zwischen diesem Ich und dem ichunabhängigen „Es" des idealen oder realen Objekts. Zweitens ist es „Bewußtsein eines konkreten Ich", d. h. nicht „Bewußtsein eines Ich-an-sich" im Sinne etwa eines „transzendentalen Ich" des Geistes oder der menschlichen Natur (das ist bereits eine bestimmte Philosophie, aber nicht unmittelbare Gegebenheit), sondern Bewußtsein eines individuellen menschlichen Ich, das sich in der Doppelspannung zwischen Leib-Geist und Individuum-Gemeinschaft erlebt. Daraus ergibt sich eine zweifache Betrachtung. Erstens: Religion vom Bewußtsein des Ich aus. Zweitens: Religion vom Bewußtsein des konkreten Ich aus.

A) RELIGION VOM BEWUSSTSEIN DES ICH AUS.

Man kann drei Grundrichtungen des Bewußtseins unterscheiden, die aber nicht drei sogenannte „Seelenkräfte" bilden, wie Tetens sie als Denken, Fühlen, Wollen bezeichnet hat. Es sind vielmehr Richtungen des Gesamtbewußtseins, also solche, in denen Wahrnehmung wie Denken, Kenntnisnahme wie Stellungnahme, Erkennen wie Wollen, Fühlen wie Entscheiden sich „richten". Diese Richtungen haben ihren letzten Grund in der Spannung des Bewußtseins zwischen In-sich-Geschlossenheit (Immanenz) und Über-sich-hinaus-weisen (Transzendenz). Von dieser Spannung aus ergeben sich zunächst zwei Richtungen, die einander „vertikal" entgegengesetzt sind. In der einen, der In-sich-Geschlossenheit entsprechend, erlebt sich das Bewußtsein als letzte „Einheit der Fülle" seiner Erlebnisvorgänge und Erlebnisinhalte, als in sich selbst wogendes Meer „innerer Unendlichkeit". In der zweiten, dem Über-sich-hinaus-weisen entsprechend, steht Bewußtsein als schauend und aufnehmend und empfangend einer äußeren „Einheit der Fülle" gegenüber, einem jenseits von ihm wogenden Meer „äußerer Unendlichkeit". Durch diese beiden, vertikal entgegengesetzten Richtungen geht eine dritte horizontal hindurch. Sie ist von den beiden ersten dadurch unterschieden, daß sie keine „gegebene" innere oder äußere „Einheit der Fülle" und gegebene innere oder äußere „Unendlichkeit" kennt, sondern nur eine „aufgegebene", d. h. eine „Einheit der Fülle", die niemals „ist", sondern immer nur Ziel oder Sinn oder Entfaltung eines „Strebens" — und eine „Unendlichkeit", die nicht Unendlichkeit des „Seins", sondern des „Strebens" ist. Aber dadurch ist sie auf der andern Seite ein Versuch der Vermittlung zwischen den ersten beiden Richtungen. Als „Streben" teilt sie mit der zweiten Richtung des Über-sich-hinaus-weisens das beständige Aufgebrochensein, gegenüber dem In-sich-geschlossensein der ersten Richtung. Insofern aber ihr Verhältnis zu einer „Einheit der Fülle" und einer

„Unendlichkeit" in diesem „Streben" selber beschlossen ist, nähert sie sich hinwiederum der ersten Richtung des In-sich-geschlossenseins. Diese drei Grundrichtungen sind, vom Subjekt aus gesehen, die letzte Wurzel von drei Typen von Religionsphilosophie: Religionsphilosophie der Immanenz (entsprechend der ersten Richtung der inneren „Einheit der Fülle" und „Unendlichkeit"), Religionsphilosophie der Transzendenz (entsprechend der zweiten Richtung der äußeren „Einheit der Fülle" und „Unendlichkeit"), Religionsphilosophie der Transzendentalität (entsprechend der dritten Richtung des reinen „Strebens zu . . .").

Weil sie Grundrichtungen des Gesamtbewußtseins sind, so stellen sich alle drei Richtungen zuerst durch eine bestimmte Struktur der Bewußtseinsakte dar. — Für die (erste) Grundrichtung der Immanenz dürfte die Haltung der „Zuständlichkeit" bezeichnend sein, d. h. die Geschlossenheit des „Zustandes" der inneren Einheitsfülle und Unendlichkeit des Bewußtseins. Daher kennzeichnet sich diese Richtung dadurch, daß für sie eine Art „Urgefühl" das eigentlich Bleibende und Zusammenhaltende im Gewoge des Bewußtseinsstromes ist. Dieses „Urgefühl" (das also weder ein intentionales „Fühlen von" noch ein reagierendes „Gefühl auf" ist) entfaltet sich wohl zu einem Wollen und Streben und klärt sich wohl zu Inhalten des Denkens. Aber Wollen und Streben und Denken sind mehr oder minder Abschnitte des Kreislaufs, in dem das „Urgefühl" schließlich in sich selber kreist. Es gibt eigentlich kein selbständiges Wollen, sondern nur eine stärkere „Intensierung" des „Urgefühls". Und es gibt kein selbständiges Erkennen oder Denken, sondern nur ein vorübergehendes „Sich-objektivieren" des „Urgefühls" zu wechselnden, in sich selbst unselbständigen „Symbolen". — Die (zweite) Grundrichtung der Transzendenz trägt im schroffen Gegensatz dazu die Haltung der „Gegenständlichkeit", d. h. sie ist auf einen bewußtseinsjenseitigen „Gegenstand" der äußeren Einheitsfülle und Unendlichkeit gerichtet. Für sie ist darum das wesenhaft gegenständliche Erkennen und Denken der Grundakt. Der Inhalt dieses Erkennens und Denkens, also das schlechthin Bewußtseins-Unabhängige wird der eigentliche Träger aller Aktivität, Fühlen und Wollen und Entscheiden letztlich zur *Energeia* dieses *Eidos*, wie Sokrates-Platon sagen. Bewußtsein ist zum mindesten das Geöffnetsein zu diesen „Inhalten" in Erkennen und Anerkennen. — Die (dritte) Grundrichtung der Transzendentalität hat, entsprechend ihrer Stellung zwischen den beiden ersten, eine Grundhaltung, die man mit einem neuen Wort „Tatständlichkeit" nennen könnte, d. h. sie hat ihr Verhältnis zu einer Einheitsfülle und Unendlichkeit in jenem wesenhaften „Zwischen" der „Tat", die einem „Zustand" entspringt und auf einen „Gegenstand" geht, aber als „Tat" immer nur das „Zwischen" ist. Das beständige „Streben" und „Ringen" der „Tat" ist darum für diese letzte Grundrichtung der Grundakt. Dieses „Streben" und „Ringen" trägt in sich selber seinen „Sinn" und sein „Ziel". Gefühl

und Fühlen sind (umgekehrt wie bei der ersten Grundrichtung) nur Intensitäten des „Strebens" und „Ringens", und Erkennen und Denken (umgekehrt wie bei der zweiten Grundrichtung) nur Verinhaltlichung des im „Streben" und „Ringen" selber gegebenen „Sinnes" und „Zieles" in relativen Symbolen. — Mithin entspringen unsern drei Grundrichtungen drei Typen von Religiosität: dogmenlose und amoralische Religiosität reinen „Zustandes", dogmatische Religiosität der „Gegenstände" und ethische Religiosität des „Sollens", ästhetische, intellektualistische, voluntaristische Religiosität.

Dieser Struktur der Bewußtseinsakte in den drei Grundrichtungen entspricht nun eine bestimmte Struktur ihres zugeordneten Sinnes. — Die drei Grundrichtungen bedeuten, wie wir bereits wenigstens einschlußweise sahen, so etwas wie das jeweilige „Absolutzentrum" der Seele. Der einzelne Mensch verspürt seine zentrale „Sicherheit" oder „Geborgenheit" oder „Führung" entweder in der Haltung des „In-sich-Eins-seins in der Tiefe" (erste Grundrichtung) oder in der Haltung der „lauschenden Aufgeschlossenheit aus sich heraus" (zweite Grundrichtung) oder in der Haltung des „niemals fertig sich wähnenden, unendlichen Strebens" (dritte Grundrichtung). Diese Haltungen aber schließen bereits ein bestimmtes Bild in sich von der geheimnisvollen Natur jener „Tiefe im Ich" (erste Grundrichtung) oder jenes „Jenseits-Außen" (zweite Grundrichtung) oder jenes „Ruhens im Streben" (dritte Grundrichtung). Denn — wie wir früher sagten — besagen unsere drei Grundrichtungen nicht eine Aufteilung der einzelnen Bewußtseinsakte, sondern nur eine jeweilig bestimmte Struktur ihres Ineinander oder Nacheinander, enthalten also alle gegenständlich gerichtetes Erkennen, das in diesem „Bilde von" sich auswirkt. — Damit ist aber ein zweites gesagt, das für unsere jetzige Aufgabe von Wichtigkeit ist. Da in jeder der drei Grundrichtungen alle Bewußtseinsakte, nur anders strukturiert, sich finden, so sind die drei Grundrichtungen nur „in Abstraktion" gegen einander geschlossen. In Wirklichkeit wird jede von ihnen Mischungen mit den zwei anderen eingehen, so daß in jeder von ihnen wiederum eine Dreiteilung wird vorzunehmen sein, je nachdem sie relativ rein oder mit einer der zwei andern sich vermischt findet. So gewinnen wir die Grundlagen für die nun folgende Strukturlehre des Gottesbildes, wie es den drei Grundrichtungen und ihren Unterformen zugeordnet ist.

Für die (erste) Grundrichtung der Immanenz oder „Zuständlichkeit" ist Gott, wie wir bereits sagten, als „Tiefe im Ich" gegeben. Der Mensch dieser Grundrichtung wird also Gottes inne, indem er durch die strömende und brandende Fülle seiner Außenwelts- und Innenweltserlebnisse hindurch einer letzten Einheit ihrer inne wird. Dieses „Innewerden" kann aber nun, gemäß unserer Vorbemerkung über Mischungen zwischen den drei Grundrichtungen, eine dreifache Gestalt haben. — Unvermischt und rein liegt es in jenem ersten Untertypus vor, der

Gottes, wie Schleiermacher, die Romantik und der frühe Natorp sich ausdrücken, in der „Unendlichkeit des Gefühls" inne wird, d. h. in jener geheimnisvollen Tiefe des Bewußtseins-Meeres, aus der sich die hineilenden Wogen erheben und in die sie zurücksinken (reine Immanenz). — Ein Mit-Akzent der dritten Grundrichtung (der Transzendentalität oder „Tatständlichkeit") ist dagegen im zweiten Untertypus spürbar, wie er etwa in der rein funktionalen Religiosität Simmels und auch z. T. Sprangers ausgeprägt ist, für die das Göttliche im dynamischen Rhythmus des Lebens sich offenbart. Gott ist nicht mehr in der ruhenden Tiefe des „Urgefühls", sondern bereits in der Entfaltung dieses „Urgefühls" in die verzweigten Strebungen und Strömungen, die aus ihm quellen. Er ist als „Rhythmus" die Einheit in der Bewegung, nicht jenseits der Bewegung (transzendentalistische Immanenz). — Noch mehr entfernt sich vom reinen Urtypus der „Unendlichkeit des Gefühls" der dritte Untertypus, der durch Mischung mit der zweiten Grundrichtung (der Transzendenz oder „Gegenständlichkeit") zustande kommt: der Typus der „vitalen Immanenz", wie ihn die französisch-englisch-italienische Religiosität des „Modernismus" etwa darstellt. Hier tut sich Gott kund im Prozeß der Verinhaltlichung des „Urgefühls". Er ist der „unendliche Inhalt", zu dem die „Unendlichkeit des Gefühls" kristallisiert (transzendentistische Immanenz).

Scharf steht dieser ersten Grundrichtung in ihren drei Untertypen die (zweite) der Transzendenz oder „Gegenständlichkeit" gegenüber, die ebenfalls drei Untertypen einbegreift. — Unvermischt und rein zeigt sich diese Grundrichtung im ersten Untertypus von Religiosität, wie ihn etwa der europäische Deismus darstellt, für den Gott die schlechthin getrennt „gegenüberstehende" Realität eines vollkommenen, unendlichen Urhebers der Schöpfung ist. Der Mensch kommt zu Gott in keiner anderen Weise, als wie er vom Uhrwerk auf den Uhrmacher schließt (das klassische Beispiel des Deismus!), d. h. rein nüchtern „naturwissenschaftlich feststellend" und steht darum auch zu Gott in keinem andern Verhältnis als in dem des Uhrwerks zum Uhrmacher, d. h. getrennte Realität zu getrennter Realität, nur dadurch verbunden, daß der „Uhrmacher der Welt" einmal das „Uhrwerk" kunstvoll gebaut hat. Ein inneres, durchdauerndes Verhältnis des Lebens besteht nicht: der Deismus kennt weder Vorsehung noch Gnade noch Gebet noch Mystik (reine Transzendenz). — Einen Schritt näher zu einem Innesein Gottes geht der zweite Untertypus, den die dritte Grundrichtung (der „Transzendentalität" oder „Tatständlichkeit") mitbestimmt. Es ist der Typus von Religiosität, wie sie etwa dem spätarabischen Aristotelismus, aber ebenso im Grunde Hegel, eignet, die im Prozeß des schöpferischen Denkens (*intellectus agens*!) selber des Göttlichen inne werden. Denken geht auch hier (wenigstens im Aristotelismus) auf denkunabhängige Realität. Aber das eigentlich „Göttliche" ist im letzten

Grunde nicht eine Realität jenseits außer dem Denken, sondern selber der „Urgrund" im Prozeß des schöpferischen Kreisens des Denkens um die Dinge: das „irgendwie Göttliche" im gegenstandsgerichteten Denken selber (transzendentalistische Transzendenz). — Noch näher an religiöses Innesein kommt der dritte Untertypus der Religiosität des kontemplativen Denkens, die im Plotinismus wohl ihre klassische Ausprägung hat. Hier versinken bereits die Konturen der „Gegenstände" vor dem inneren „Lichterlebnis" des nicht mehr um die Dinge kreisenden und noch weniger die Dinge schlußfolgernd erforschenden, sondern einzig in sich selbst versunkenen Denkens. Es ist darum auch die erste Grundrichtung (der Immanenz oder „Zuständlichkeit"), die diesen letzten Untertypus mit geformt hat. In dieser „schweigenden Kontemplation", für die die aufgehenden Sterne der „reinen Ideen" im letzten Grunde nicht inhaltliche Gegenstände, sondern „Leuchten schlechthin" bedeuten, ist bereits jene „Unendlichkeit des Gefühls" spürbar, die das Eigene dieser (ersten) Grundrichtung ausmacht (immanentistische Transzendenz).

Zwischen der ersten und zweiten Grundrichtung steht die (dritte) der Transzendentalität oder „Tatständlichkeit". Dieser Stellung entspricht nun auch die Struktur ihrer Untertypen. — Der unvermischte steht so etwas wie in der Mitte zwischen der ersten und zweiten Grundrichtung, während die beiden gemischten nach der einen oder anderen Seite stärker neigen. — Der unvermischte (erste) Untertypus hat seine geschichtliche Gestalt am reinsten in der Religiosität des Cohenschen Kantianismus, für den aber Maimûni und Salomon Maimon die tieferen Ahnen sind. Das Moment der „Gegenständlichkeit" der ersten Grundrichtung ist in ihm insofern lebendig, als Gott für ihn die „reine Idee", das „einzige Sein" ist, zu dem das „Streben" „ins Unendliche" sich hinbewegt. Gott steht also dem Geschöpf gegenüber wie „Sein" dem „Werden". Aber ebenso lebt in diesem Typus das Moment der „Zuständlichkeit" der dritten Grundrichtung. Denn für das „Streben ins Unendliche" ist es wesentlich, daß es niemals sein Ziel erreicht. Trotz aller scheinbaren „Transzendenz" ist Gott schließlich nur so etwas wie die „religiöse Formel" der immanenten Geschlossenheit des „unendlichen Strebens" in sich selber. Gott steht dem Geschöpf gegenüber wie das „Ideal" des Strebens dem „Prozeß" des Strebens. Er ist „transzendent" als „transzendental" (reine Transzendentalität). Damit wird sichtbar, wie die beiden andern gemischten Untertypen diese scheinbare Einheit von „Immanenz" (erste Grundrichtung) und „Transzendenz" (zweite Grundrichtung) in der „Transzendentalität" wieder auflösen. — Der zweite Untertypus löst das Transzendenzmoment auf, indem er (in der Richtung auf die reine Immanenz der ersten Grundrichtung) das „Göttliche" nicht mehr in ein, dem Streben als Streben „transzendentes" „Ideal" setzt, sondern in den Prozeß des Strebens selber. Gott wird der Urwille des Willens selber, sei es (wie in Fichtescher Religiosität) die

Urfreiheit der Freiheit, sei es (wie in Schopenhauer-Hartmannscher Religiosität) die Urtragik der Tragik des Ringens, sei es (wie in Nietzschescher Religiosität) die Urmacht des Willens zur Macht, sei es (wie bei Scheler) die Urliebe der Liebe (immanentistische Transzendentalität). — Der dritte Untertypus endlich verringert das Immanenzmoment, in dem er (in der Entwicklung auf die reine Transzendenz der zweiten Grundrichtung) das „göttliche Ideal" möglichst seiner Immanenz im Strebensprozeß enthebt: Gott wird aus der „Idee des Strebens" der „reine Wert", dem das „Streben" nun in einer letzten Haltung der „Gegenständlichkeit" gegenübersteht. Mit anderen Worten: wir gewinnen die Religiosität des Windelband-Rickertschen Wert-Kantianismus und letztlich (in weiterer Abstreifung der „Immanenz" des Göttlichen im „Prozeß" des Strebens) das Gottesbild der phänomenologischen Wertphilosophie (Gott als *summum bonum* oder „das Heilige") (transzendentistische Transzendentalität).

Das Ergebnis dieser Analyse ist ein Zweifaches. Das erste bezieht sich auf das fließende Zueinander der nun gewonnenen neun Typen. Wir gewinnen aus ihm in neuer Gestalt das Bild unserer drei Grundrichtungen. Das zweite bezieht sich auf das Gottesproblem selber. Unsere Typenbetrachtung öffnet uns den Blick in das letzte metaphysische Problem zwischen Gott und Welt und in das letzte religiöse Problem der seelischen Haltung zu Gott.

Zum ersten: das Strukturbild der neun Typen in ihrer Gesamtheit. — Es hat sich gezeigt, daß in jeder der drei Grundrichtungen die jeweiligen Mischtypen (vor allem in der dritten Grundrichtung der Transzendentalität) in letzter innerer Beziehung zu dem unvermischten Typus jener Grundrichtung stehen, die auf ihre Gestaltung miteingewirkt hat. Ihre innere Richtung geht also von ihrer eigenen Grundrichtung „fort" und „zu" der anderen „hin". Anders ausgedrückt: ihr „Sinn" geht auf die andere Grundrichtung zu, die andere Grundrichtung ist die „Erfüllung" ihrer „Richtung". Sie gehören also letztlich ihrem „Sinn" nach zu dem unvermischten Typus der fremden Grundrichtung, sind letztlich nur so etwas wie das „Oszillieren" zwischen jenen drei (jeweilig ersten) reinen Untertypen, in denen unsere drei Grundrichtungen sich rein ausprägen.

Der Mischtypus des Intellektualismus des „kontemplativen Denkens" (Plotinismus usw.) (dritter Untertypus in der zweiten Grundrichtung) und der des Voluntarismus des „Urwillens im Willen" (Fichte, Schopenhauer-Hartmann, Nietzsche (zweiter Untertypus in der dritten Grundrichtung) sind die jeweilige „Oszillation" ihrer eigenen Grundrichtungen zum reinen Typus der ersten Grundrichtung hin, zur „Unendlichkeit des Gefühls" der Religionsphilosophie Schleiermachers und der Romantik, und von diesem wieder zurück. Die tatsächlichen, problemgeschichtlichen Zusammenhänge, z. B. zwischen der ästhetischen romantischen Religionsphilosophie, dem neuauflebenden Platonismus und dem subjektiv-dynamischen Voluntarismus von Fichte zu Nietzsche und Bergson und Scheler im 19. und 20. Jahrhundert beruhen mithin auf einem inneren Strukturgesetz: „Oszillation" („zu" und „von") der Imma-

nenz. — Ebenso sind der Mischtypus der modernistischen „Selbstobjektivation" der gefühlsmäßigen „religiösen Immanenz" (dritter Untertypus in der ersten Grundrichtung) und der des objektiv-materialen Voluntarismus des Windelband-Rickertschen Wert-Kantianismus und der phänomenologischen Wertphilosophie (dritter Untertypus in der zweiten Grundrichtung) nur die jeweilige „Oszillation" zwischen ihren eigenen Grundrichtungen und dem reinen Typus der zweiten Grundrichtung, der streng transzendent-gegenständlichen Religiosität und Religionsphilosophie des Deismus, ein „Zwischen", das seiner Natur nach bestimmt ist, in den reinen Typus sich zu verwandeln, entweder (im Falle des ersten Mischtypus) als Umschlag von extremer Transzendenz zu extremer Immanenz und umgekehrt oder (im Fall des zweiten Mischtypus) als gegenseitige Wandlung zwischen Transzendentalität und Transzendenz. D. h. wir gewinnen das Strukturgesetz, das z. B. den geschichtlichen Zusammenhängen zwischen Rationalismus und Modernismus (im Ausgang des 19. Jahrhunderts) und denen der Entstehung und Krisis der Phänomenologie (im Eingang des 20. Jahrhunderts) zugrundliegt: „Oszillation" („zu" und „von") der Transzendenz. — Endlich finden sich der Mischtypus der Religionsphilosophie der Rhythmuseinheit des strömenden Lebens (Simmel, Spranger usw.) (zweiter Untertypus in der ersten Grundrichtung) und der des schöpferischen kreisenden Denkens des spätarabischen Aristotelismus und Hegels (zweiter Untertypus in der zweiten Grundrichtung) als „Oszillationen" zwischen ihren eigenen Grundrichtungen und dem reinen Typus der dritten Grundrichtung, dem „unendlichen Streben zum Ideal" des reinen kantischen Transzendentalismus Cohens, über deren innere Verwandtschaft wohl kaum mehr ein Wort vonnöten sein dürfte: Oszillation („zu" und „von") der Transzendentalität. — Das Strukturbild der neun Typen zeigt sich also letztlich als beständiges Umschlagsspiel zwischen den drei reinen Typen der Immanenz, Transzendenz und Transzendentalität. Die übrigen sechs Typen sind ihnen gegenüber nichts Selbständiges, sondern das fließende „Zwischen" ihrer Spannungen und Oszillationen. Sie sind also für das Problem der Religion, das zwischen den drei reinen Typen spielt, schließlich belanglos. Sie sind nichts anderes als Stadien der Problemgeschichte dieser drei Typen.

Damit zum zweiten: das metaphysische Problem zwischen Gott und Geschöpf und das religiöse Problem der seelischen Haltung zu Gott, wie es in diesen drei Typen sich darstellt.

Zunächst: das metaphysische Problem zwischen Gott und Geschöpf. — Für den Typus der „Unendlichkeit des Gefühls" (entsprechend der ersten Grundrichtung der Immanenz oder „Zuständlichkeit") ist Gott offenbar so etwas wie *coincidentia oppositorum*, „Eins des Gegensätzlichen". Das Gewoge des Gegensätzlichen im Innenwelt- und Außenwelt-Bewußtsein wird hier entweder erlebt als letztlich „Schein" gegenüber seiner unsichtbaren, unhörbaren, unspürbaren Einheit (Typus des indischen *Maja* und *Nirwana* usw.) oder als letztlich gebunden in gegebenem ruhigem Gesetz-Eins des Lebens (Typus des chinesischen *Tao*) oder als innerlich zur Einheit strebend in der wachsenden Geschlossenheit der Seelen (Typus der Talmudspekulation der Zerstreuung und Einigung der *Schechina*) oder als innere Einheit in der bleibenden Spannung (Typus europäischer Polaritätsphilosophie, wie etwa Schelling). Gott ist das „immanente Eins" der Spannungen der Schöpfung. — Für den Typus der „Unendlichkeit des Strebens" (entsprechend der dritten Grundrichtung der Transzendentalität oder „Tatständlichkeit") tritt Gott sozusagen aus dieser „Mitte" heraus

und in die „Höhe" hinauf. Damit hört das „Vertikale" des in sich selbst zuständlich ruhenden Spannungsgewebes auf und wird zu einer „horizontal" hinaufgerissenen unaufhörlichen Bewegung, deren „Sinn" und „Ziel" und „Idee" Gott ist. Gott ist die „Idee" oder das „Ideal" der Schöpfung, dem sie immer nur „zustrebt". — Für den Typus der „Erkenntnis der Unendlichkeit" endlich (entsprechend der zweiten Grundrichtung der Transzendenz oder „Gegenständlichkeit") ist dieser Prozeß der „Horizontalisierung" vollendet, indem hier die letzte Verbindung zwischen Gott und Schöpfung durchschnitten ist, und Gott als die völlig von der Schöpfung getrennte, rein jenseitige „unendliche Wirklichkeit" ihr gegenübersteht. Er ist nur der einmalige „Urheber" oder „Architekt" seines „Werkes", das in seinem eigenen Spannungs-Eins geschlossen ist. — Wenn wir auf jenes metaphysische Urproblem zurückgreifen, das in allen Philosophien der Menschheit nach der einen oder anderen Seite ausgedeutet ist, das Problem zwischen Sosein (*essentia*, Idee) und Dasein (*esse*, Wirklichkeit), so entspricht allen unseren Typen eine bestimmte Deutung dieses Problems als ihr letzter metaphysischer Objekt-Sinn. Für den ersten Typus der „Unendlichkeit des Gefühls" dem die Religionsphilosophie der Polarität der immanenten *coincidentia oppositorum* entsprach, ist Gott das immanente „Eins" der Urspannung der Schöpfung zwischen Sosein und Dasein. Für den Typus der „Unendlichkeit des Strebens", dem die Religionsphilosophie des Transzendentalismus der „Gott-Idee" entspricht, ist Gott das Sosein der Schöpfung, zu dem ihr Dasein unaufhörlich emporringt. Für den Typus der „Erkenntnis der Unendlichkeit", der der Religionsphilosophie des Deismus zugrundeliegt, ist Gott endlich in Sosein-Dasein jenseits aller Sosein-Dasein-Spannung der Schöpfung. — Diesem metaphysischen Aspekt entspricht nun der praktisch-religiöse.

Zweitens: das Problem der seelischen Haltung zu Gott. — Der Typus der „Unendlichkeit des Gefühls", für den Gott das immanente Eins der Spannungen der Schöpfung ist, steht offenbar zu Gott in restloser Haltung des „Einssein" und „Sich-eins-wissens". Die „Nähe" der „Liebe" ist hier bis zum Äußersten gesteigert. — Der Typus der „Erkenntnis der Unendlichkeit", für den Gott die streng transzendente, von der Schöpfung getrennte, Unendlichkeitswirklichkeit ist, hat im Gegensatz hierzu die letzte Haltung des „Fernseins" und rein anstaunenden oder von fern anbetenden „Hinaufschauens". Hier ist die „Ferne" der „Ehrfurcht" bis zum Äußersten gesteigert. — Der Typus der „Unendlichkeit des Strebens" endlich bildet in seiner seelischen Haltung eine Art „Widerspruchseinheit" der seelischen Haltungen der beiden ersten Typen. Denn auf der einen Seite ist für ihn Gott die innere Idee des Strebens, das innere Sosein, zu dem das Dasein der Schöpfung emporringt, also irgendwie der Schöpfung „inne", also die Haltung des „Einsseins" erfordernd. Auf der andern Seite ist aber Gott die „reine

Idee" des Strebens, das „reine Sosein", das im Dasein der Schöpfung niemals verwirklicht sein kann, weil es als Idee, als Sosein der schroffe Gegensatz des Daseins ist: das reine Sosein der Idee das wahre „ist", das Dasein des unendlichen Strebens aber das „nicht ist". Gott ist also von hier aus der absolute Gegensatz der Schöpfung und verlangt mithin, religiös, die extreme Haltung des schlechthinnigen „Fernseins" und „Entgegengesetztseins". Die seelische Haltung des Typus der „Unendlichkeit des Strebens" ist also das Eins von absolutem Einssein und absolutem Getrenntsein, d. h. jene Seelenhaltung, die in dem urlutherischen Eins von Liebeseinheit mit dem (alleinwirklich-wirksamen) Gott der Liebe und Sündergegensatz zum (allein-wirklich-wirksamen) Gott der verdammenden Heiligkeit ihre religiöse und im Hegelschen Eins von Identität und Widerspruch ihre metaphysische Formel hat.

Damit ist das Problem der Religion vom Bewußtsein des Ich aus am schärfsten gestellt. Das Faktum der „Oszillation" und des darin begründeten ständigen Umschlags zwischen den Typen der (ersten) Grundrichtung der Immanenz und denen der (zweiten) Grundrichtung der Transzendenz zeigt die innere Notwendigkeit einer höheren Bindung ihrer Gegensätze. Die (dritte) Grundrichtung der Transzendentalität aber, die ihrem Sinn nach eine solche höhere Bindung erstrebt, enthüllt sich letztlich, wie wir sahen, als „Widerspruch-Identitäteinheit", d. h. als solche Einheit, die sozusagen innerlich auf „Explosion" angelegt ist. Mit anderen Worten: die Grundrichtung der Transzendentalität löst nicht, sondern verewigt das Problem. Das wird noch deutlicher durch die ergänzende Betrachtung der Religion vom Bewußtsein des konkreten Ich aus.

B) RELIGION VOM BEWUSSTSEIN DES KONKRETEN ICH AUS.

Das „Ich" des Bewußtseins, von dem wir in philosophischer Betrachtung ausgehen müssen, ist ein konkretes Ich: das Ich des Menschen. Für dieses Ich aber ist ebenso ursprünglich wie die Subjekt-Objekt-Spannung und ihre drei Richtungen der Immanenz, Transzendenz und Transzendentalität ein zweites Spannungsgewebe gegeben: zwischen Leib und Geist, und zwischen Individuum und Gemeinschaft. Denn das Ich des Menschen erlebt sich ursprünglich als „leib-geistig" und als „Individuum-Glied". Das besagt ein Zweifaches. — Erstens handelt es sich in jeder der beiden neuen Spannungen nicht um ein einfaches Nebeneinander der jeweiligen Pole, sondern um ein Ineinander. Leibsphäre und Geistsphäre, so sehr sie „in sich" von einander verschieden sind, bilden ein „Eins" (*unum ens*, „Ein Wesen" sagt Thomas von Aquin). Ebenso aber ist es mit Individualsphäre und Gemeinschaftssphäre: es gibt keine säuberlich von einer „Sozialsphäre" trennbare absolute „Einsamkeit"; sondern das ist das letzte unauflösliche Wesen der „individualen Gliedschaft" des konkreten Menschen-Ich, daß es kein Gemeinschaftserlebnis gibt, das nicht von letzter Einsamkeit des Individuums durchlöst und

durchschauert wäre, und kein Erlebnis der Einsamkeit, das nicht in geheimer Tiefe von Gemeinschaft getragen wäre und zu Gemeinschaft sich öffnete. So bleibt nur Eins möglich: eine jeweilige Mehrbetonung und Überbetonung eines der zwei zum Eins Vereinten: Leib vor Geist oder Geist vor Leib, Individuum vor Gemeinschaft oder Gemeinschaft vor Individuum. Schärfer ausgedrückt: es bleibt die Möglichkeit einer Verschiebung des Formcharakters. Entweder faßt man das Leib-Geist-Eins als Formeinheit des Geistes oder des Leibes und das Individuum-Gemeinschaft-Eins als Formeinheit des Individuums oder der Gemeinschaft. — Dazu kommt ein Zweites: die Verknüpfungen dieser zwei Spannungseinheiten unter einander. Die Individuum-Gemeinschaft-Spannung geht durch die Leib-Geist-Spannung hindurch und diese durch jene. Damit aber ergibt sich ein neues System von möglichen Hauptakzent- oder Form-Einheiten. Die Form-Einheit mag den Namen der Leib-Gemeinschaft des kosmischen All der „Natur" tragen oder den der Geist-Gemeinschaft des geschichtlichen All des „objektiven Menschheitsgeistes". Sie mag, von der andern Seite her, als Form-Einheit das Individuum betonen und hierin wiederum die Geist-Einheit des „innersten Ich" oder die Leib-Einheit des „vollkommenen Leibes". Mit anderen Worten: das konkrete Ich mag sich erleben als Welle im Strom des kosmischen Natur-All oder als Atem des objektiven Menschheitsgeistes. Es mag, umgekehrt, das All in sich geeint erleben, entweder in der Einheit seines „vollkommenen Leibes" oder in der Einheit seines „innersten (Geist)-Ich". Die ersten Einheitsbildungen dürften mehr östlicher Mentalität entsprechen, während die zwei letzten westlichem Denken und Erleben näherliegen, wobei aber (man denke etwa an die Universum-Mystik der Renaissance!) die gegenseitigen Beeinflussungen hin und her fließen.

Diese vier Einheitsbildungen greifen nun in die drei Grundrichtungen des Bewußtseins ein und geben den, diesen Grundrichtungen entsprechenden, Typen der Immanenz, Transzendenz und Transzendentalität ihre konkrete Färbung. Damit erweitert sich aber auch das Gewebe der Typen von Religiosität und Religionsphilosophie zu seinem letzten, umfassenderen, Aspekt.

Der Typus der „Unendlichkeit des Gefühls" (entsprechend der Grundrichtung der Immanenz oder „Zuständlichkeit") zeigt sich daher, durch die vier obigen Einheitsbildungen, in vierfacher Gestalt immanentistischer Mystik. — Das erste Paar erlebt die „Unendlichkeit des Gefühls" letztlich als „Unendlichkeits-Gefühl des All in sich". Gott als *coincidentia oppositorum*, als immanentes Eins der Gegensätze ist das Eins der Gegensätze des All, von dem das erlebende Ich nur ein Hauch ist, oder schärfer: in dem es untersank. Trägt dieses All die Züge kosmischer Natur, so haben wir den Typus der immanentistischen Naturmystik, wie ihn z. T. indische Philosophie, aber ebenso Renais-

sancephilosophie eines Giordano Bruno u. a. vertreten. Ist aber dieses All letztlich das Geistes-All der „Menschheit", so gewinnen wir den Typus immanentistischer Menschheitsmystik, wie ihn stellenweise chinesische Philosophie aufweist, aber ebenso die Geschichtsmystik romantischer Philosophie. — Das zweite Paar erlebt die „Unendlichkeit des Gefühls" hinwiederum letztlich als „Unendlichkeitsgefühl des all-haften Ich". Gott als *coincidentia oppositorum* ist hier der Gott des Eins der Gegensätze des Ich, in dem das All erst seine eigentliche Wirklichkeit hat. Wird dieses Ich nun vorwiegend als Leib-Ich betont, so ergibt sich der Typus der individualistischen Leib-Mystik, wie er die bewußte oder unbewußte Religiosität der heutigen Körperkultur bildet. Wird aber dieses Ich vorab als Geist-Ich gefaßt, so zeigt sich der Typus jener neuplatonischen und auch z. T. deutschen Ich-Geist-Mystik, die, durch die Stufen der gänzlichen „Entwerdung" hindurch, im *secretarium mentis*, in der Tiefe des geistigen Ich, Gottes inne wird.

Anders zeigt sich die Konkretisierung durch unsere vier Einheitsbildungen beim Typus der „Erkenntnis der Unendlichkeit" (entsprechend der Grundrichtung der Transzendenz oder „Gegenständlichkeit"). Der Einfluß der vier Einheitsbildungen zeigt sich hier erstens darin, daß Gott nicht „in" ihnen erfahren wird, sondern allein „über" ihnen, aber gleichsam als ihre „Absolutsetzung", — zweitens, daß die diesen Einheitsbildungen innewohnende „Haltung" nicht in sich Einheit mit Gott bedeutet, sondern reine „Huldigung von fern". Die „Distanzsetzung", die dem reinen Denken so eigentümlich ist, wächst sich hier aus zum Bilde des reinen „Gott über uns" und zum rational-juridischen „Kultvollzug vor Ihm". Aber das innerlich Lebenbedingte (die geheime Umschlagsverknüpfung zur Immanenz!) zeigt sich darin, daß dieser „Gott über uns" immer die Züge der Verabsolutierung „einer" Seite des Menschlichen an sich trägt und ebenso, daß der rational-juridische „Kultvollzug vor Ihm" immer wieder die „Religiosierung" „einer" Betätigung eben dieses Menschlichen verrät. Dementsprechend ist nun die vierfache Gestalt unseres Typus. — Entsprechend der „Erkenntnis der Unendlichkeit" vom „All" aus zeigt sich Gott entweder als jenseitige Verabsolutierung von „Natur" oder von „Menschheit". Im ersten Fall enthüllt sich uns der letzte Sinn des „Naturgesetz-Gottes" des deistischen Enzyklopädismus, für den Gott rein den Abschluß einer rationalistischen Naturphilosophie bildete, entweder in der Form des „kunstreichen Werkmeisters", der all die einzelnen „Zweckmäßigkeiten" der Natur gebildet hat, also Gott gleichsam als „die" jenseitige Naturzweckmäßigkeit, — oder in der (an und für sich tieferen) Form der spinozistischen *natura naturans*, in der der Ablauf der diesseitigen *natura naturata* mathematische Konsequenz der rein jenseitigen *natura naturans* Gottes ist. Für beide aber ist der Ablauf der (teleologischen oder kausalen) Naturordnung die rationale „Huldigung" vor dem rein

unsichtbar-jenseitigen „Gott der Natur". Der „Gott der Menschheit" hinwiederum zeigt sich uns als letzter Sinn des anderen Zweiges des Deismus, der von Leibniz' Monadologie über Kants Kritik der Urteilskraft sich entfaltet hat. Dieser Deismus steht in scharfer Front gegen den „naturhaften" Gott. Ihm ist Gott der Vermittler der Menschengemeinschaft, der entscheidende „Garant" von „Menschheit". Gott trägt also (da „Menschheit" das „höchste Gut" ist) durch diese „Zweckdienstlichkeit" hindurch Menschheitszüge, und der rationale „Kult", der ihm dargebracht wird, ist die „rationale Kultur". Denn für diesen Deismus ist, wie wohl zu beachten ist, Gott in keiner Weise der „Menschheit" oder „Kultur" mystisch-immanent, sondern von beiden streng getrennt, auf der andern Seite aber liegt sein Sinn einzig darin, „Menschheit" und „Kultur" zu ermöglichen. Hieraus wird klar, wie dieser Menschheits-Deismus (aber ebenso der Natur-Deismus) in zwei feindliche Bestandteile zerfallen mußte: in eine Menschheitsmystik (bzw. Naturmystik) und einen Menschheitsatheismus (bzw. Naturatheismus). — Entsprechend der „Erkenntnis der Unendlichkeit" vom „Individuum" aus bildet sich hinwiederum die Gottesgestalt des „schönen Menschen", wie sie dem klassischen Griechentum als Verabsolutierung seines Leibideals eigen ist, oder die des „reinen Denker-Geistes", wie sie den Ausgang der Antike, aber ebenso Renaissance und z. T. Reformation (die „geistige" Religion!) kennzeichnet. Auch hier herrscht strenge, hochgesteigerte Transzendenz, im Griechentum der Sehnsuchtsflug von dieser „Welt der Sinne" weg zur „reinen Plastik" des „überhimmlischen Ortes" und im Weiterleben der Grundstimmung dieses leib- und bildbegeisterten Platonismus in das östliche orthodoxe Kult- und Bildchristentum hinein die leidenschaftlich verzückte Leidensabkehr in die Welt der „Verklärung", die im *Hierostas* der streng entrealisierten Gold-Heiligenbilder aufleuchtete, — in der Spätantike des Plotinismus aber und im Bildersturm der „unsichtbaren Religion" und der „reinen Wissenschaft" des Renaissance-Reformationszeitalters das hochgesteigerte Sündenerlebnis alles irgendwie Leibhaften vor der Allein-Heiligkeit des unsichtbaren Geist-Gottes. Aber ebenso zeigt sich in beiden Formen die innerlich bereits arbeitende Immanenz: in der Absolutsetzung des „Edel-Leiblichen" oder des „rein Geistigen" zu Gott und der entsprechenden Vereinseitigung der praktischen Gottesbeziehung zum reinen Leib-Bild-Kult oder zum reinen Geist-Kult.

Von dieser durchgehenden geheimen „Explosivspannung" der reinen Transzendenz zur Immanenz hinüber (in der sich das früher Gesagte nur verdeutlicht), von hier aus öffnet sich uns der Blick zur Konkretisierung innerhalb des letzten (dritten) Typus der „Unendlichkeit des Strebens" (entsprechend der Grundrichtung der Transzendentalität oder „Tatständlichkeit"), der ja, wie wir sagten, aus seiner Natur heraus Immanenz und Transzendenz zu binden sucht, aber sie, ebenso aus seiner

Natur heraus, nur bindet in einer „Explosivspannung" der „Widerspruchseinheit". — Der „Widerspruch" zwischen dem „All"-Typus (als Natur-All oder Menschheits-All) der mystischen Immanenz der „Unendlichkeit des Gefühls" und dem entsprechenden der rational-kultischen Transzendenz der „Erkenntnis der Unendlichkeit" bindet sich hier in der Antinomie der ethisch orientierten Transzendentalität des „unendlichen Strebens zum All" sei es (naturhaft) in jenem Typus eines Natur-Bild-Transzendentalismus, wie ihn neuerdings hauptsächlich Ludwig Klages anstrebt (das Streben zur reinen Natur als dem Göttlichen), sei es (menschheitshaft) im Typus eines Menschheits-Transzendentalismus, wie er von Cohen über Wundt zu Keyserling sich ausgebildet hat (das Streben zur vollen Menschheit als dem Göttlichen). Das „Göttliche" beider Typen ist gleichzeitig „Idee" und damit dem Streben transzendent und gleichzeitig „innere Idee" und damit immanent. — Der Widerspruch zwischen dem „Individuum"-Typus (als Leib-Individuum oder Geist-Individuum) der mystischen Immanenz und dem entsprechenden der rational-kultischen Transzendenz lebt endlich in der Einheit der ethisch orientierten Transzendentalität des „unendlichen Strebens zum Individuum", die wiederum eine doppelte ist. Auf der einen Seite steht der Typus des „idealen Leibindividuums", der für den individualistischen Transzendentalismus von Nietzsche zu Stefan George den „Idee-Sinn" des „unendlichen Strebens" bildet: der transzendente Griechengott als Menschideal. Auf der andern Seite steht der Typus des „idealen Geist-Ich", der für einen Hauptstrom des deutschen Idealismus den „Idee-Sinn" desselben „unendlichen Strebens" darstellt: der transzendente Spätantike-Gott des „reinen Denk-Geistes" als Menschideal.

Damit ist das Ergebnis dieser Betrachtung der „Religion vom Bewußtsein des konkreten Ich aus" bereits formuliert. In den Spannungen des Konkret-Ich zwischen Leib und Geist und zwischen All und Individuum verstärkt sich nur die Grundspannung der drei Grundrichtungen des Ich überhaupt. Immanenztypus und Transzendenztypus sind „in" ihrer absoluten Gegensätzlichkeit innerlich aufeinander gerichtet. Aber der Transzendentalität-Typus, der diese Einheit, kraft seiner Natur anstrebt, erreicht nur eine „Explosiv-Einheit". Damit aber ist auf der einen Seite das „Absolute" Gottes selbst und das „Absolute" des „Ruhens in Gott" und „Wirkens aus Gott" im Wesenspunkte in Frage gestellt. Auf der andern Seite wiederum enthalten alle unsere drei Typen zum mindesten Kernbestandteile des Soseins von Religion und bilden dazu in ihrer Gesamtheit „das" Soseinsbild des Bewußtseins. Ist also Religion die Antinomie des Menschlichen — oder ist eine andere Lösung möglich?

Diese Grundfrage wird nun noch vom Daseinsproblem der Religion aus zu beleuchten sein.

2. DAS DASEINSPROBLEM.

Die bis zum äußersten gespannte Grundfrage des Soseinsproblems von Religion birgt eigentlich schon in sich selber die Grundfrage des Daseinsproblems. Religion geht auf der einen Seite auf das „Innerste" des Menschen: „im" Gewoge des Lebens wird der Absolutpunkt gesucht. Nach der andern Seite aber scheint dieses „Absolute" als Absolutes nicht anders denn jenseits alles „Relativen" des Geschöpflichen stehen zu können. Beide, Immanenztypus wie Transzendenztypus finden ihre, wenigstens teilweise, Begründung im Wesen von Religion selbst, und der Transzendentaltypus ist nur der Versuch einer menschlich-faßlichen Einigung, die aber zuletzt doch in den einen oder andern der beiden entscheidenden Typen zurückgleitet, zwischen denen schließlich endgültig die Problemfrage schwingt. In diesem letzten Entweder-Oder zwischen Immanenz- und Transzendenztypus wird nun das Entweder-Oder des jetzt zu behandelnden Daseinsproblems offenbar: Kommt Religion, als Verhältnis zwischen Gott und Mensch, zustande von oben her, von Gott, also letztlich als „Akt Gottes", — oder knüpft sie sich von unten her, vom Menschen, also letztlich als „Akt des Menschen"?

Aber die beiden Lösungsmöglichkeiten, die in dieser Fragestellung angedeutet sind, entsprechen doch nicht geradlinig dem Transzendenz- und Immanenztypus des Soseinsproblems. Es ist vielmehr so, daß die neue Fragestellung durch alle Typen des Soseinsproblems hindurchgeht und sie schneidet. Denn alle drei Möglichkeiten religiöser Gestaltung, Immanenz, Transzendenz und Transzendentalität, lassen sich fassen entweder als „Akt Gottes" von oben her oder als „Akt des Menschen" von unten her. Immanenz, Transzendenz wie Transzendentalität sind, im Sinne des Daseinsproblems sowohl denkbar (in der Extremform) als „Pantheismus" (der Mensch als Mensch göttlich) oder (um Rudolf Ottos gutes Wort zu gebrauchen) als „Theopanismus" (Gott im Menschen alles allein). Diese beiden Möglichkeiten scheinen nun aber nicht nur „Extrem" zu sein, sondern, aus dem tiefsten Problem von Religion her, die einzigen reinen Lösungswege. Religion ist Beziehung zwischen dem absoluten Gott und dem relativen Menschen. Wie können diese beiden anders in einer lebendigen Beziehung zusammenkommen, als indem entweder der relative Mensch im absoluten Gott aufgeht oder der absolute Gott im relativen Menschen? — Von dieser Frage aus öffnet sich uns das Verständnis für die im Daseinsproblem der Religion waltenden Typen.

Das Typenpaar, das den Gegensatz in reiner Form darstellt, könnte man als absoluten Rationalismus (im weiten Sinn des „alles vom Menschen her") und absoluten Supranaturalismus bezeichnen. Beide stehen sich, wie bereits gesagt, in allen drei Typen des Soseinsproblems von Religion gegenüber.

Der Immanenztypus des Soseinsproblems trug als Kennzeichnung

die „Unendlichkeit des Gefühls“ (im Sinne von „Urgefühl“ als „Zustand“). Wird diese „Unendlichkeit des Gefühls“ supranaturalistisch als „Akt Gottes“ gefaßt, so haben wir die typisch indische Religiosität und Religionsphilosophie der extremen „negativen Theologie“. Erklärt man sie aber rationalistisch als „Akt des Menschen“, so enthüllt sich uns die Polaritäts-Religionsphilosophie der ausgehenden Renaissance und der Romantik. Im ersten Fall des supranaturalistischen Immanenztypus vollzieht sich die Immanenz wesenhaft im völligen Sich-entsinken des Menschen, im zweiten Fall des rationalistischen Immanenztypus dagegen als Höchststeigerung seines Lebens, als „grandioser Zusammenklang“, wie Nietzsche sagt.

Der Transzendenztypus des Soseinsproblems war als „Erkenntnis der Unendlichkeit“ bezeichnet worden. Der supranaturalistische Transzendenztyp besagt also hier, entsprechend der alles entscheidenden Erkenntnisfunktion, das „Allein“ von „Offenbarung“ (auf der Objektseite) und „Glauben“ (auf der Subjektseite). „Offenbarung“ ist hier wesenhaft „Sichoffenbaren Gottes als Daseienden“, und „Glauben“ ist folgerichtig nicht eigentlich Hinnahme dieser Offenbarung (da solche Hinnahme immer noch ein religiöser Akt des Menschen wäre), sondern das rein passive Geschehen und Weiterwirken der Selbstoffenbarung Gottes im Menschen: alle religiöse Intellektualität des Menschen ist reine Gottes-Selbstoffenbarung. Mit andern Worten: wir haben den Typus jener Religionsphilosophie des „Denken Gottes im Menschen“, der von islamitischer Philosophie des göttlichen *Nous* über den Spinozismus der aus dem göttlichen Urgedanken mathematisch erfolgenden Welt zur Offenbarungsphilosophie der Romantik bis in Hegel hinein sich entfaltete und in der innerkatholischen Irrlehre des strengen Traditionalismus (alle Gotteserkenntnis auf Offenbarung beruhend) nur eine inkonsequentere Form hat. — Wie, auf der anderen Seite, der rationalistische Transzendenztyp seine geschichtliche Gestalt im europäischen Aufklärungsrationalismus hat, braucht ja kaum dargelegt zu werden. Gewiß trägt er, als Umkehr des reformatorischen extremen Supranaturalismus (religiöse Unfähigkeit der natürlichen Vernunft!), immer noch einen letzten theopanistischen Schimmer (Gott als Humanität!). Aber seine bewußte Richtung geht auf Auflösung alles eigentlichen Offenbarungsglaubens in den „Vernunftglauben“ der „antizipierten Vernunftwahrheiten“. Durch ihn vollzieht sich eigentlich die bis in unsere Tage fortdauernde Umdeutung von „Offenbarung“ (als eines „Aktes Gottes“) in „irrationales Intuitionserlebnis“, das seine Erklärung in der zergliedernden *Ratio* findet, — und die Umdeutung von „Glauben“ (als des Aktes, in dem der Mensch, von Gott geheimnisvoll berührt, seiner Offenbarung sich öffnet) in „willensmäßiges Vertrauen“ als der letzten Grundlage aller Rationalität. Damit wird „Gott“ folgerichtig zum reinen Objektausdruck (Objektivation) der irrational-naiven Universum-Erfassung

(Schleiermacher), der mit fortschreitender „Aufklärung" sich in den, der rational-reflexiven Universum-Auffassung entsprechenden, wahreren Objektausdruck der „geschlossenen Naturkausalität" (Hobbesscher Rationalismus) oder der „intelligiblen Menschheit" (Kantischer Rationalismus) verwandelt.

Damit ist auch für den Transzendentaltypus des Soseinsproblems, der sich als „Unendlichkeit des Strebens" gab, das zugeordnete Typenpaar des Daseinsproblems bereits vorgezeichnet, da ja Transzendentalität, als intendierte Bindung von Immanenz und Transzendenz, zwischen ihnen zu vermitteln sucht. — Der Sinn des supranaturalistischen Transzendentaltypus liegt hier in der Verlegung des entscheidenden Fixpunktes der Bewegung (des „unendlichen Strebens") in Gott hinein. Gott als „Ideal-Sinn" des Menschen ist das „alleinwirksame" Energiezentrum, das den Menschen in die unendliche Bewegung zu Ihm hin hineinreißt. Die „unendliche Bewegung" des Menschen ist unendliches Allein-bewegtsein von Gott. D. h. der hier vermeinte Typus ist der Urtypus der Reformation, der im „verzehrenden Eifer" calvinischer Färbung, im plotinisch-mystischen (Pico von Mirandola als Quelle!) „Durchflossensein" von Gottes Urwillen zwinglianischer Färbung und im *rapi* (Hingerissenwerden) lutherischer Begnadung nur besondere Ausformungen hat. — Die Umkehr dieses supranaturalistischen Typus, d. h. den rationalistischen Transzendentaltypus, stellt mithin die Religionsphilosophie des Kantianismus dar, vorab in ihrer äußersten Ausgestaltung in Cohens reinem Methodologismus. Auch hier ist Gott der „Ideal-Sinn" des Menschen, ja (in Cohens Lieblingsausdruck) das „einzige Sein". Aber dieser Ideal-Sinn wie dieses Sein ist reiner Grenzbegriff der allein-wirksamen, in sich selbst geschlossenen, unendlichen Bewegung der „Unendlichkeit des Strebens". Gott als „Ideal-Sinn", als „einziges Sein", als „die Idee", ist nur die Hypothese der Hypothesen, d. h. letztlich die mathematische Formel der Alleingöttlichkeit der „reinen Methode". Die Religion des cohenschen Neukantianismus (wie aber auch seines Korrelattypus, des badischen Wertkantianismus) ist restlos „Religion innerhalb der Humanität".

Das verhängnisvolle Gegeneinander der Supranaturalismus-Rationalismus-Typen des Daseinsproblems in ihrem, von uns wenigstens angedeuteten, beständigem Umschlag ineinander wird durch zwei Momente nun noch verhängnisvoller.

Das erste Moment liegt in der anscheinenden Vergeblichkeit jeder Vermittlung zwischen ihnen, wie sie in der Geschichte der Semi-Rationalismen und Semi-Supranaturalismen immer wieder zutage getreten ist. — Man könnte etwa sagen (im Sinne eines Semi-Supranaturalismus): das Entscheidende ist gewiß das reine Ergriffensein von Gott (als Einsgefühl in Gott [Immanenz] oder Selbstoffenbarung Gottes [Transzendenz] oder Bewegtsein von Gott [Transzendentalität]), aber

dieses Ergriffensein entbindet menschliche, religiöse Kräfte. Oder man könnte sagen (im Sinne eines Semi-Rationalismus): der Anfang geschieht wohl durch den Menschen (als innere Sammlung zur seelischen Einheit [Immanenz] oder hinaufdringende Erkenntnis [Transzendenz] oder sittliche Bewegung zum Ideal [Transzendentalität]), aber dieser Anfang ist nur die Bereitung zum Ergriffenwerden von Gott. — Die Antwort hierauf ist immer die gleiche: entweder besteht zwischen diesen jeweils zwei Stufen ein inneres Kausalverhältnis oder es ist eine höhere Einheit, aus der sich ihr Nacheinander erklärt. Im ersten Fall verwandeln sich die beiden Vermittlungsformen wieder in eine der beiden Urformen: die „menschlichen religiösen Kräfte" des Semi-Supranaturalismus werden zur „Nachwirkung" des „Aktes Gottes", und das „Ergriffenwerden von Gott" des Semi-Rationalismus zum „Erfolg" der „Akte des Menschen". Im zweiten Fall aber muß die peinliche Frage gestellt werden: Was ist denn die höhere Einheit von Absolutem (Gott) und Relativem (Mensch)? Hierauf will wohl Hegels Religionsphilosophie antworten (und insofern steht sie wahrhaft im Zentrum der Problematik). Doch seine Einheit von Absolutem und Relativem ist erstens selber nur (Schluß)-Phase des Rationalismus der Transzendentalität, also nicht über den Parteien, und zweitens eine Zwangseinheit, wie das Schicksal des Hegelianismus gezeigt hat.

Noch verhängnisvoller ist das zweite Moment: der Supranaturalismus scheint im Grunde nur versteckter Rationalismus zu sein. Denn es ist doch auffallend, daß er in allen drei Typen eine passive seelische Haltung des Menschen einbeschließt, im Immanenztypus das völlige „Sichentsinken", im Transzendenztypus das „Überleuchtetsein von göttlichem Licht" und im Transzendentaltypus das „Fortgerissensein". Würde es sich im Supranaturalismus — so könnte der Einwand lauten — wirklich um wahre „Akte Gottes" handeln, dann brauchten diese doch nicht von einer bestimmten Haltung des Menschen abhängig zu sein, sondern könnten sich zum mindesten auch in einer aktiven Haltung des Menschen vollziehen. Nun betont aber der Supranaturalismus aller drei Typen wesenhaft die passiven Haltungen, ja geradezu das „Sterben" des Menschen. Heißt das also nicht mit andern Worten: Supranaturalismus ist in Wahrheit genau so Rationalismus wie sein Gegenüber, nur Rationalismus des passiven Menschen, im Unterschied zum gewöhnlichen Rationalismus als dem Rationalismus des aktiven Menschen? Würde sich auf diese Weise dann nicht auch der geschichtliche Umschlag zwischen Supranaturalismus und Rationalismus sehr einleuchtend erklären, als Umschlag nämlich innerhalb eines und desselben Rationalismus, von seiner passiven Form zur aktiven und umgekehrt?

Die Problematik steht damit am Höhepunkt. Vom Soseinsproblem aus ergab sich: der Transzendentalitättypus leistet letztlich keine eigentliche innere Bindung der Gegensatztypen der Immanenz und Transzendenz,

sondern ist nur ihre „Explosiveinheit". D. h. das Wesenhafte von Religion, das „Absolute" Gottes und das „Absolute" des „Ruhens in Gott" und „Lebens aus Gott" scheint unmöglich. Vom Daseinsproblem aus ergibt sich nun: der aus der Natur dieses Problems erfolgende Gegensatz von Supranaturalismus und Rationalismus steht im schweren Verdacht, nur Verkleidung einer inneren Dialektik reinen Rationalismus zu sein. D. h. das Wesenhafte von Religion, die reale Verbindung mit Gott, scheint unmöglich.

Ist also Religion, nach Soseinsseite und Daseinsseite, eine Illusion oder wenigstens Fiktion? —

Bis zu diesem Punkte mußte die Untersuchung geführt werden, damit die Grundlage katholischer Religionsbegründung, die nun darzulegen ist, offenbar werde.

Literatur: Allgemeine Vorbemerkung: Dem Zweck der Abhandlung entsprechend sind, mit wenigen Ausnahmen, nur Werke katholischer Autoren angeführt. Die (vorab für das abgeschlossene Kapitel) einschlägige außerkatholische Literatur findet der Leser ausführlich in den angeführten Arbeiten des Verfassers. — Allgemeine Einführungen bieten Georg Wunderle, Grundzüge der Religionsphilosophie, Paderborn 1918, und J. P. Steffes, Religionsphilosophie, Kempten 1925. — In die Problematik dringen hauptsächlich ein Karl Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus, Rottenburg 1923²; Jos. Geyser, Augustin und die Religionsphilosophie der Gegenwart, Münster 1923; Karl Fröhlich, Studien zur Realität des Göttlichen, Würzburg 1925, Kurt Stavenhagen, Absolute Stellungnahmen, Erlangen 1925, und PeterWust, Naivität und Pietät, Tübingen 1925. — Für die Ausführungen des Verf. sind zur Ergänzung nötig: Religionsbegründung, Freiburg 1923, Gottgeheimnis der Welt, München 1924², Gott, München 1926; aus seinen einschlägigen Einzeluntersuchungen: Gott in uns oder Gott über uns? (Stimmen der Zeit 105 [1922/23 II] 343), Wesen des Katholizismus (ebenda 108 [1924/25 I] 47), Neue Philosophie? (ebenda 109 [1924/25 II] 294 und 354), Thomas oder Hegel? (Logos 1926), Judentum und Christentum (Stimmen der Zeit 110 [1925/26 I] 81—99) und Mystik oder Distanz (ebenda 346—362).

II. ALLGEMEINE KATHOLISCHE RELIGIONSBEGRÜNDUNG

Katholische Religionsbegründung hat das Eigene, daß sie ihren Standort zugleich sozusagen außerhalb des eben umzeichneten Gewebes der Problematik hat und doch (tiefer gesehen: und darum!) in seiner Mitte, das ganze Gewebe zur Einheit umfangend. Aus dieser Eigentümlichkeit, die im folgenden eingehend darzulegen ist, ergibt sich unsere Methode. Wir haben in einem ersten Teil den ganz besonderen Standort dieser Religionsbegründung aufzuweisen, und zwar in beständigem Bezug auf das vielfältige Koordinatensystem allgemeiner Problematik der Religion, wie wir es im ersten Kapitel entwickelt haben. Der zweite Teil hat dann, in einer Art Typengeschichte der führenden katholischen Schulen, zu bezeugen, wie eben dasselbe Gewebe allgemeiner Problematik der Religion in allen seinen Spannungen, trotz (oder vielmehr: wegen) des

grundsätzlichen „außerhalb" des katholischen Standortes, in eben dieser Religionsbegründung konkrete Einheitsgestalt hat, d. h. seine inneren Widersprüche überwindet.

1. DAS GRUNDPRINZIP DER ANALOGIA ENTIS.

Als entscheidende Grundeigenart katholischer Religionsbegründung, die sich durch Soseinsproblem und Daseinsproblem hindurchzieht, kann man folgendes bezeichnen: sie faßt das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf als ein „nach oben offenes". Das besagt ein Doppeltes. Auf der einen Seite ist für sie Gott weder die Absolutsetzung irgendeines einzelnen Geschöpflichen, weder des Geisthaften noch des Allhaften, weder des Wollens noch des Denkens, weder des Personhaften noch des Ideehaften, — noch ist Er das ideale „Eins" der Gegensätze dieser „Seiten" des Geschöpflichen. Er ist schlechthin jenseits, ist, wie Thomas v. Aquin sagt, *tamquam ignotus*, jenseits aller faßbaren Inhalte. Geschöpf ist also von hier aus das niemals „Geschlossene", es ist das unschließbar „Offene" seiner Spannungen. Auf der andern Seite aber ist diese Gesamtheit des Geschöpflichen, in seinen Gegensätzen und in den immer neu erstrebten Spannungseinheiten seiner Gegensätze, „Offenbarung" Gottes „von oben her", d. h. nicht ein Gleichnis Gottes, in das Gott irgendwie „vernotwendigt" wäre, so daß Er in Seinem lebendigen Wesen und Wirken aus solchem Gleichnis errechnet werden könnte und als „Weltformel" (wenngleich „transzendente"! Vgl. Spinozas mathematischen Zusammenhang zwischen Gott und Welt!) nun gleichsam vom „Magier" der Wissenschaft „gehandhabt" werden könnte, — sondern als Gleichnis, das über sich hinaus weist in einen übergleichnishaften Gott, der nach unerforschlichem Ratschluß gerade „dieses" Gleichnis gewählt hat und tausend andere wählen kann. Gott ist also, nach einer Seite hin, der geheimnisvolle „Sinn", auf den die Gesamtheit des Geschöpflichen im Gewebe ihrer Spannungseinheiten gleichnishaft hindeutet. Aber Er ist, nach der andern Seite, weder irgendwie der „innere" Sinn dieses Geschöpflichen (weder als Absolutsetzung eines einzelnen noch als immanentes Eins der Spannungen) noch ist „dieses" Geschöpfliche eine irgendwie „notwendige" Offenbarung Seines Wesens und Wirkens oder Begrenzung neuer Wege Seiner Selbstoffenbarung.

Das ist die Grundlage, die im ersten Kapitel der „Constitutio dogmatica de fide catholica" des vatikanischen Konzils ihren dogmatisch-theologischen Ausdruck hat: *Re et essentia a mundo distinctus . . . et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus . ., . . ad manifestandem perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio . . de nihilo condidit creaturam*, „Gott, nach Wirklichkeit und Wesen von der Welt unterschieden und über alles, was außer Ihm ist oder gedacht werden kann, unaussprechlich erhaben, hat zu Offenbarung Seiner Vollkommenheit im Gleichnis geschöpflicher

Vollkommenheit in völliger Freiheit die Schöpfung aus dem Nichts erschaffen". Es ist also Gott von allem unterschieden und geschieden, was außer Ihm ist (*super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt*), und doch ist nichts außer Ihm, was nicht in seinem ganzen Sosein und Dasein von Ihm wäre (*de nihilo condidit creaturam*). Es ist die gesamte Schöpfung, ausnahmslos, das Gleichnis Seines Wesens (*ad manifestandam perfectionem suam per bona quae creaturis impertitur*), und doch kein irgendwie notwendiges, das Gottes Wesen zu errechnen erlaubte, sondern ein völlig freies und frei bleibendes, d. h., so oder so, von Gott her änderbares (*liberrimo consilio*).

Der kurze philosophische Ausdruck dieser Grundlage aber ist die *analogia entis*, wie sie das IV. Laterankonzil (1215) klassisch formuliert hat (cap. 2): *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*: Gott und Geschöpf einander „ähnlich" und in eben dieser Ähnlichkeit völlig „unähnlich". Weder ist (wie der augustinische Exemplarismus einseitig meinte) das Sosein des Geschöpflichen ein schlechthinniges „Gleichnis" des Soseins Gottes, gleichsam die Bildersprache des göttlichen Wesens. Noch ist (wohin der Aristotelismus der ersten scholastischen Schulen, wenigstens unbewußt, zielte) das werdehafte Dasein des Geschöpflichen in seiner (vom Aristotelismus als „ewig" bezeichneten) aktiven Bewegung das schlechthinnige Sichmitteilen der Urlebendigkeit des schlechthin daseienden (*ipsum esse*) göttlichen *Actus*. Die Frage des Gleichnisverhältnisses zwischen Gott und Geschöpf ist vielmehr erst an das Ganze stellbar, an die irgendwelche Einheit von Sosein und Dasein im konkreten Geschöpf. Diese Einheit wiederum ist (erstens) nicht denkbar von einem ewigen Sosein her, dem Gott, im Akt der Schöpfung, ein werdehaftes Dasein verliehen (also eine Einheit des „Nebeneinander" ewigen Soseins und „zeithaft" hinzukommenden Daseins). Denn dann bestünde, folgerichtig, eine Art *ordo metaphysicus essentiarum aeternarum*, eine Welt ewiger Geschöpfideen in irgendeiner Beziehung der Gleichewigkeit mit Gott, und es wäre die Schöpfung nach ihrer Soseinsseite unmittelbarer zu Gott als nach ihrer Daseinsseite. Mit anderen Worten: die Einseitigkeit des augustinischen Exemplarismus würde wiederkehren. Die fragliche Einheit ist aber (zweitens) auch nicht denkbar aus einer primären Unmittelbarkeit des Daseins zu Gott her, so daß das Sosein sozusagen als jeweilige Phase der „Selbstobjektivation" der jeweiligen Bewegtheit des bewegten Daseins erschiene, das in seiner Bewegung den Tiefen des göttlichen *Actus* unmittelbar entquillt (also eine Einheit des „Auseinander" des Soseins aus primärem Dasein). Denn die Folge wäre auch hier: Rückfall in die Einseitigkeit des Aristotelismus. So bleibt — entsprechend dem unleugbaren Werdecharakter des Geschöpflichen, der eine Wesensidentität von Sosein und Dasein ausschließt (weil dies Vollwirklichkeit des Soseins, also Werdelosigkeit, einschlösse) — keine andere

Einheitsform als die ständig „offene" Spannung von Sosein und Dasein: Sosein als innerlich werdehaftes Sosein dem Dasein wesenhaft „inne" und doch als niemals vollverwirklichtes Sosein dem Dasein ebenso wesenhaft „über": Sosein in-über Dasein.

In dieser Form ist das Geschöpfliche die „Analogie" Gottes. Es ist Gott ähnlich durch das Gemeinsame einer Einheit von Sosein und Dasein, aber es ist in eben dieser Ähnlichkeit Gott wesenhaft unähnlich, weil Gottes Einheitsform von Sosein und Dasein „Wesensidentität" ist, des Geschöpfes Einheitsform aber „Spannungseinheit". Da nun das Verhältnis von Sosein und Dasein das Wesen von „Sein" ist, so sind Gott und Geschöpf also im „Sein" ähnlich-unähnlich, d. h. „analog" zueinander: *analogia entis*, Analogie des Seins. Indem weiterhin diese Analogie des Seins darin besteht, daß das Geschöpf durch seine Einheitsform der „Spannungseinheit" wesenhaft „nach oben offen" ist, ungeschlossen und unschließbar, das Rätsel des „wird" als „Zwischen" zwischen „war" und „wird sein", — Gott aber durch seine Einheitsform der „Wesensidentität" wesenhaft in sich geschlossen ist, das Geheimnis des schlechthinnigen „Ist", — hierin wird die ganze innerste Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott sichtbar: *analogia entis* als philosophischer Ausdruck der *creatio ex nihilo*, und zwar der *creatio continua*, alles irgendwelche „ist" des Geschöpfes aus dem unveränderlichen „Ist", das Gott ist. *Analogia entis* öffnet hier ihr letztes Rätselantlitz: das Geschöpf als wesenhaftes „wird" ist undenkbar ohne ein „ist"; dieses „ist" hat ebenso notwendig seine Quelle in einem reinen „Ist", weil sonst die Schwebe des „wird" im Leeren hängt; aber das „ist" des Geschöpfes aus und im reinen „Ist" kann, auf der andern Seite, weder das reine „Ist" selbst sein noch irgendwie sein Ausfluß, weil dieses reine „Ist" als „Ist" wesenhaft „über" (d. h. völlig getrennt) von allem „wird" ist, also auch nicht irgendwie „ausfließen" kann, da es sonst irgendwie werdehaft wäre. Gott also als das reine „Ist", ist, auf der einen Seite, dem Geschöpf so inne, daß das irgendwelche „ist" des Geschöpfes nur aus und in Ihm ist, — und ist doch, auf der anderen Seite, dem Geschöpf unverändert „über" als dasselbe reine „Ist", dem keinerlei Beziehung zu einem „wird" irgendwie „inne" ist. „Gott in uns und über uns" ist, von diesem letzten Problem aus, das Wort der *analogia entis*.

Hier liegt der entscheidende Grund, von dem aus die katholische Lösung in Soseinproblem und Daseinproblem der Religion ausgeht. Denn die *analogia entis* schließt alles Geschöpfliche zu einem Gesamtgleichnis Gottes zusammen und doch zu einem solchen, das in seinem letzten Wesen ständige *potentia oboedientialis* (wie der alte theologische Ausdruck lautet) zu Gott hin ist, d. h. ständige Bereitschaft des „Tones" in der Hand des „Bildners". Gott ist der über alles Gleichnis hinaus „immer Größere". Das ist der Grund, von dem aus im Soseinsproblem der Katholizismus der „Allheit" der Frömmigkeitsformen möglich wird, der doch unge-

brochene und unbrechbare Einheit im „Gott alles in allem" ist. Das ist ebenso der Grund, von dem aus im Daseinsproblem der Katholizismus der Übernatur und der Menschwerdung über alle „natürliche" Gottesoffenbarung und Gottesmitteilung hinaus kein Widerspruch ist und doch wiederum im „Gott alles in allem" nicht Zweiheit von Stufen, sondern Einheit ist. *Analogia entis* besagt eben: im selben Akt, in dem der Mensch im Gleichnis der Kreatur Gottes „inne" wird, wird er Seiner inne als desjenigen, der über allem Gleichnis steht. So ist die letzte Einheit des Kreatürlichen wesenhaft nicht „in" ihm, sondern „über" ihm. Gott ist weder irgendwie „innere" Einheit des Kreatürlichen, noch kann irgendwelche „Einheitsform" des Kreatürlichen als „Instanz" gegen Ihn gelten. Er ist der „Schöpfer" und insofern schließen alle Offenbarungsinhalte und Offenbarungsweisen (natürliche und übernatürliche) als letztlich „Offenbarungen in geschöpflicher Weise" sich zur Einheit zusammen. Aber Er ist der wesenhaft „übergeschöpfliche" Schöpfer, und darum ist diese Einheit niemals „von unten her", d. h. in menschlicher Berechnung erschließbar, sondern einzig „von oben her", d. h. von Seiner freien Offenbarung her, immer offen, empfangbar.

2. AUSWIRKUNG DER ANALOGIA ENTIS.

Die *analogia entis* wirkt sich bereits entscheidend an der Urwurzel des Problems aus. Für klassische katholische (Augustinus-Thomas von Aquin) wie klassische moderne (Kant-Hegel) Philosophie ist „Selbstreflexion des Ich" der philosophische Ausgangspunkt. Aber diese „Selbstreflexion" ist nur scheinbar eine rein erkenntnistheoretische, d. h. eine solche, die vor aller Methaphysik läge. In Wahrheit impliziert sie, in klassisch-katholischer wie klassisch-moderner Philosophie bereits eine ganz bestimmte Metaphysik. Das ist für klassisch-katholische Philosophie vorab im französisch-belgischen Thomismus erkannt worden, für klassisch-moderne Philosophie aber durch Richard Kroner und Paul Natorp. Die Formel des letzteren, daß Metaphysik, nicht Erkenntnistheorie, die *prima philosophia* sei, die „erste Philosophie", ist Formel für beide Richtungen; denn Natorp erneuert in ihr bewußt den Aristoteles-Standpunkt. Der Grund ist: im aller-inner-ich-lichsten Erkenntnisakt steht das Ich als Erkenntnissubjekt dem Absoluten von Wahrheit gegenüber. Es ist also nur die Frage: besteht zwischen diesem „Absoluten" von Wahrheit und dem „Relativen" des Erkenntnissubjektes das Verhältnis von Identität-Widerspruch oder das Verhältnis von Analogie? Im ersten Fall ergibt sich in mathematischer Folgerichtigkeit die Philosophierichtung Kant-Hegel: von der kantischen Antinomie zwischen der „Absolutheit" des transzendentalen Subjekts und der „Relativität" des empirischen Subjekts zur Hegelschen Dialektik dieser Antinomie in These-Antithese-Synthese. Im zweiten Fall enthüllt sich bereits im Ausgangspunkt der gesamten Philosophie die

allesdurchdringende Grundstruktur der *analogia entis* der Augustinus-Thomas-Philosophie: das Verhältnis zwischen dem „ist" von geltender Wahrheit und dem „wird" des erkennenden Subjekts als „Analogie" zur „Wesensidentität" von „Wahrheit" (= reinem Sosein) und „Ich" (= reinem Dasein), die Gott ist. Für beide Philosophierichtungen ist also im Ausgangspunkt der gesamten Philosophie bereits ein bestimmtes religiöses Verhältnis mitenthalten, ja dieses religiöse Verhältnis ist geradezu das Entscheidende für die Form dieses Ausgangspunktes: bei Kant-Hegel die Religiosität des Identität-Widerspruchverhältnisses zu Gott, bei Augustinus-Thomas die Religiosität der *analogia entis*.

Insofern aber diese Religiosität nichts anderes ist als sozusagen die „Lebendigkeitsform" ihrer (oben umzeichneten) inneren Metaphysik und diese nichts anderes als die „logische Struktur" dieser „Lebendigkeit", ist bereits hier auf das Problem zwischen Metaphysik und Religion die Antwort erteilt: „metaphysische Gotteserfassung" und „religiöse Gotteserfahrung" sind weder schlechthinnig „identisch" (Rationalismus) noch „dualistisch" (Irrationalismus) noch „kongruent" (d. h. getrennt zielend auf das gleiche: Scheler), sondern schließen sich gegenseitig ein, ohne identisch zu sein. Die Kantisch-Hegelsche Urreligiosität der „Widerspruch-Identität-Einheit" zwischen absoluter Liebesimmanenz zu Gott (das Ich als Gott) und absoluter Distanz-Transzendenz (das „reine Ich" als Gott) ist nur die „Versenkungssprache" (Religiosität „als" Gott) ihrer Urmetaphysik der „Widerspruch-Identität-Einheit" zwischen dem Ich als „Absolutem" und zugleich „Relativem". Die Augustinus-Thomas-Urreligiosität aber der „Spannungseinheit" ehrfürchtiger Liebe und liebender Ehrfurcht zu Gott als demjenigen, der in dieser Haltung zwar als „in uns" erfahren wird, aber als einer, der wesenhaft „über uns" ist, ist nur die „Gebetssprache" (Religiosität „vor" Gott) ihrer Urmetaphysik der *analogia entis* zwischen der „Spannungseinheit" des geschöpflichen „wird" (zwischen Sosein-Dasein) und der „Wesensidentität" des göttlichen „Ist" (von Sosein-Dasein). — Damit ist das Verhältnis zwischen Religiosität, Metaphysik und Religionsphilosophie gegeben: Religionsphilosophie ist die wissenschaftliche Reflexion über das tatsächlich vorliegende, aber als solches noch nicht reflektierte, mithin „naive" Einheitsverhältnis (im oben erörterten Sinn) von Religiosität und Metaphysik.

Die Folge für unser Schema allgemeiner Problematik der Religion ist also klar. Insofern es rein phänomenologisch die Grundrichtungen oder Grunderstreckungen des Ich zeichnet, ist es für beide Religiositäten und Metaphysiken und Religionsphilosophien gemeinsam. Der Unterschied liegt vielmehr im „Vorzeichen" des gesamten Schemas. Ist dieses Vorzeichen die Widerspruch-Identität-Einheit, so ergibt sich das Schema als „Problematik der Widersprüche". Ist dieses Vorzeichen aber die *analogia entis*, so enthüllt sich das Schema als „Problematik der Span-

nungen". Damit muß aber die Beantwortung der zwei Grundfragen nach der phänomenologischen Möglichkeit von Religion (Möglichkeit des „Soseins", d. h. der „Idee" von Religion) und nach ihrer realogischen (Möglichkeit des „Daseins", d. h. der „Entstehung" von Religion) jeweils anders ausfallen.

A) IM SOSEINSPROBLEM.

§ 1. Vom Bewußtsein des Ich aus.

Das Problem der drei Grundrichtungen oder Grunderstreckungen des Bewußtseins, Immanenz (Zuständlichkeit), Transzendenz (Gegenständlichkeit) und Transzendentalität (Tatständlichkeit), von denen aus sich uns das Problem der drei Religionsphilosophien der Immanenz, Transzendenz und Transzendentalität ergab (Gott als „In-Eins-Fall" von Sosein-Dasein der Schöpfung [Gott der Immanenz]; Gott als „reines Jenseits" von Sosein-Dasein der Schöpfung [Gott der Transzendenz]; Gott als „Sosein" des ringenden Daseins der Schöpfung [Gott der Transzendentalität], — dieses Problem beruht auf folgender Entgegensetzung. Auf der einen Seite fordern sich diese drei Grundrichtungen sowohl zur Einheit des Bewußtseins wie zur Einheit der Religion. Zur Einheit des Bewußtseins: Bewußtsein besagt sowohl „In-sich-geschlossen-sein" (Immanenz) wie „Über-sich-hinaus-weisen" (Transzendenz) wie die ständige Bewegung zwischen den damit gegebenen Polen von „Ich" und „Es" (Transzendentalität). — Zur Einheit der Religion: Religion besagt sowohl ein „Gott in mir" (Immanenz) wie ein „Gott über mir" (Transzendenz) wie die ständige Bewegung zwischen den damit gegebenen Polen von „Liebes-Eins" und „Ehrfurcht-Ferne" (Transzendentalität). Auf der andern Seite aber scheinen sich dieselben Grundrichtungen, so wie sie uns in der Typik ihrer zugeordneten Religiositäten und Religionsphilosophien entgegentraten, auszuschließen und damit sowohl Einheit des Bewußtseins wie Einheit der Religion zu zerreißen. Sie beanspruchen, jede für sich, eine innere Absolutheit. Aber diese „innere Absolutheit" enthüllt sich als Krampf einer „Verabsolutierung", die in ihr Gegenteil umschlägt. Die zwischen Absolut-Immanenz und Absolut-Transzendenz vermittelnde Transzendentalität wird demnach zum reinen „Ort" dieses beständigen Umschlages der beiden ineinander: sie ist, wie wir sagten, ihre „Explosiv-Einheit". Hierdurch aber wird nicht nur jede Einheit des Bewußtseins zerstört, sondern, wie wir früher ausführlich darstellten, folgerichtig auch der Sinn von Religion als eines „Ruhens im Absoluten (Gott)" und „Wirkens aus dem Absoluten (Gott)". Wir stehen also vor dem unerträglichen Widerspruch, daß dieselben drei Grundrichtungen oder Grunderstreckungen des Bewußtseins die Einheit des Bewußtseins und die Einheit von Religion gleichzeitig begründen und zerstören.

An diesem Punkte setzt die Religionsbegründung der *analogia entis* ein. Sie sieht den letzten Grund des Widerspruches darin, daß alle drei Religionsphilosophien, die von den drei Grundrichtungen ausgehen, Gott letztlich zu einer Funktion des Bewußtseins machen. Gott ist in ihnen nicht das Absolute, sondern ein verabsolutiertes Relatives. Er ist, im Falle der Religionsphilosophie der Immanenz, der Name der Verabsolutierung der geschlossenen Zuständlichkeit der Unendlichkeit des Gefühls, im Falle der Religionsphilosophie der Transzendenz der Name der Verabsolutierung des Distanzierens des Denkens und im Falle der Religionsphilosophie der Transzendentalität der Name der Verabsolutierung des unendlichen Strebens. Den Grund dieser Tendenz zur Verabsolutierung aber erkennt sie in dem Einheitsanspruch, den die drei Grundrichtungen in ihren zugeordneten Religionsphilosophien stellen, mit andern Worten: in einer letzten Einssetzung von Gott und Ich, wie wir sie weiter oben als entscheidende Ur-Einstellung aller Philosophie, die nicht Philosophie der *analogia entis* ist, aufgezeigt haben. Die Religionsbegründung der *analogia entis* sieht darum weder in einer einzelnen der drei Grundrichtungen, noch in ihrer Gesamtheit, eine irgendwie geschlossene Einheit. Die drei Grundrichtungen in ihrer Gesamtheit sind ihr nur der prägnante Ausdruck des wesenhaften „Aufgebrochenseins nach oben" des geschöpflichen Bewußtseins. Nicht in sich hat das geschöpfliche Bewußtsein irgendeinen „absoluten Fixpunkt", in dem seine wesenhafte „Gegensatzspannung" hinge. Sondern das ist die besondere Auswirkung der *analogia entis* für dieses Bewußtsein, daß es „in" seiner Gegensatzspannung seines wesenhaft übergeschöpflichen „absoluten Fixpunktes" in Gott inne wird. Das geschöpfliche Bewußtsein erlebt den „absoluten Fixpunkt" seiner Einheit jenseits über sich. Mit andern Worten: die Übergeschöpflichkeit des katholischen Gottes liegt oberhalb der Alternative Immanenz-Transzendenz und darum ist keine Transzendentalität für sie die innere Einheit dieser Immanenz-Transzendenz, sondern der von oben her, frei ins geschöpfliche Bewußtsein sich schenkende Gott ist die Einheit. Von hier aus ist also für katholische Religionsbegründung der *analogia entis* alle andere Religionsbegründung „Immanentismus", und der katholische Gott der wesenhaft „transzendente". Aber diese „Transzendenz" ist „von oben her", und darum sind alle drei Grundrichtungen und ihre zugehörigen Typen gleichmäßig ihr „Erscheinen im Geschöpflichen". Mit anderen Worten: die innergeschöpfliche Einheit der drei Grundrichtungen ist ihre „Spannungseinheit", d. h. sie sind der Gesamtausdruck des „kreatürlichen Werdens" und darin erst die geheimnisvolle Berührung mit dem übergeschöpflichen Eins (Wesensidentität) Gottes. Durch diese strenge Übergeschöpflichkeit Gottes aber sind sie, im letzten Grund, des Krampfes ihrer Widersprüche entlöst. Denn der, wenn auch noch so geheime, Grund dieses Krampfes war der Immanentismus einer Einssetzung mit Gott. Die Kreatur wird, ledig alles

Krampfes, zur „gesunden Kreatur", in der *Analogia-entis*-Andacht zum übergeschöpflichen Gott. — Das ist nun im einzelnen zu sehen.

Der Immanenztypus des Soseinsproblems war gekennzeichnet durch die Geschlossenheit seines Innehabens Gottes in der Tiefe des Bewußtseins: Seine Unendlichkeit lebendig in der „Unendlichkeit des Gefühls (im Sinne von „Urgefühl")". Gegenüber diesem ruhenden „Zustand" (Typus der „Zuständlichkeit") war alles Streben zu Gott und Erkennen Gottes nur etwas Sekundäres und abhängige Funktion: Selbstbewegung und Selbstobjektivation des selbstgenügsamen Zustandes des „Gott in mir und ich in Gott". Diese unwillkürlich biblische Formulierung zeichnet bereits den Immanenztypus vor, wie er innerhalb der *analogia entis* sich aus absoluter zu relativer Immanenz befreit. Gerade für die Religionsbegründung der *analogia entis* ist es unumstößliche Grundlage, daß alles Streben zu Gott und alles Erkennen Gottes die Beziehung zu Gott nicht aus sich begründet, sondern voraussetzt. Kraft des objektiv-seinshaften „Gott über uns und Gott in uns" der *analogia entis* ist alles aufsteigende Sehnen zu Gott und alles sich enträtselnde Erkennen Gottes das dynamisch-kontemplative Bewußtsein eines Seins, des Seins, wie es das Pauluswort umschreibt: „Er schuf das Menschengeschlecht . . ., daß sie Gott suchten, ob sie Ihn tasteten und fänden, der doch nicht fern ist von jedem einzelnen aus uns: denn in Ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir" (Apg. 17; 26—28). Alle Bewegungen also zu Gott hin, alles Aufleuchten Gottes vor der sich-mühenden klaren Erkenntnis setzt einen „ruhenden Zustand" des „Gott in mir und ich in Gott" bereits voraus, weil eben, gerade aus dem innersten Wesen der *analogia entis* heraus, die Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht Funktion einer Menschentat ist, sondern Gottes Herablassung. Religion ist grundlegend nicht so sehr „Kreaturgefühl vor Gott", sondern Bewußtsein des „Gott in mir und ich in Gott" als des Urcharakters der Kreatur. — Damit ist aber ein Doppeltes bereits einschlußweise gesagt.

Auf der einen Seite (und insofern mündet die Grundrichtung der Immanenz in einem wahren Sinn in die Religionsbegründung der *analogia entis* ein) besteht ein *prius* „zuständlicher" religiöser Seelenhaltung vor aller rein „gegenständlichen" (Transzendenz: Gott als „Gegenstand vor" reflektierter Haltung) und rein „tatständlichen" (Transzendentalität: Gott als „Ziel des" Strebens). Das Pascalwort: „Du würdest mich nicht suchen, wenn du Mich nicht gefunden hättest" hat hierin seine Wahrheit. Gerade, weil alle intellektuelle Reflexion über Gott das Verhältnis zu Gott nicht begründet, sondern als durch Gott begründet erfaßt, so gilt für sie jene Auffassung intellektueller Reflexion, die vom Diognetbrief zu Augustin und zu Thomas katholisches Gemeingut ist: intellektuelle Reflexion nicht das erste im Verhältnis zu Gott, sondern geradezu das Letzte, als kühle Selbstbesinnung (der Rückschau) auf das naive, unreflektierte „Erfahren" Gottes im Gebetsleben und impulsive „Streben" der Liebe zu

Gott im Tatleben. Das scharfe Wort des Verfassers der „Nachfolge Christi „Besser ist es, Reue zu haben als ihre Definition zu wissen" ist nur „ein" Ausdruck dieser katholischen Gemeintradition. Damit aber finden sich bereits in der grundlegenden religiösen Haltung (nicht erst in ihren sogenannten höheren Stufen) gewisse Grundzüge mystischer Frömmigkeit. Denn mystische Frömmigkeit betont sowohl das „Gewirktwerden durch Gott" (in Erkenntnis und Streben) wie das völlig Naive, Unformulierbare religiöser Erfahrungen wie das fast grundsätzliche „Innen" des religiösen Vorgangs (fernab allem zerstreuenden Gegenstandsbewußtsein wie Strebebewußtsein) und faßt mit Vorliebe das andere „gegenständliche" (Transzendenz) und „tatständliche" (Transzendentalität) Verhalten als Entfaltung dieses „zuständlichen" (Immanenz).

Aber eben diese Begründung einer wahren „Immanenz" innerhalb der Religionsbegründung der *analogia entis* scheidet sie aufs schärfste von allem „Immanentismus (und insofern erlöst sich die Grundrichtung der Immanenz in ihr). Denn das relative *prius* eines zuständlichen, unreflektierten „Ruhens in Gott" der schlichten Gebetshaltung beruht, wie wir zeigten, innerlich auf dem strengsten Bewußtsein des übergeschöpflichen Gottes. Dieses „Ruhen in Gott" trägt als seinen wesenbildenden Sinn das „Gott von oben her frei in mich", ja das „mich" selber ist, in Kraft der grundlegenden *analogia entis*, kein „Gefäß für" Gott, sondern ebenfalls noch ein „Gott von oben her frei in . .". Denn das „Sein", dessen „Bewußtsein" dieses „Ruhen in Gott" darstellt, ist das „Sein" der freien, göttlichen *creatio continua*, als welche sich die Schöpfung darstellt. Damit enthüllen sich zwei Charakterzüge des katholischen Immanenztypus bis in die Höhe katholischer Mystik hinauf: seine Freiheit von allem „Verschmelzen mit Gott" und seine niemals auslöschbare Dynamik. Auch für das höchste mystische „Einssein" bleibt Gott derjenige, „der ein unzugängliches Licht bewohnt", ja in der geklärtesten Form der Mystik, wie sie etwa bei einem hl. Johannes vom Kreuz sich findet, ist die Erfahrung dieser Unzugänglichkeit, die Erfahrung der „Nacht" geradezu die *unio mystica*. Es geht darum für katholische Frömmigkeit bis in die Mystik hinauf eine feine Grenzlinie, die alle wahre Gotteserfahrung von dem trüben Erzeugnis der „Verdrängungen" scheidet: die Linie der letzten ehrfürchtigen Distanz. Gott ist der Schöpfer der ganzen Natur und Menschennatur und darum ist Er erfahrbar in ihrem ganzen Umfang. Das ist der Rechtstitel der „Schaumystik" (im weiten Sinn von Erfahrung). Aber Er ist dies als der wesenhaft Übergeschöpfliche, und darum ist nur jene „Schaumystik" echte Gotteserfahrung, die in letzter begehrungsloser Ehrfurcht Gott anbetet und nicht zur Funktion eines geschöpflichen Begehrens herabzieht. Damit ist der zweite Charakterzug gegeben: die Freiheit echter katholischer Frömmigkeit von allem genießerischen Quietismus. Denn durch die eben umzeichnete Haltung der Distanz entsteht in der Seele die nie gelöste Bewegung der Sehnsucht,

das augustinische *invenire quaerendum*, „Finden, um zu suchen". Gott ist der „immer Größere", der im Erlebnis Seiner „Fülle" die Seele nur ausweitet, daß „sie sehnend weiter sich dehne, mehr zu fassen", wie derselbe Meister inneren Lebens sich ausdrückt. Das Bewußtsein aber der bleibenden Unterschiedenheit von Gott bewahrt die Seele vor dem gefährlichen „Allein durch Gott sich bewegen lassen", gegen dessen Verirrungen im Mystizismus des Molinos sich die Kirche wenden mußte. In der Einheit mit Gott erwacht geradezu der Eigentätigkeitsdrang der Seele zu krampfloser Entfaltung.

Von diesen Erwägungen aus wird nun die dogmatisch-theologische Stellung der Kirche zur Immanenz sichtbar, wie sie vorab in den Thesen des sogenannten Modernisteneides niedergelegt ist. Die Stellung spiegelt sich in dem gegenseitigen Verhältnis der ersten These (*Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea quae facta sunt, hoc est, per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse profiteor*) zur fünften (*certissime teneo ac sincere profiteor, fidem non esse caecum sensum religionis e latebris subconscientiae erumpentem, sub pressione cordis et inflexionis voluntatis informatae*). Gott ist nicht eine Objektivation eines „Urgefühls" des menschlichen Bewußtsein, das in blindem Drang sich entfaltet und selbstobjektiviert (*caecum sensum religionis . . . erumpentem*), sondern derjenige, der, kraft Seiner Unabhängigkeit von aller Schöpfung allem religiösen Erfahren als unabhängiges Objekt gegenübersteht (*causa* gegenüber *effectus*), aber als solches, das die All-ursache alles Geschöpflichen (*causa per effectus*) ist und damit durch Erkenntnis und Beweis nicht konstruiert, sondern „vorgefunden" wird. Katholische „Immanenz" ist die unmittelbare Folge der strengen Übergeschöpflichkeit des All-Schöpfers, während „Immanentismus" Seine reine Innergeschöpflichkeit einbeschließt.

Das führt uns von selbst zur katholischen Gestalt des Transzendenztypus des Soseinsproblems. Er war als Typus distanzierenden und vergegenständlichenden Erkennens in seinem religiösen Sinn der Typus der „Erkenntnis (rein gegenständlicher) Unendlichkeit". Darin ist sein eigentümliches Problem beschlossen: auf der einen Seite die wahre Betonung jener „Distanz" zu einem Gott jenseits aller „Immanenz", wie wir sie bereits als Wesensbestandteil des katholischen Immanenztypus aufgezeigt haben, — auf der andern Seite aber eine funktionelle Abhängigkeit dieses „Gottes der Distanz" vom inneren Distanzierungscharakter des Erkennens selber. Das war ja die verhängnisvolle Tragik der zugeordneten Religionsphilosophie des Deismus, daß sie einerseits, im Kampf gegen jeden inneren Zusammenhang zwischen Gott und Geschöpf, Gott ins äußerste Jenseits rückte und, anderseits, durch ihren Rationalismus der Leugnung aller freien Offenbarung Gottes, Gott zur Funktion der Vernunft machte: Transzendenz nichts anderes als ver-

kappte Immanenz. Damit wird das Eigene des katholischen Transzendenztypus von selbst klar. Denn die „Transzendenz", die er einbeschließt, ist wesenhaft nicht gesetzte Transzendenz, sondern als vorliegend erfahrene Transzendenz. Sie ist nicht sozusagen Transzendenz „von unten her", etwa, vergleichsweise, im Sinne der Simmelschen „Selbsttranszendierung" des „Lebens", sondern wesenhaft Transzendenz „von oben her", aufruhend auf Gottes, des aus Sich und in Sich Transzendenten, sich hinabsenkende Selbstoffenbarung im Akt der Schöpfung. All ihr „gegenständliches Erkennen" ist, wie das tiefe Pauluswort sagt, in seinem Urgrund ein „Erkanntsein durch Gott" (I. Kor. 8, 3). Erkennen als bewußte Vermählung des Erkennenden mit dem Erkannten ist in der Gotteserkenntnis zuerst und grundlegend Sich-vermählen des Erkannten (Gottes) vor aller Erkenntnis mit dem Erkennenden (Menschen). Damit aber ist die Transzendenz grundlegend in keiner Weise eine Funktion des denkenden Erkennens, sondern eher, genau so wie beim katholischen Immanenztypus, seine sozusagen „gegebene Grenze". D. h. das reflexive, analysierende oder synthetisierende denkende Erkennen wird der eigentlichen Transzendenz Gottes nicht so sehr inne im Verlauf eines „Erschließens" Gottes, als in der Erfahrung Seines letzten „Sich-verschließens". Wie Thomas von Aquin es (in Boeth. de Trin. q. 1 a. 2) ausdrückt: das denkende Erkennen Gottes beginnt und muß beginnen mit der *theologia positiva* der Eigenschaften Gottes, wie sie sich gleichnisweise in der Schöpfung widerspiegeln, aber sein Höhepunkt, da, wo es einigermaßen zu erkennen beginnt, was eigentlich (*quid est*) Gott sei, ist die Erkenntnis Gottes als des Unbekannten (*tamquam ignotus*), d. h. als desjenigen, dessen eigentliche Transzendenz erst an der Wesensschranke dieses denkenden Erkennens geheimnisvoll aufleuchtet.

Das hat zunächst wichtige Folgerungen für das innere Wesen katholischer Religionsbegründung. Die erste bezieht sich auf ihre Beweismethode. Die zweite (daraus erfolgende) betrifft ihre Auffassung des Verhältnisses zwischen metaphysischer Erfassung und religiöser Erfahrung Gottes.

Katholische Religionsbegründung besteht darum auf „Beweisen", weil für sie Gott wahres Objekt, nicht Objektivation, distinkte Realität gegenüber der Schöpfung, nicht ihre immanente „Urbewegung" ist. Sie beruht damit also nicht auf einem „Intellektualismus" gegenüber „Voluntarismus", „Rationalismus" gegenüber „Irrationalismus", sondern der entscheidende Grund ihrer Stellungnahme ist die *analogia entis*, die diesem Entweder-Oder vorgelagert oder übergelagert ist. Erst insofern als denkendes Erkennen in vorzüglicher Weise (gegenüber reinem „Zustand in" und ungerichtetem „Streben zu") die Selbständigkeit des Objekts und der Realität (gegenüber dem Erkenntnissubjekt) betont, hat dieses Erkennen auch als Erkennen einen gewissen Primat. Aber, wie wir bereits beim

katholischen Immanenztypus sahen, ist mit diesem Erkennen nicht einseitig das reflexive Erkennen vermeint, also ein Erkennen, das ein Höchstmaß von „abstrakter Kühle" an sich trägt, möglichst entlöst von aller warmen Lebendigkeit. Dieses reflexive Erkennen ist vielmehr seinem ganzen Wesen nach eine nachfolgende Analyse der logischen Rechtsgründe, die im lebendigen, naiven Erkennen des religiösen Lebens enthalten sind. Die *analogia entis*, deren logische Analyse das Wesen aller möglichen Gottesbegründung bildet, ist zuerst objektiv wirksam enthalten in der Struktur des unreflektierten religiösen Gebetslebens („*ut legem credendi lex statuat supplicandi*" Indiculus Coelestin I, cap. 11; 431). Darum ist in der gesamten Geschichte der Kirche wissenschaftliche Gotteslehre immer etwas, das dem praktischen religiösen Leben nachfolgt, ja stellenweise etwas, das rein defensiven Charakter zu haben scheint. Für den persönlichen religiösen Weg zu Gott ist die praktische *analogia entis* entscheidend, ihre Lebensgestalt der Spannung zwischen hingebender Liebe und anbetender Ehrfurcht. Das hat dann auch noch seine Auswirkung in Beweisgehalt und Beweisform katholischer Religionsbegründung.

Im Beweisgehalt. — Katholische Religionsbegründung hat eine gewisse, letzte Abneigung gegen alle sog. Gottesbeweise, die Gott als „Mittel zu", bewußt oder unbewußt, hinstellen, also gegen jene Gottesbeweise, die ihren besonderen Ursprung im naturwissenschaftlichen und moralistisch-humanitären Deismus haben: Gott als Hüter einer wohlgefügten Ordnung der Welt, Gott als Beförderer der Verbindung der Menschen untereinander, Gott als Hersteller der rechten Beziehung zwischen Würdigkeit und Glück, Gott als Sanktion festbegründeter, traditioneller Gesellschaftsordnung, Gott als Bedürfniserfüllung menschlicher Eudämonie usw. Gewiß kennt auch katholische Gottesbegründung die Gotteswege aus den Problemen des intellektuellen (Beweis aus der „Wahrheit"), sittlichen (Beweis aus dem „Gewissen") und persönlich-lebendigen (Beweis aus dem „Glücksstreben") Bewußtseins. Diese Gotteswege aus der „Innenwelt", wie man sie nennen könnte, sind ja das Eigene des (später genauer darzulegenden) Augustinustypus, dem gegenüber der Thomastypus den stärkeren Akzent auf die Gotteswege aus dem Gesamtkosmos legt. Aber das Eigene katholischer Gottesbegründung bleibt doch dabei, daß alle Gedankengänge, die aus sich dazu neigen, Gott irgendwie als „Bedürfniserfüllung" darzustellen, in ihr am entscheidenden Punkt verwandelt und umgeformt werden zu dem einen, immer selben Grundgedanken der *analogia entis*: Gotteswege aus „Innenwelt" wie „Außenwelt" bedeuten für echte katholische Gottesbegründung nur das farbige Konkretbild des einen Problems der „Kreatürlichkeit" schlechthin, in dem Gott als derjenige sichtbar wird, aus dem und zu dem hin Schöpfung ist, nicht Gott als „Erklärungshypothese" von Schöpfung, sondern der „Herr Gott". Das ist der Grund, warum in den Ausführungen

des vatikanischen Konzils und des Modernisteneides über Gottesbeweise immer nur der Gedanke der Kausalverbindung zwischen Schöpfer und Geschöpf (*per ea, quae facta sunt*) hervortritt. Das ist aber auch der Grund, warum in der eigentlichen Offenbarungslehre die sogenannten „inneren Kriterien" (Angepaßtheit der Offenbarung an die Menschennatur) gegenüber den „äußeren Kriterien" (Tatsächlichkeit des göttlichen Eingreifens) zurücktreten. In der ganzen Breite katholischer Religionslehre von Schöpfung zu Übernatur zu Menschwerdung gilt eben das eine Grundlegende: die Schöpfung zu Gott hin gerichtet, aber nicht Gott eine „Ergänzung" der Schöpfung. Das bedeutet die vatikanische Formel der *gloria Dei*, der „Ehre Gottes" als des Ursinns der Schöpfung: das Geheimnis der völlig unbedürftigen (*non ad augendam . . . nec ad acquirendam*) Ausstrahlung Seines Glanzes (*sed ad manifestandam perfectionem Suam*), die in der Liturgie sich umsetzt in das *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*, Danksagung für Gottes Herrlichkeit in Sich Selbst. Erst in diesem völligen *surrender*, wie Newman sagt, in der anbetenden, rückhaltlosen Hingabe an Gottes Größe über aller Bedürftigkeit der Kreatur erfüllt sich auch der „Heils-Sinn" der Beziehung zu Gott: nicht wird Gott beurteilt nach seiner „Kräftigkeit" für das „Heil der Seele", sondern das „Heil der Seele" wird vertrauensvoll in das Geheimnis Seiner unerforschlichen Wege gelegt.

Wie dieser Eigenart des Beweisgehaltes nun auch noch eine bestimmte Beweisform entspricht, braucht eigentlich nicht mehr ausgeführt zu werden. Es ist, kurz gesagt, die Form einer „Rückführung ins Geheimnis", nicht die (typisch rationalistische) einer „Errechnung zur Aufklärung". Gott ist, wie Augustinus sagt, nicht Gott, wenn du ihn „begreifst". Darum ist echt katholische Beweisform wesenhaft Hinführung zum Unbegreiflichen, aber eine Hinführung, die gerade darum die Bahnen des Begreiflichen nicht überspringt, sondern sie ruhig zu Ende geht bis in ihre Mündung ins Geheimnis. Gegenüber aller Flucht aus dem Begreiflichen ins Unbegreifliche geht katholische Beweisform darauf aus, im inneren Sinn des Begreiflichen selber den Ehrfurchtsblick ins Unbegreifliche zu richten. Hier liegt der Grund, warum katholische Religionsbegründung einen doppelten Vorwurf sich zuzieht: den Vorwurf auf Rationalismus und doch wieder auf wissenschaftliche Leichtfertigkeit und Beugung der Wissenschaft unter irrationale Religiosität. In dieser Verzerrung sind die wahren Züge unbewußt gesehen: die höhere Einheit der *analogia entis* über dem Entweder-Oder von Rationalismus und Irrationalismus.

Damit sind wir bereits an der zweiten Hauptfrage katholischer Religionsbegründung: dem Verhältnis zwischen metaphysischer Erfassung und religiöser Erfahrung Gottes: Metaphysik und Religion. Die Frage ist — wie bereits mehrfach angedeutet — durch die übergeordnete Einheit der *analogia entis* gelöst. Sie ist eben zugleich „prak-

tischer Wirkgrund" und „theoretischer Rechtsgrund". Ihre religiös-praktische Gestalt ist jenes uraugustinische „Liebe in Ehrfurcht und Ehrfurcht in Liebe", das nur der kurze Ausdruck ist für das innere Verhältnis zwischen Immanenz und Transzendenz, wie es sich uns im vorigen immer deutlicher herausgestellt hat. Ihre religiös-theoretische Ausformung aber ist die Religionsmetaphysik der *analogia entis*, wie wir sie im Eingang zum zweiten Kapitel kurz skizziert haben. Insofern die beiden Intentionalgestalten „praktischer Wirkgrund" und „theoretischer Rechtsgrund" von einander verschieden sind, ist religiöse Erfahrung und metaphysische Erfassung intentional voneinander verschieden (d. h. als Richtungen des Bewußtseins). Insofern es aber Intentionalgestalten ein und derselben *analogia entis* sind, ergibt sich das faktische Ineinanderwirken beider Richtungen: religiöse Erfahrung trägt in ihrer Ehrfurchtsrichtung auf Gott als wahres, gegenüberstehendes Realobjekt den Distanzcharakter metaphysischer Erfassung in sich, metaphysische Erfassung hinwiederum ist in ihrer letzten Scheu vor Errechnung dem Unbegreiflichen gegenüber vom Atem religiöser Liebesehrfurcht beseelt.

Von hier aus öffnet sich endlich der Blick in die katholische Eigenart von „Kultus". Kultus ist, wie die neuere Liturgiewissenschaft (vorab Guardini) sehr richtig erkannt hat, dem „Logos" korrelat. Kultus ist unterschieden sowohl gegen Mystik wie gegen religiöses Ethos. Sein Wesen ist weder schlechthin bestimmt von religiöser Zuständlichkeit des Ich her noch von praktischer Brauchbarkeit für die sittliche Wohlfahrt dieses Ich. Sein Maß ist vielmehr die „Ehre Gottes". Er ist darum jene religiöse Form, die dem Transzendenztypus innerlich zugeordnet ist. Aber damit ist auch bereits sein Wesensgesetz umzeichnet. Wie es für katholische Auffassung weder absolute Immanenz noch absolute Transzendenz gibt, so gibt es auch weder absolute Mystik noch absoluten Kultus. Katholische Mystik hat, wie wir früher sahen, wesenhaft die „anbetende Distanz" in sich. Sie ist also nicht katholische Mystik, wenn sie nicht innerlich Kultform trägt. Umgekehrt ist aber nun auch katholischer Kultus, seinem Wesen nach, von der Mystik liebender Gottesnähe durchatmet. Er ist also nicht katholischer Kultus, wenn er nicht sie, so oder so, als seine Seele hat. Ja, man könnte sagen, daß das Abfolgegesetz katholischer Religionsbegründung zwischen naiver und reflexiver Gotteserkenntnis, in dem Verhältnis zwischen Mystik und Kultus seine letzte Folgerung hat. Echter katholischer Kultus (insofern er nicht, im Opfer der Heiligen Messe, „Handlung Gottes" ist) ist immer der Formniederschlag lebendiger persönlicher Frömmigkeit. Wie die Psalmen liturgie-gewordenes persönliches Gebet zwischen Gott und Ich sind, so gilt auch für das Verhältnis zwischen Entfaltung persönlicher Frömmigkeit (Mystik im weiten Sinn) und Gestaltung des unpersönlichen Kultus das gleiche: er steht wesenhaft nicht, als gleichsam

verewigtes Geschöpfliches, neben dem immer neu sich wandelnden Leben persönlicher Mystik, sondern hat, seinem innersten Wesen nach, sich immer wieder aus diesem Leben zu erneuern. Hier liegt der Grund, warum die Liturgie der Kirche niemals abgeschlossen ist und auch niemals die Form irgendwelcher „klassischer Jahrhunderte" als alleinberechtigte hinstellt, sondern immer wieder Ströme zeitgenössischer persönlicher Frömmigkeit in das Strombett des Kultus einfluten läßt. Sie vollzieht darin nur ihr Grundgesetz der *analogia entis.*

So wird die dogmatisch-theologische Stellung der Kirche zum Gesamtproblem des Transzendenztypus klar. Auf der einen Seite steht ihre entschiedene Betonung Gottes als einer dem Erkennen gegenüberstehenden Objektrealität. Gott ist, „in Wirklichkeit und Wesen von der Welt geschieden" (*re et essentia a mundo distinctus*; Vatic. sess III, cap. 1) und damit wahres Objekt gegenständlichen denkenden Erkennens (*Deum . . . naturali humanae rationis lumine . . . certo cognosci posse*; ebenda cap. 2), und zwar eines denkenden Erkennens, das seinen Inhalt mit wissenschaftlicher Sicherheit darlegen kann (*certo cognosci adeoque demonstrari etiam posse*; Modernisteneid, These 1). Gott wird zwar mittelbar erkannt (*per visibilia creationis opera;* Modernisteneid ebenda) und damit in Seiner Beziehung zur Schöpfung als „Ursache durch die Wirkungen" (*tamquam causam per effectus;* Modernisteneid ebenda), als „aller Dinge Grund und Ziel" (*rerum omnium principium et finem;* Vatic. sess III, cap. 2), aber damit doch nicht als innerlich abhängig zu ihr, sondern als frei über ihr (*liberrimo consilio . . . de nihilo condidit creaturam;* Vatic. sess III, cap. 1). Die „Ehre Gottes", also das Grundwort echten Kultus, ist die Urformel des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Schöpfung (*ad manifestandam perfectionem suam;* Vatic. ebenda). — Auf der andern Seite aber ist die Transzendenz in keiner Weise Funktion eines transzendierenden Erkennens. Voraussetzung alles schließenden Erkennens ist vielmehr jene „Kundgabe Gottes", die die Schöpfung selber als Selbstoffenbarung Gottes ist (Coll. Lac. VII, 520). Alles schließende Erkennen ist also nicht „Konstruktion", sondern „Auffindung eines Vorhandenen". Weiter ist dieses Erkennen nicht einfachhin theoretisch-feststellend gerichtet, sondern trägt das Moment der echten *religio* in sich, Erfassung der „hauptsächlichen Pflichten gegen Gott" (Coll. Lac. VII, 133) und fällt darum, so oder so, unter das Wort des Konzils von Orange: „Was der Mensch an Wahrheit . . . hat, ist aus jenem Quell, zu dem wir hindürsten in dieser Wüste, daß wir vom Tau seiner Tropfen betaut nicht erliegen am Wege" (can 22). Es ist also in der Tiefe seines „Erfassens" ein „Erfaßtwerden". So trägt es denn auch letztlich in seiner für alle verbindlichen Form nicht die Züge reflexiver Analyse, wenngleich es dieser innerlich fähig ist, sondern ist die Erkenntnisweise des praktischen religiösen Verhaltens zu Gott (Coll. Lac. VII 79, 133). Damit aber ist die Kühle der Distanz des (dem Transzendenztypus

als seine besondere Religiosität zugeordneten) Kultus durchwärmt von der Nähe der erbarmenden Gottesliebe zum bedürftigen Geschöpf: „Gottes Ehre" offenbart sich in der „schenkenden Liebe Gottes" (*ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur;* Vatic. sess III, cap. 1). Transzendenz und Immanenz, ihrer Verabsolutierung entlöst, einen sich.

Damit ist die katholische Gestalt des Transzendentalitätstypus wie von selbst gegeben. Er war als Typus der „Unendlichkeit des Strebens" innerlich durch die Gestalt des Immanenz- und des Transzendenztypus bestimmt. Weil Gott im Immanenztypus die „Tiefe des Ich" war, so wurde er im Transzendentalitätstypus das innere Ziel des Strebens (der Mensch innerlich darauf angelegt, Gott zu werden). Weil aber Gott im Transzendenztypus das schlechthin Jenseitige war, von der Kreatur wesenhaft getrennt, so wurde dieses Streben ein Streben „ins Unendliche", nicht ein Streben, das in unendlichem Fortschritt seinem Ziel sich nähert, sondern das wesenhaft immer „unendlich" von seinem Ziel getrennt bleibt. So ergab sich der Typus der Transzendentalität als die Widerspruchseinheit von Immanenz und Transzendenz: Gott kraft der Immanenz das innerste Ich des Menschen und kraft der Transzendenz unendlich ihm gegenüber: Gott zugleich in Identität und Widerspruch zum Geschöpf. Die katholische Lösung dieses Problems wächst darum hier am entscheidendsten aus der *analogia entis.* Denn Transzendentalität war ja im Gewebe der außerkatholischen Philosophien und Religionsphilosophien die Einheit von Immanenz und Transzendenz. Mithin muß der katholische Typus der Transzendentalität am deutlichsten die, an Stelle der Identität-Widerspruch-Einheit der außerkatholischen Lösung tretende, *analogia entis* als seine Struktur tragen.

Das ist bereits vorbereitet durch die katholische Fassung des Immanenz- und Tranzendenztypus. Gott ist nicht das „innerste Ich" des Menschen (absolute Immanenz), somit auch nicht das innere Ziel seines Werdestrebens, darin der Mensch das „Werde, was du bist" verwirklicht. Gott ist aber ebenso nicht das schlechthin getrennte und entgegengesetzte „Jenseits" des Menschen (absolute Transzendenz) und somit nicht ein Ziel des Werdestrebens, das seinem Wesen nach nicht erreicht werden kann und darum das „Streben an sich" unendlich macht. Gott ist nicht (darin liegt das Entscheidende für den Transzendentalitätstypus) das formale Sosein (und dadurch das Ideal) des Menschen. Das Werdestreben des Menschen hat vielmehr einen eigenen inneren Sinn, wie es eigene innere Wirklichkeit hat: geschöpfliches Sosein und geschöpfliches Dasein. Damit sind die zwei Fassungen des „unendlichen Strebens zu Gott" überwunden, die das Verhängnis des ursprünglichen Transzendentalitätstypus bedingten: das „unendliche Streben" im ursprünglichen Sinne reformatorischer Religiosität und das „unendliche Streben" im Sinne des deutschen Idealismus (in schärfster Form bei

Cohen). Im ersten Fall bedeutete „unendliches Streben" das vergebliche Ringen des Menschen, Gottes Heiligkeit (die gemäß dem lutherischen Sinn des Gesetzes sein formales Ideal sei) zu erreichen, und zugleich in diesem beständigen Zurückgestoßenwerden (Gott des Gerichtes) das innere Alleinbewegtsein durch dieses Ideal (Gott der Barmherzigkeit). Hier ist der Sinn der Unendlichkeit des Strebens seine seinshafte Sündhaftigkeit: in dieser unaustilglichen Sünde (also im Widerspruch zu Gott) wird es von Gott allein bewegt (also Aufgehen in Gott). Im zweiten Fall besagte „unendliches Streben" die direkte Vergöttlichung dieses Strebens selber, indem Gott als „Idee" oder besser als „Grenzbegriff" des Strebens letztlich nur der Ausdruck des „reinen Strebens" (der „reinen Methode") ist. Hier verliert also folgerichtig „Sünde" allen Sinn und wird zum reinen Ausdruck des ständigen „noch nicht" der vergöttlichten „reinen Bewegung", weswegen Hegel der geradezu innerliche Abschluß dieses Gedankens ist. Beide, der (theopanistische) Transzendentalismus der Reformation und der (pantheistische) Transzendentalismus des deutschen Idealismus, stehen und fallen also mit dem Satz: Gott als Sosein des Geschöpfes.

So ist der Blick frei auf den katholischen Sinn eines „unendlichen Strebens". Wir können kurz sagen: es hat seine Wurzel jenseits des Entweder-Oder der beiden eben besprochenen Transzendentalismen und geht darum faktisch den Weg der Mitte zwischen ihren widerspruchsvollen (und darum immer wieder ineinander umschlagenden) Gegensätzen. Mit andern Worten: es prägt am klarsten das Wesen der *analogia entis* aus. Zweierlei ist damit gesagt. Erstens: es gibt ein wahres unendliches Streben zu Gott. Zweitens: dieses unendliche Streben zu Gott ist letztlich unendliches Streben vor Gott.

Zum ersten: der katholische Sinn des unendlichen Strebens. Kraft der *analogia entis* besteht eine wahre Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpf. Mithin ist Gott in einem gewissen Sinn so etwas wie Ideal des Geschöpfes. Alle Ethik und Kultur also (die in ihrem Wesen auf Idealgestaltung von Welt und Mensch gehen) sind letztlich notwendig religiös bedingt, und alle Religion, die wahrhaft Religion sein will, hat eine innerliche Richtung auf Selbstauswirkung in Ethik und Kultur. Hier liegt also der Rechtsgrund für alle letzte religiöse Normierung von Ethik und Kultur wie für alle ethische und kulturelle Selbstauswirkung der Religion. — Aber kraft derselben *analogia entis* liegt diese Beziehung der Ähnlichkeit nicht direkt zwischen Sosein des Geschöpfes und Sosein Gottes, sondern zwischen der Einheitsform von Sosein-Dasein des Geschöpfes und Sosein-Dasein Gottes. Diese Einheitsform ist aber im Geschöpf die unaufhörliche Werde-Bewegtheit der Spannungseinheit, während sie in Gott der Ist-Actus der Wesensidentität ist. Mithin ruht die Beziehung zwischen Gott als (in gewissem Ausmaß) Ideal des Geschöpfes und dem Geschöpf als dem unendlichen Streben zu diesem Ideal nicht im

Exemplarismus eines ewig durchdauernden Soseins, noch freilich in einem Dynamismus eines beständig sich wandelnden Daseins, sondern in ihrer Spannung, die ihr Eins ist. Zwei Standpunkte sind mithin (als absolute) für katholische Auffassung unmöglich. Erstens: der Standpunkt einer für alle Zeiten und alle Menschen, ohne jeglichen Unterschied, geltenden, aus der Religion unmittelbar abgeleiteten, absoluten Ethik und absoluten Kultur. Zweitens: der Standpunkt einer absoluten Wandlung beider. Denn beide Standpunkte zerstören die Grenze zwischen Gott und Geschöpf. Der erste (absoluter Traditionalismus) läßt das Geschöpf aufgehen in die göttliche Unveränderlichkeit, der zweite (absoluter Relativismus), läßt Gott aufgehen in die geschöpfliche Veränderlichkeit. Mithin bleibt in der Mitte zwischen den Extremen eine wahre, nie gelöste (und darin unendliche) Bewegung des Geschöpfes zu Gott als seinem Ideal. So wahr Gott und Geschöpf, in der *analogia entis*, einander ähnlich sind, so wahr trägt die Beziehung zwischen ihnen (Religion) nicht nur einen Zustandscharakter (Immanenz) und einen Gegenstandscharakter (Transzendenz), sondern ebenso einen Sollens- (Tatstands-) charakter (Transzendentalität): die Beziehung zu Gott nicht nur als eine gegebene, sondern ebenso als eine aufgegebene. So wahr ferner diese Beziehung der Ähnlichkeit wesenhaft vom Werdecharakter des Geschöpfes aus (als der Spannungseinheit von Sosein-Dasein) sich richtet, so wahr ist sie eine Beziehung nie gelöster Bewegung, mithin (da das Geschöpf als Geschöpf niemals aufhören kann, ein Werdendes zu sein) eine (in gewissem, wahrem Sinne) „unendliche Bewegung". Das Augustinische *quaerere inveniendum et invenire quaerendum*, „Suchen, um zu finden, und finden, um zu suchen", womit er die Beziehung der Seele zu Gott umzeichnet, ist in diesem Sinn urkatholische Haltung: eine gewisse Verewigung des *inquietum est cor nostrum*, der „Unruhe zu Gott". Diese „Unruhe zu Gott" ist der letzte, tiefe Sinn aller katholischen Ethik und Kultur. — Aber dieser Aspekt wird durch den nun folgenden zweiten durchkreuzt, und erst in der Sichdurchkreuzung der beiden Aspekte (getreu dem Sinn der *analogia entis*) gibt sich das Gemeinte.

Zum zweiten: die katholische Befreiung des unendlichen Strebens. — Kraft derselben *analogia entis* ist die wahre Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpf zugleich Unähnlichkeit, und zwar nicht eine solche, die „nicht sein sollte" („Unähnlichkeit" der außerkatholischen Transzendentalität), sondern eine solche, die, als wesenhaft für das Geschöpf als Geschöpf, „sein soll". Es ist jene Unähnlichkeit, die philosophisch am klarsten durch das Thomasgrundgesetz der *causae secundae* ausgedrückt ist: das Geschöpf, trotz seiner innersten Abhängigkeit von Gott, mit Eigen-Sosein und Eigen-Dasein begabt: Gott allwirklich und doch das Geschöpf eigenwirklich, Gott allwirksam und doch das Geschöpf eigenwirksam, Gott als Allwert und doch das Geschöpf als Eigenwert. Mithin ist, von hier aus, Gott nur insofern das Ideal des Geschöpfes,

als das Eigen-Sosein und darin Eigen-Ideal des Geschöpfes letztlich in Ihm als dem Urgrund alles Seins wurzelt und darum zu Ihm hinzielt. Gott ist also nicht das formale Ideal des Geschöpfes, auch nicht des reinen Geistes. Ethik und Kultur also sind nicht in dem Sinn letztlich religiös bedingt, daß ihre formale Norm in der Religion als der Verbindung mit Gott läge, und umgekehrt ist Religion nicht so auf Selbstauswirkung in Ethik und Kultur gerichtet, daß diese Auswirkung ihre formale Selbstauswirkung wäre. Es besteht — innerhalb der unerschüttert bleibenden letzten religiösen Wurzel — eine wahre (relative) Eigengesetzlichkeit von Ethik und Kultur und ebenso eine wahre (relative) Eigengesetzlichkeit von Religion gegenüber Ethik und Kultur. Weder sind Ethik und Kultur formal Religion, noch ist Religion formal Ethik und Kultur. — Wiederum liegt auch diese Beziehung der sein-sollenden Unähnlichkeit (und hieraus erfolgenden Eigengesetzlichkeit und Eigenwirksamkeit des Geschöpflichen) nicht direkt zwischen Sosein Gottes und Sosein des Geschöpfes oder Dasein Gottes und Dasein des Geschöpfes, sondern, kraft der Wesensnatur der *analogia entis*, zwischen der Sosein-Dasein-Wesensidentität Gottes und der Sosein-Dasein-Spannungseinheit des Geschöpfes. Damit aber wird das „unendliche Streben zu Gott" innerlich durchkreuzt von der Haltung des „unendlichen Strebens vor Gott". Das Geschöpf als Werde-Wesen bleibt immer ein Werdendes, ist also darin von Gott wesenhaft unterschieden. So wahr es also nicht Gott ist, so wahr bleibt es immer ein Werdendes. Das heißt aber nichts anderes als unendliches Streben vor Gott, dem werdelosen Ist. Die katholische Mitte zwischen Traditionalismus und Dynamismus zeigt sich damit von einer neuen Seite. Sie besteht nicht nur für den religiösen Sinn der beiden, sondern ebenso für das neue Problem der (relativen) Eigengesetzlichkeit von Ethik und Kultur. Das Eigen-Sosein des Geschöpflichen ist zwar ein durchdauerndes im Wandel des Werdens. Aber weder ist es etwas „neben" dem Werden (was einem Sosein neben Dasein, aber nicht dem, für die *analogia entis* wesenhaften, Sosein in Dasein entspräche) noch ist es jemals (als inhaltlicher Sinn des Werdens) „völlig geworden", so daß das Werden aufhörte (denn das würde bedeuten entweder das völlige Aufhören des Geschöpfes ins Nichts oder sein Untergehen in Gott —, Folgerungen, die der katholischen Lehre vom jenseitigen Leben und der wesenhaften Unterschiedenheit des Schöpfers von der Schöpfung widersprechen). Gegenüber einem reinen Traditionalismus der Eigengesetzlichkeit von Ethik und Kultur betont also der katholische Standpunkt die Beharrung in der Bewegung, die Selbstbehauptung in der Selbstentfaltung. Damit ist aber gleichzeitig ein reiner Dynamismus unmöglich, der, ebenso wie der reine Traditionalismus, in seiner letzten Folgerung den Unterschied zwischen Gott und Geschöpf aufheben würde. Denn diese Grenze gegen Gott ist gerade das Eigen-Sosein des Geschöpfes (so sehr, daß Thomas von Aquin in „de ente et essentia" dazu

neigt, alles „Sosein" rein als „Grenze" zu fassen, mithin Gott als denjenigen, der schlechthin „Sein" ist, nicht irgendwie Sosein), also das Beharrungsmoment des Geschöpflichen. Wie sich also die katholische Mitte der *analogia entis* gegen einen reinen Traditionalismus dadurch abgrenzt, daß für sie das Eigen-Sosein des Geschöpflichen immer nur in Bewegung ist, so schließt sie einen reinen Dynamismus dadurch aus, daß für sie eben dieses Sosein ein Beharrendes in der Bewegung ist. Der beruhigte Rhythmus dieser „Selbstbehauptung in Selbstentfaltung" aber hat seinen tiefsten Grund darin, daß diese letzte katholische Mitte gerade aus dem ehrfürchtigen und demütigen Unterschiedsbewußtsein zu Gott gewonnen ist. Beide Extremhaltungen, einseitige Beharrung und einseitige Bewegung, wollen eine Art innergeschöpflicher Ewigkeit usurpieren, die erste die Ewigkeit der augustinischen *veritates aeternae creatae*, der „ewigen Wesenheiten", die zweite die Ewigkeit der aristotelistischen „ewigen Bewegung". Die *sobrietas*, die heilige Nüchternheit des Aquinaten, der eben darum der *doctor communis* der katholischen Philosophie ward, überwindet beide in die Wahrhaftigkeit der geschöpflichen „Beharrung in Bewegung", die, statt einen ihrer Spannungspole zu verewigen und damit am Unterschied zwischen Gott und Geschöpf zu rütteln, sich anbetend beugt vor dem alleinewigen Gott. Durch diese Haltung ist der Krampf des Titanismus des „unendlichen Strebens" entscheidend gelöst und erlöst: in der doppelten Demut des Verzichtes auf das *eritis sicut dii* der Gottgleichheit (kraft des Eigen-Soseins des Geschöpflichen) und des Verzichtes auf Auslösung der Grundspannung des Geschöpflichen selber (kraft der wesenhaften Sosein-Dasein-Spannung der Eigen-Wirklichkeit des Geschöpflichen als Geschöpflichen). Die (in gewissem Sinn) Verewigung des *inquietum est cor nostrum* erfährt hier ihre Ergänzung durch die Verewigung des *donec requiescat in Te*, die aber, im letzten Sinn, nicht einander nachfolgen, sondern (entsprechend dem Wesen der zugrunde liegenden *analogia entis*) sich ineinander spannen: „Unruhe zu Gott" in „anbetender Ruhe vor Gott", Unruhe des „unendlichen Strebens zu Gott" die die Ruhe des „unendlichen Strebens vor Gott" in sich trägt.

Aus diesem Ganzen erst ergibt sich der Blick auf das Wesen praktischer katholischer Religiosität: das Wesen katholischer Praxis (im ganzen Umfang von Sittlichkeit, Wissenschaft, Kultur, Technik usw.). Sie ist — auf der einen Seite — innerlich religiös bedingt. Das hat zur Folge: positiv ein gewisses *quid hoc ad aeternitatem* katholischer Haltung zu dem Ringen und Hasten des Diesseits, eine Ewigkeitsdistanz, die freilich, für sich allein, leicht dazu verführt, eine gewisse Behäbigkeit des Lebens- und Arbeitsrhythmus und primitivere Lebens- und Arbeitsformen (gegenüber „Fortschritt" und „Kultur") als „das" Katholische anzusehen; — negativ den Sündenernst katholischer Religion, für die das gesamte Leben mit allen seinen Betätigungen Gottesdienst und Gottesgehorsam ist, so daß alle schwere Verfehlung gegen die Grundgesetze

dieses Lebens Frevel gegen Gott, Todsünde ist, — ein Sündenernst, der freilich, für sich allein, leicht zu einer Art Sündenangst erkranken kann und damit zu einer nervösen Flucht aus dem Leben, das soviel „Gelegenheiten zur Sünde" bietet. Aber dieselbe katholische Praxis ist — auf der andern Seite — ebenso innerlich religiös befreit. Das hat zur Folge: positiv das Bewußtsein einer gewissen inneren Verpflichtung zum (wie Peter Lippert es nennt) „Vollenden der Schöpfung des Schöpfers" und damit zum „unendlichen Streben" der Durchforschung alles Geschöpflichen nach seinem eigenen, individuellen Antlitz und der „Herausmeißelung" dieses Antlitzes, — also geradezu ein Streben von der Ewigkeits-Kontemplations-Ruhe weg in die Unruhe der Schöpfung und dies Streben als „Leben in Gott", „Leben in Gott in den Geschöpfen", — eine Richtung freilich, die, für sich allein, leicht zum säkularen Katholizismus einer „weltlichen Allseitigkeit" entarten kann; — negativ die Freiheit von einer Sündendämonie, für die schließlich das Sein des Geschöpflichen selber Sünde ist, und im Gegensatz dazu die heilige Kühnheit des augustinischen *ama et fac quod vis*, das Vertrauen zum Schöpfer, daß die letzte innere Richtung, in der eine Seele zu Seiner Schöpfung Ja sagt aus Liebe und Ehrfurcht zu Ihm, sie nicht von Ihm abführen kann, daß es also nicht so sehr darauf ankommt, ein Netz gleichsam von Geboten und Verboten über diese Schöpfung gebreitet zu sehen, sondern darauf, in ehrlicher Liebe und Ehrfurcht zum Schöpfer in Seiner Schöpfung zu stehen, — freilich wiederum eine Richtung, die, für sich allein, die Gefahr eines gewissen Libertinismus in sich trägt, eines Hochmutes des *omnia mihi licent*, wie Paulus im ersten Korintherbrief (6; 12) ihn bezeichnet.

In diesem Spannungsgewebe verwirklicht sich (entsprechend dem Wesen von Transzendentalität als der Spannung von Immanenz und Transzendenz) die Spannung zwischen katholischer Innerlichkeit (entsprechend der Immanenz) und katholischem Kultus (entsprechend der Transzendenz). Sie sind nicht unversöhnliche Gegensätze, sondern bedingen und befreien einander. So geht in die katholische Praxis der Hauch ein von der feierlichen Distanz des Mysteriums zu allem Profanen und doch wiederum der Hauch von der schenkenden Liebe Gottes, deren Silberlicht auf allen Straßen und in allen Winkeln schimmert, — der Hauch des Heilig, Heilig, Heilig über der Beflecktheit der sündigen Kreatur und doch der Hauch des „lebenliebenden" Gottes, der kein „Kraut des Verderbens" in Seine Schöpfung gesät hat: Kultus, der von sich aus zu Weltferne und Weltverurteilung neigt und dem die Welt nur nahen kann, indem sie ihres Eigen-Seins entwird ins reine Jenseits, das in der Verklärungsruhe des Kultus das Diesseits bereits aufgesogen hat, — und Mystik, die von sich aus im „Innern" der Welt Gottes „inne" wird, so daß alles Ungöttliche und Widergöttliche der Welt ihren Augen entschwindet vor der Fülle Gottes in ihr. Beide Richtungen, jede für sich, neigen dazu, die Grenze zwischen Gott und Geschöpf aufzulösen und dies

(beide, jede für sich, aus ihrem eigenen Wesen) aus dem überströmenden Erlebnis der Größe Gottes heraus. Sie werden, jede für sich, zu einem ruhenden „Zustand", Mystik zum Zustand des „in Gott", der im Aufleuchten Gottes in der Seele sich ergab, — Kultus zum Zustand des „in Gott", der die Folge des Aufgehobenwerdens der Seele in die Verklärung Gottes darstellt. Das Bewegte der Kreatur, als Wesen ihres Werdecharakters, gerät in die Gefahr der Auflösung. Erst die Spannung katholischer Innerlichkeit und katholischen Kultus in der katholischen Transzendentalität des „bewegten praktischen Lebens" bedeutet die grundsätzliche Bannung dieser Gefahr. Das ist der tiefe, katholische Sinn der „Mystik und des Kultus der Nächstenliebe", wie er in den Johannesbriefen und bei Augustinus dargelegt ist: „Wenn wir einander lieben, ist Gott bleibend in uns", „Wir wissen, daß wir aus dem Tode zum Leben übergegangen sind, weil wir die Brüder lieben" (I. Joh. 4; 12 und 3; 14): das „Gott in uns" der Innerlichkeit und das „aus dem Tode zum Leben" des kultischen Mysterium als geradezu allein vollziehbar im Geiste der „Menschenliebe", die aus dem bewegten Leben nicht flieht, sondern in ihm Gottes inne ist in mystischer Liebe und vor Ihm sich neigt in kultischer Anbetung.

Aus diesem Sinn katholischer Transzendentalität wird nun auch die entsprechende dogmatisch-theologische Stellungnahme der Kirche klar. Diese Stellungnahme liegt zuerst in ihrem letzten Wesen selber: Kirche in ihrer ganz besonderen Lebensgestalt ist sozusagen die Gestalt katholischer Transzendentalität. Denn sie ist selber die Mitte zwischen Traditionalismus und Dynamismus, weder reine Beharrung noch reine Bewegung, sondern Beharrung in Bewegung, Selbstbehauptung in Selbstentfaltung. Das ist der viel mißverstandene Sinn der Infallibilität, der Unfehlbarkeit, deren entscheidender Ausdruck die Unfehlbarkeit des Papstes ist, „wenn er *ex cathedra* spricht, d. h. in Ausübung seines Amtes als höchster Hirt und Lehrer der Christen, aus seiner höchsten apostolischen Autorität heraus, eine Lehre, die Glauben oder Sitten betrifft, als für die ganze Kirche verpflichtend definiert" (*cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit;* Vatic. sess. IV, cap. 4). — Damit grenzt sich Kirche zunächst gegen zwei Formen von Traditionalismus scharf ab. Gegen den Traditionalismus im strengen Sinn einer reinen Bewahrung festausgeprägter Formen, wie er etwa das Grundwesen der östlichen Orthodoxie (Liturgie) und des orthodoxen Luthertums (Bibel) ist: denn die Entscheidungsmacht der lebendigen Kirche ist wesenhaft unabhängig vom Präjudiz eines „von alters". Gegen den Traditionalismus im weiteren Sinn einer philosophischen Schule, in der die Annahme neuer Formen entweder von dem Nachweis abhängt, daß sie folgerichtig aus den bisherigen sich ergeben (logisch-sachhafte Tradition), oder von ihrer

Annahme durch die herrschende Mehrheit der Anhänger (lebendig-personhafte Tradition): denn die Entscheidungsmacht der lebendigen Kirche ist ebenso wesenhaft unabhängig von den vorgebrachten (nicht definierten) Beweisen für eine neue Entscheidung (die mangelhaft sein können, ohne daß hieraus irgend etwas für die unfehlbare Entscheidung sich ergäbe) wie von irgendeiner Mehrheitsbildung in ihr (man denke etwa an die historische Mehrheit des Semi-Arianismus!). Auf der andern Seite aber ist die damit gegebene „lebendige Entfaltung" nicht Dynamismus im Sinne eines beständigen „Neubruches", da nach kirchlicher Lehre „die Offenbarung . . . mit den Aposteln abgeschlossen ist" (Decr. Lamentabili prop. 21). Es ist lebendige Selbstentfaltung bleibender Formen, also etwas, dem mit keinem Errechnungsmaß beizukommen ist, da diese lebendige Kirche in ihrem Wesen als Beharrung in Bewegung und Selbstbehauptung in Selbstentfaltung in sich selbst autonom ist.

Dies ihr Wesen prägt sich nun in ihren geschichtlichen Stellungnahmen zur „Praxis" aus. Auf der einen Seite sind ihre Entscheidungen so sehr der einmaligen geschichtlichen Lage angepaßt, daß sie selber fast in den Gegensatz der geschichtlichen Lagen einbezogen erscheinen: wie das Konzil von Orange die Sündigkeit des „natürlichen" Menschentums im Geiste Augustins fast bis zum äußersten betont (also damit Ethik und Kultur als wesenhaft religiös), so wendet sich das Trienter Konzil und noch schärfer das gesamte Corpus der Entscheidungen gegen Baianismus und Jansenismus gegen jeden Schein irgendeiner Seinssündigkeit (schützt also damit eine natürliche Eigengesetzlichkeit von Ethik und Kultur). Auf der andern Seite erscheint geradezu als methodisches Grundprinzip dieser Entscheidungen der beständige Rückbezug auf das Frühere, so sehr, daß sogar die Sprache dieser früheren Entscheidungen übernommen wird, wie ein Vergleich der Konzilien von Orange, Trient und des Vatikanums zeigen kann. Dieses „Wesen der Schwebe" geht dann auch letztlich in den, sozusagen, Rhythmus der Ausübung der Entscheidungsmacht ein. Es gibt Zeiten, in denen die Kirche fast mit Nachdruck die Eigengesetzlichkeit der außerreligiösen Gebiete betont (z. B. in Fragen der Politik), — und wieder andere, in der sie den letzten religiösen Aspekt auch der scheinbar profansten unterstreicht und damit ihre Kompetenz auch in ihnen (z. B. zur Zeit des Syllabus). Das alles ist schwer verständlich, wenn man es in seiner Isoliertheit nimmt. Dann erscheint es wie Willkür oder Laune. Aber es ist in Wahrheit nur freie Selbstauswirkung des entscheidenden metaphysisch-religiösen Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf, Selbstauswirkung der *analogia entis*, die als „das" katholische Verhältnis zwischen Gott und Mensch in der gesamten Struktur der Kirche in Freiheit lebendig ist.

So gewinnen wir endgültig die Struktur katholischer Religiosität, wie sie sich von den drei Grundrichtungen der Immanenz, Transzendenz und Transzendentalität her enthüllt. Sie ist — folgerichtig zum Wesen der *analogia entis* — ein nimmer endendes (relativ „unendliches") Sich-Enthüllen des (absolut) unendlichen Gottes in-über dem nimmer endenden (relativ „unendlichen") Sich-Entfalten des Lebens in Ihm. Sie grenzt sich damit gegen zwei Extreme ab. Erstens gegen den Immanentismus eines wirklichen Sich-Entfaltens Gottes im Menschen, für den Gott nur der Name geschöpflicher Entfaltung ist. Zweitens gegen den Transzendentismus der Unlebendigkeit rein statischer Anbetung vor einem jenseitigen Ewigkeitsgott, für die das sich-wandelnde Leben des

Menschen überhaupt keinen innerlich religiösen Sinn hat als höchstens den negativen einer reinen Hinopferung. Katholische Religiosität wird Gottes inne im Spiegel des wogenden Lebens der Geschöpflichkeit: so wächst Sein Bild mit wachsender Erfahrung und Durchlebung dieses Lebens: Gott wird für sie (inhaltlich) immer mehr „die Fülle aller Vollkommenheiten" und (formal) „die Fülle der Lebendigkeit". Die *theologia positiva* der Schöpfung als des Gleichnisses des Schöpfers ist von hier aus ihr „einer" Aspekt (der katholischen Immanenz zugeordnet). Aber durch diese Erfahrung hindurch geht für sie das Bewußtsein von der Unzulänglichkeit alles geschöpflichen, auch des höchsten, Gleichnisses für Gottes wesenhafte Übergeschöpflichkeit: das Frühlingsknospen und die drängende Sommerfülle positiver Gotteserfahrung ist selber schon herbstlich durchkühlt, selber sich-entfaltender Herbst der herben und strengen Erfahrung des *Deus incomprehensibilis*, des unendlichen Gottes weit jenseits über aller flutenden (relativen) Unendlichkeit geschöpflichen Lebens: Gott wird (inhaltlich) immer mehr der letztlich alles Gleichnis übersteigende *Deus ignotus*, der „unbekannte Gott" (Thomas v. Aquin) und (formal) „die stumme Ewigkeit". Die *theologia negativa* des Schöpfers als des „ganz andern" denn seine Schöpfung ist von hier aus der andere Aspekt katholischer Religiosität (der katholischen Transzendenz zugeordnet). Aber weder der eine oder andere für sich noch eine reine Abfolge des Nacheinander beider genügt für das Wesen katholischer Religiosität. Sie ist vielmehr — folgerichtig zum Wesen der *analogia entis* — ihr Spannungs-Ineinander. Die „Ruhe in der Bewegung" katholischer Transzendentalität ist die entscheidende Formel. Zwei Haltungen durchdringen sich hier zu einem Zwei-Eins: Erfahrung der Unendlichkeit Gottes im unendlichen Gewoge des Lebens und Anbetung derselben Unendlichkeit über allem unendlichen Gewoge des Lebens. Was Augustinus in das knappe Wort prägte *quaerere inveniendum quia occultus est, invenire quaerendum quia immensus est* Sichaufhüllen des verborgenen Gottes im „Suchen um zu finden" der *theologia positiva*, Sichverhüllen des unendlichen Gottes im „Finden um zu suchen" der *theologia negativa*, — das ist in eins gebunden in der *theologia eminentiae*, der Theologie des beständigen Aufsteigens, also des „unendlichen Strebens", also der Transzendentalität. „Unendliches Streben" zu Gott als „unendliche" Erfahrung Seiner (absoluten) Unendlichkeit in der Schöpfung, — Unendliches Streben vor Gott als „unendliche" Anbetung Seiner (absoluten) Unendlichkeit über aller Schöpfung, — Unendliches Streben (als Auswirkung der von Gott empfangenen *Vita aeterna*) als die bewegte Schwebe zwischen Nähe der Liebe zu und Ferne der Ehrfurcht vor dem unendlichen Gott (der Unendlichkeit der aus sich seienden *Vita aeterna*).

Damit stehen wir unmittelbar vor der ergänzenden Betrachtung vom Bewußtsein des konkreten Ich aus: *analogia entis* im Gewebe der Gesamtheit des konkreten Lebens.

§ 2. Vom Bewußtsein des konkreten Ich aus.

Da sich, wie wir in der Vorbemerkung zu Kap. 2. II, näher ausführten, die *analogia entis* an der Urwurzel des Gesamtproblems von Religionsphilosophie, nämlich in der „Selbstreflexion des Ich" bereits entscheidend auswirkt, so ist damit auch gesagt, wie sich unter ihrem Einfluß das Bild der Spannungspaare des konkreten Ich gestaltet, Leib-Geist und Gemeinschaft-Individuum, sowie das ihrer vier Einheitsbildungen, Natur, Menschheit, Leib-Ich und Geist-Ich. *Analogia entis* bedeutet erstens Entkrampfung aller Verabsolutierung eines Geschöpflichen zum Bewußtsein allgemeiner Werdehaftigkeit vor dem alleinabsoluten Gott und darin ein Zerbrechen der künstlichen Schranken zwischen Geschöpf und Geschöpf zum Bewußtsein der über Zeit und Raum flutenden Geschöpfgemeinschaft vor Ihm. Damit besagt sie zweitens: das Aufleuchten Gottes im Gesamtgleichnis der Schöpfung (nicht einseitig in „einem" Gleichnis), aber Gottes als eines solchen, der als übergleichnishafter frei über dieses Gleichnis hinausragt in unumschränkter Freiheit. Daraus folgt aber drittens: die uneinschränkbare Möglichkeit für Ihn, falls Er in diese Schöpfung (in unbegreiflicher Weise) Sich tiefer einsenken will, Sich der Gestalt der Schöpfung in ihrem ganzen Umfang zu bedienen. Von diesen drei Gesichtspunkten aus gewinnen wir die volle Konkretgestalt katholischer Religion.

Erstens: die Konkretgestalt katholischer Religiosität. — Wie wir in Kap. 1, I B, des näheren sahen, werden alle drei Grundrichtungen der Immanenz, Transzendenz und Transzendentalität von den vier Einheitsbildungen Natur, Menschheit, Leib-Ich und Geist-Ich durchwirkt. In dieser Durchwirkung kommt die Konkretgestalt der zugeordneten Religiositätsrichtungen von Mystik (Immanenz), Kultus (Transzendenz) und Praxis (Transzendentalität) zustande. Ohne die Grundlage der *analogia entis* zeigte sich aber diese Konkretgestalt nur als Erhöhung des Widerspruchsverhältnisses zwischen Immanenz und Transzendenz, dessen Ausdruck Transzendentalität hieß. So ist denn die entscheidende Wirkung der *analogia entis*: die jeweilige Bindung der vier Einheitsbildungen zum wechselseitigen Spannungsausgleich in jeder der drei Grundrichtungen, die (gemäß dem eben Dargelegten) selber bereits, durch die *analogia entis*, zum selben Spannungsausgleich geeint sind. Mit anderen Worten: die *analogia entis* vollendet ihr Werk der Umwandlung der „Problematik der Widersprüche", wie wir früher sagten, zur „Problematik der Spannungen". — Das geschieht grundlegend im Bewußtsein der über Zeit und Raum flutenden Geschöpfgemeinschaft vor Gott (wie wir es oben nannten). Für das „Bewußtsein des Ich", aus dem sich die drei Grundrichtungen der Immanenz Transzendenz und Transzendentalität ergaben, bestand die grundlegende Entkrampfung der Kreatur vor dem alleinabsoluten Gott im allge-

meinen Bewußtsein ihrer Werdehaftigkeit (Spannungseinheit von Sosein-Dasein). Für das nun zur Behandlung stehende „Bewußtsein des konkreten Ich", aus dem sich die vier Einheitsbildungen von Natur, Menschheit, Leib-Ich und Geist-Ich ergeben, entfaltet sich dieses allgemeine Bewußtsein der Werdehaftigkeit zum Bewußtsein des Werdecharakters aller möglichen Einheitsbildungen der Werdewesen und damit zum Bewußtsein der Spannungseinheit dieser Einheitsbildungen selber. Anders ausgedrückt: die Wirkung der *analogia entis* für das „Bewußtsein des Ich" ist, daß die Kreatur vor Gott sich als Kreatur gegenüber Gott erkennt (und daraus folgte die Erlösung der Widerspruchseinheit von Immanenz-Transzendenz in der Transzendentalität zu ihrer Spannungseinheit in eben dieser Transzendentalität); die Wirkung der *analogia entis* für das „Bewußtsein des konkreten Ich" ist, daß die Kreatur vor Gott sich als Kreatur mit Kreaturen erkennt (und daraus erfolgt die Erlösung des Ausschließlichkeitsverhältnisses zwischen den vier Einheitsbildungen zum Ergänzungsverhältnis).

Das zeigt sich im allgemeinen in einer Grundeinstellung zu den Spannungen Leib-Geist und Gemeinschaft-Individuum, die in diesen vier Einheitsbildungen sich auswirken. Damit, daß bereits in der „Selbstreflexion des Ich" das Kreaturbewußtsein lebendig ist, bedeutet diese Selbstreflexion nicht einen Hinabstieg des Ich aus sozusagen relativen Bereichen in einen inneren Absolutbereich, etwa (im Sinne Descartes') aus dem Natur-Leib-Bereich in den Geist-Ich-Bereich oder (im Sinne Kants bis Hegel) aus dem Natur-Ich-Bereich in den Geist-Menschheit-Bereich. Es ist nicht so, daß Geistbewußtsein gegenüber Leibbewußtsein (und umgekehrt) oder Ichbewußtsein gegenüber Gemeinschaftbewußtsein (und umgekehrt) das Tiefere oder Ursprüngliche sei, dem gegenüber das andere als etwas Abgeleitetes und Erschlossenes sich darstellte. Sondern das Ich der Selbstreflexion ist (als kreatürliches und kreatürlich-menschliches Ich) das konkrete Ich, das auch und gerade in diesem Akt sich als leib-geistig und gliedhaft-individual erlebt. Wohl geht durch katholische Religiosität eine gewisse Betonung des Geistes gegenüber dem Leib (in der religiösen Pädagogik des Aufstieges von Sinnengebet zum geistigen Gebet der eigentlichen Mystik des „Gott in allem finden") und der Gemeinschaft gegenüber dem Individuum (in der Lehre von der Gemeinschaft als dem Leib der Glieder), aber diese Betonung bedeutet nicht eine Abscheidung gegenüber Leib und Individuum, sondern (wie es das Konzil von Vienne für das Verhältnis von Leib und Geist ausgesprochen hat) ein inneres Formverhältnis zu ihnen. Der Geist ist innerlich leibgerichtet und die Gemeinschaft ist innerlich individualgerichtet. Die Zweiheit von Leib und Geist geht auf in die Personeinheit des konkreten „Menschen", und darum ist nicht irgendein Vergeistigungszustand das Sinnziel katholischer Religiosität, sondern die „Auferstehung des Fleisches". Und die Zweiheit von Gemeinschaft und Individuum geht auf in dieselbe Person-

einheit des konkreten „Menschen", der Individuum als Glied und Glied als Individuum ist, und darum ist nicht ein Aufgehen des einzelnen in ein ideales Menschengeschlecht das Sinnziel katholischer Religiosität, sondern das „ewige Leben" des einzelnen in der „Seligen Schau Gottes". So sind denn auch letztlich die vier Einheitsideale, Natur, Menschheit, Leib-Ich, Geist-Ich in ihrer Isolierung gar nicht möglich. Weil Menschheit der Mikrokosmos der Natur ist, Leib der Leib des Geistes, das Ich die Gliedprägung von Menschheit, so heißt die Konkretgestalt katholischer Religiosität weder Leibreligiosität (etwa im Sinne sinnenhafter Liturgie) noch Geistreligiosität (etwa im Sinne von Mystik) noch Individualreligiosität noch Gemeinschaftsreligiosität, sondern Menschreligiosität in jenem Sinne von Mensch, wie Thomas von Aquin ihn klassisch formuliert hat als das „*quodammodo omnia*" der Schöpfung, ihre Ineinsspannung aller ihrer Gegensätze vom toten Stoff zum reinen Geist.

Das prägt sich nun in den drei Grundrichtungen aus. — Für die katholische Immanenz ergibt sich von hier aus die Spannungsgestalt katholischer Innerlichkeit. Ein doppeltes Hin und Zurück ist für sie kennzeichnend. Erstens das Hin und Zurück zwischen sinnenbetonter Innerlichkeit des Erfahrens Gottes im konkreten Leben selbst und geistbetonter Innerlichkeit des Erfahrens Gottes im wachsenden Sichablösen von diesem Leben: zwischen Schaumystik des Innewerdens und Nachtmystik des Entwerdens. Heinrich Seuse und Franz von Assisi auf der einen, Johannes vom Kreuz auf der andern Seite sind hierfür konkretes Beispiel. Die geheime Verbindung zwischen beiden aber liegt darin, daß auf der einen Seite die Schaumystik des Innewerdens die Distanzhaltung der Nachtmystik des Entwerdens in etwa voraussetzt, während hinwiederum die Nachtmystik des Entwerdens nicht eigentlich dem konkreten Leben überhaupt „entwird", sondern nur sozusagen seinem verwirrendem Tagesglanz, um in ihrer gesammelten Nachtstille zu leben. Das zweite Hin und Zurück schwingt zwischen betonter Individualfrömmigkeit des „geschlossenen Kämmerleins" und betonter Gemeinschaftsfrömmigkeit des „wenn zwei in Meinem Namen versammelt sind . .". Dieses Ein- und Ausatmen keuschen Sichverschweigens der einsam betenden Seele und seligen Liebesbewußtseins des Miteinander ist, ebenso wie das Schwingen zwischen Sinnenfrömmigkeit und Geistfrömmigkeit, grundlegend für echte katholische Religiosität. Wie sie ein fortwährendes Sichvergeistigen des Leiblichen und Sichverleiblichen des Geistigen ist, so hier ein beständiges Fluten zwischen Einsamkeit und Gemeinschaft oder, besser, ein herbstlich kühles „allein zum Alleinen" im seligen Erlebnis des Miteinander und ein warm umhegendes Miteinander im Ernst der Einsamkeit. Das Weihwasser und die Blumen vor der Heiligenstatue sind bereits das Atmen der rein geistigen Frömmigkeit des „Gott alles in allem", und die Wirklichkeit des „Gott alles in allem" äußert sich entscheidend in Leibgebärde und Bildgestalt. Das Gemein-

schaftsgebet in Meßliturgie und Prozession ist letztlich „tönende Einsamkeit" (Lippert) jeder einzelnen Seele in ihrem Gott, und die Tiefe und Wahrhaftigkeit der persönlichen Hingabe löst sich „lobsingend und dankend miteinander". Mit anderen Worten: es verwirklicht sich der Vollgehalt katholischer Immanenz: „Gott alles in allem".

Für die katholische Transzendenz wandelt sich dieselbe Spannungsgestalt in die entsprechende Form der kultischen Huldigung vor Gott mit ihrem höchsten Ausdruck des Opfers: nicht ein Erfahren Gottes im Gesamtumkreis des Geschöpflichen, sondern eine Hingabe dieses Geschöpflichen an Gott als denjenigen, der in diesem Akt als Ursprung der Schöpfung (Opfer als Hingabe des Eigentums an den Eigentümer) und gleichzeitig als ihr unerreichbar hohes Jenseits (Opfer als Nichtigkeitsbekenntnis vor göttlicher Allmacht und Allgröße) bekannt wird. Darum ist die Idee des katholischen Kultus (wobei wir von dem hier besonders dringlichen Problem zwischen Natur und Übernatur natürlich absehen) die Idee eines universalen Schöpfungskultus. Er ist Kultus geistiger Liebesgemeinschaft über Raum und Zeit und doch gleichzeitig sinnenfällige Leibhandlung. Er ist Einheit der Individuen in der Einheit von Opfergabe und Opferhandlung und doch persönliche Hingabe jedes einzelnen. Katholischer Kultus ist geradezu „die" Bekenntnisform der Spannungseinheit von Leib-Seele und Gemeinschaft-Individuum.

In katholischer Transzendentalität endlich gibt sich von hier aus die Idee katholischen Lebensideals. Es besteht hier eine geradezu grundsätzliche Mitte zwischen dem üblichen Entweder-Oder von überindividualer Menschheitsethik und atomistischer Individualethik wie zwischen dem Entweder-Oder eines reinen Körperideals und eines reinen Geistideals. Weil (kraft des katholischen übergeschöpflichen Gottes) Gott gleichzeitig jenseits aller dieser Ideale steht (also nicht die Absolutform eines von ihnen ist) und gleichzeitig alle Ihn spiegeln (also keines ein Nein zu Ihm ist), so ist die Gesamtentfaltung des Menschen (leib-geistig und gliedhaft-individual) das unendlich strebende Werden seiner Gesamtgestalt in Gott gegründet und zu Gott zielend (in jenem Doppelsinn, wie wir ihn früher darstellten). Weder der unbedürftige Gottes-Einsame noch das vielverknüpfte Menschheitsglied, weder der fast leiblos Geistige noch der vollkommen Leibförmige, sondern der schlichte „Mensch Gottes" (II. Tim. 3; 17) ist das Ideal katholischer Transzendentalität. — Damit kommen wir notwendig zum Gottessinn unserer vier Einheitsbildungen. Denn das Geheimnis des eben erörterten, aller Verabsolutierung entkrampften, alles Geschöpfliche einbeziehenden, Fließens und Strömens katholischer Religiositätsformen hat seinen entscheidenden Grund in der in ihnen erfahrenen und vor ihnen stehenden Gottesgestalt.

Zweitens: die Konkretgestalt des katholischen Gottes. — Für das katholische Gottesbild ist es — wiederum nur der *analogia entis* entsprechend — kennzeichnend, daß es nicht aufleuchtet im schlecht-

hinnigen Primat etwa von Geist über Leib oder Gemeinschaft über Individuum, sondern wesenhaft in ihrer Spannung. Gott wird als derjenige erfahren, der zu den letzten Spannungen des Konkret-Ich im inneren Verhältnis eines Absolutpunktes steht, der in ihnen wirksam ist und in ihnen sich offenbart, aber wirksam ist und sich offenbart als über sie und ihr Gleichnis hinausliegend. Für das geschöpfliche Sein in seiner Gesamtheit ist es eigentümlich, daß es auf der einen Seite, in seiner Gradstufung von totem Stoff zu reinem Geist, sich der inneren Allheit des reinen Ist zu nähern scheint, so daß von hier aus Gott erscheinen könnte wie die innere Krönung der Schöpfung, und damit die Schöpfung als eine einzige Selbstentfaltung vom toten Stoff zu Gott. Auf der andern Seite aber ist die gesamte Gradstufung von totem Stoff zu reinem Geist eine Gradstufung innerhalb des Werdeseins, so daß von hier aus (da toter Stoff wie reiner Geist als „Werdewesen" in gleicher Weise gegen das reine Ist Gottes unterschieden sind) jeglicher Stufenweg zu Gott unmöglich ist, und nur die für alle Stufen gemeinsame Beziehung zwischen geschöpflichem „wird" und göttlichem „Ist" gilt. Folgerichtig ist dann nicht die höchste Stufe (das reine Geistwesen) gegenüber den niederen die gottnächste, sondern das Stufenwerk in seinem gesamten Ineinandergeschlossensein, in seinen Beziehungen von totem Stoff hinauf zu reinem Geist und reinem Geist hinunter zu totem Stoff, wird zur höchsten Gottnähe und zum höchsten Gottgleichnis. Damit ist das Strukturgesetz der katholischen Gottesgestalt gegeben. Auf der einen Seite (entsprechend der Stufenbetrachtung) ist Gott die reine Geistpersönlichkeit. Denn die Geistnatur ist bereits innerhalb der Schöpfung diejenige, die ein Höchstmaß von In-sich-geschlossensein besitzt und gleichzeitig ein Höchstmaß von freier Obermacht gegenüber allem Untergeistigen. In dieser ihrer Doppelbeziehung eines gewissen „Umfassens von allem" und doch „frei über allem" zeichnet sich schon, ahnungsweise, so etwas ab wie das göttliche „über allem und in allem". Auf der andern Seite aber (entsprechend der Werdebetrachtung) ist auch die geschöpfliche Geistnatur kein irgendwie adäquates Gleichnis Gottes. Denn sie steht (als Werdewesen), so oder so, in einer letzten inneren Verknüpftheit (wenngleich nicht Funktionsabhängigkeit) zu den Geistnaturen neben ihr und der untergeistigen Welt unter ihr. Das hat zwei wichtige Folgen für die Struktur der Gottesgestalt. Erstens ist dadurch das Gleichnis der reinen Geistpersönlichkeit nicht das einzige, wenngleich das höchste Gottesgleichnis: neben dem Geistigen taucht das Leibliche auf und neben dem Individual-Personhaften das Gemeinschaftshafte. Zweitens erscheint das Gleichnis der reinen Geistpersönlichkeit selber als letztlich unzureichend für Gottes Wesen: Gottes Wesen liegt selbst noch jenseits von Geistpersönlichkeit. In dieser, für den ersten Anblick recht paradoxen Folge (Gott auf der einen Seite gleichsam auch noch „diesseits des Geistigen" und auf der andern sogar noch „jenseits des Geistigen") prägt sich nur das Grundwesen

der *analogia entis* aus: Gott allem Geschöpflichen als Geschöpflichem inne und allem Geschöpflichem als Geschöpflichem über. Gott ist demnach eine solche reine Geistpersönlichkeit, die unbegreiflich jenseits des Gegensatzes von Leib und Geist und Gemeinschaft und Person-Individuum steht. Gott ist übergeistige und überpersonale Geistpersönlichkeit und unterliegt darum weder der (geschöpflich bedingten) Ausschließlichkeit des Rein-Geistigen gegenüber dem Leiblichen noch der der Einzelung von Personen gegenüber Gemeinschaft.

Daraus aber ergibt sich ein Doppeltes, das am intimsten in die katholische Gottesgestalt einführt. Das erste ist die eigentümliche Art, in der das katholische Gottesbild gleichsam zwischen höchstem Persönlichkeitscharakter und Unpersönlichkeitscharakter, zwischen den Zügen eines Gottes freier persönlich schenkender Liebe und denen eines Gottes des geheimnisvollen Schicksals zu schwanken scheint. Dieses Phänomen prägt sich am deutlichsten aus in der Spannung zwischen katholischem naivem Bittgebet und etwa der herben Ergebungsfrömmigkeit Franz von Sales' und auch Ignatius von Loyolas. Dort ist es der milde Hausvater, von dem man gutes Wetter und Speise und Trank als Seine freien Gaben erbittet; hier ist es der unerforschliche Wille der Göttlichen Majestät, der in allem Sich vollziehen soll. Gemäß dem ersten Aspekt erscheinen die Gesetze der Welt als gesetzfreies Walten freier Liebe, gemäß dem zweiten Aspekt erscheint Gott selbst fast wie das Antlitz der Schicksalsmacht der Gesetze. Die Schwebe zwischen zutraulicher Liebe und zagender Ehrfurcht, die (entsprechend der *analogia entis*) auf dem Grund der katholischen Seele sich spannt, hat wohl hier ihren stärksten Ausdruck. Aber gerade darum zeigt sich auch hier, deutlicher denn je, der letzte Sinn dieser Schwebe: die Hingabe ins „Offene" Gottes. Die Schwebe der beiden Aspekte, wie wir sie zeichneten, ist nur der entscheidende Ausdruck des Hinausragens Gottes über alle Begreiflichkeit, aber gleichsam an den tastend gezogenen Linien dieser Begreiflichkeit selber entlang: die zutrauliche Liebe zum „Hausvater" und die zagende Ehrfurcht vor der „Göttlichen Majestät" sind die Linien, die „ins Unendliche" laufen. Das „Vertrauen ins Geheimnis" wird so zur letzten Haltung der Seele, in der sie zu Gott schaut, der „ein unzugängliches Licht bewohnt".

Hieraus wird nun das zweite verständlich: die Überbegreiflichkeit des „Wesens Gottes nach innen", wie sie der strengen katholischen Dreifaltigkeitslehre entspricht. Für diese Lehre ist zweierlei bezeichnend. Zunächst die durchgehende Sorge der Kirche, daß diese Lehre niemals als logische Folgerung aus dem reinen Ist Gottes, wie es sich im „wird" der Kreatur kundgibt, gefaßt werde: die Dreifaltigkeitslehre hat nichts zu tun mit einem zahlenhaften „drei" und „eins"; denn schon im Aussprechen von „drei" wird irgendwie impliziert, daß Gott sozusagen „dreimal" wäre, was Seiner Einzigkeit (*una substantia*) widerspricht. Auf der andern Seite aber stehen die durchgehenden tastenden Versuche von den

griechischen Kirchenvätern bis zu Thomas von Aquin, die Dreifaltigkeit von der Analogie geistigen Seelenlebens her zu erläutern, d. h. von seiner dreifachen Art, sich als Person-Ganzheit zu erleben, im ruhenden Zustand, in der Selbsterkenntnis und im Sichselbstwollen. Gott liegt, nach der einen Seite hin, wesenhaft über die Spannung von Leib-Geist und Gemeinschaft-Individuum hinaus. Somit kann die letzte innere Gestalt Seiner Geistpersönlichkeit niemals vom Wesen geschöpflicher Geistpersönlichkeit her erschlossen werden. Auf der andern Seite aber gehen von dieser Natur geschöpflicher Geistpersönlichkeit gewisse Analogielinien auch ins Überbegreifliche Gottes. Somit ist es nicht unmöglich, daß das dreifache Sich-als-Person-erleben geschöpflicher Geistpersönlichkeit in Gott geheimnisvolle, unbegreifliche Istform hat. Die doppelte Färbung der katholischen Dreifaltigkeitslehre ist damit verständlich: die kindliche Einfalt, in der die Offenbarung vom Vater, Sohn und Geist hingenommen wird, und das ehrfürchtige Zurücktreten jeglicher selbständiger Spekulation. Alle klassische katholische Theologie der Trinität weiß sich nur gleichsam als Grammatik der möglichst ehrfürchtigen und vorsichtigen Sprechweise über das „Geheimnis der Geheimnisse". Trinität bedeutet für das katholische Gottesbewußtsein sozusagen den schärfsten Ausdruck für einen Höchstpersoncharakter Gottes über alle Begreiflichkeitsdialektik zwischen dem Persönlichen des „Ich" des Einzelindividuums und dem Unpersönlichen des „Es" der Gemeinschaftsallheit hinaus und darin das schärfste Bekenntnis zum *Deus incomprehensibilis*, der selbst in diesem Seinen innersten Geheimnis Sich noch an der äußersten Peripherie des Geschöpflichen andeutet, um diese schwächste aller Andeutungen in Unermeßliche und Unfaßliche zu übersteigen. — Dies führt unszusm letzten.

Drittens: das konkrete Sich-Mitteilen des katholischen Gottes. — Damit, daß alles Geschöpfliche ohne Unterschied in letztlich gleicher Ähnlichkeitsbeziehung zu Gott steht, Gott aber, auf der andern Seite, in unbegreiflicher Freiheit über der Schöpfung, öffnet sich bereits hier der Blick in jene schwerverständlichste Seite katholischer Religion, die Menschwerdung Gottes heißt. Menschwerdung Gottes, im spezifisch katholischen Umfang eines wahren Menschwerdungskosmos (Menschheit und Natur im sakramentalen „Haupt und Leib Ein Christus" umfassend) ist für zwei Auffassungen des Grundverhältnisses zwischen Gott und Geschöpf unmöglich. Erstens für eine solche, in der Gott letztlich etwas Innergeschöpfliches ist, die innere Absolutheit der Schöpfung. Zweitens für eine solche, in der Er zu einem bestimmten Teil der Schöpfung in einer Art Ausschließlichkeit der Nähe steht (zum Geistigen), während für die andern Teile höchstens ein vermitteltes Verhältnis besteht. Die erste Auffassung muß die Möglichkeit einer Menschwerdung überhaupt leugnen: Gott und Geschöpf sind bereits miteinander verschmolzen, so sehr, daß Gott keine Freiheit dem Geschöpflichen gegenüber besitzt. Die zweite

Auffassung muß die Möglichkeit einer Menschwerdung im katholischen Umfang leugnen: für Gott ist eine innigere Verbindung nur mit dem Persönlich-Geistigen möglich, mit dem „unsichtbaren Innen" der Seele, während alle Verbindung mit Leib, Natur und Gemeinschaft nur äußeres Symbol oder höchstens funktionelle Ausströmung dieser mehr oder minder innerlich-unsichtbaren Menschwerdung ist. Demgegenüber liegen in der katholischen *analogia entis* die Möglichkeiten zu einem wahren Menschwerdungskosmos, der Leib und Geist, Gemeinschaft und Individuum einbezieht, weil sie in ihrer Gesamtheit (freilich in der Aufwärtsbeziehung von totem Stoff zu reinem Geist) zu Gott hin „offen" sind. Von katholischer *analogia entis* aus gesehen, ist Kreatur in ihrer Gesamtheit der im Gleichnis alles Gleichnis übersteigende Blick in den übergleichnishaften Gott und darin die empfangende Bereitschaft für Ihn: in ihrem letzten Wesen gleichsam bereits das „Siehe die Magd des Herrn! Mir geschehe nach Deinem Wort!".

Denn *analogia entis* bedeutet nicht ein Errechnen Gottes und Eingrenzen in den Grenzen der Kreatur, sondern ehrfürchtiges Schauen zu Gott als demjenigen, dessen Sichhinabneigen bereits diese Schöpfung als Schöpfung ist, so daß Kreatur so wenig eine „Grenze" für Sein Schaffen bedeutet, daß sie vielmehr nichts weiter letztlich ist als die vorläufige selbstgesetzte Grenze dieses Seines freien Sichhinabneigens. Für diese Grundeinstellung ist also Menschwerdung Gottes, und zwar im Umfang eines wahren Menschwerdungskosmos, auf der einen Seite nichts irgendwie Errechenbares, aber ebensowenig, auf der andern Seite, etwas Widersprechendes. Menschwerdung Gottes, im Umfang eines wahren Menschwerdungskosmos, erscheint vielmehr geradezu als Krönung der Bewegung des Sichhinabneigens Gottes. Die Frömmigkeitsformen von Innerlichkeit, Kultus und religiösem Gesamtleben, in ihrer Konkretform der Leib-Geist- und Gemeinschaft-Individuum-Spannung, in denen sich Religiosität vor dem im Gleichnis derselben Leib-Geist- und Gemeinschaft-Individuum-Spannung übergleichnishaft erscheinenden Gott vollzieht, geben sich, tiefer gesehen, wie das erste Aufleuchten des Sichhinabneigens Gottes. Denn Religion bedeutet, vom letzten Sinn der *analogia entis* aus erkannt, das tätige Bewußtsein des Gottesursprungs der Kreatur, das Bewußtsein, daß sie, in ihrem letzten Wesen, Selbstoffenbarung, Sichhinabneigen Gottes ist. Damit aber ist Kreatur bereits in dieser „natürlichen" Religionsform eine objektive Bereitschaft zur Religionsform der eigentlichen Menschwerdung, in der, wie Hilarius von Poitiers sich ausdrückt, Gott von Gott verehrt wird, in der Gott, kraft der Menschwerdung im Sinn des katholischen Menschwerdungskosmos, selber zur leib-geist- und gemeinschaft-individuumgespannten Religiosität der Mystik, des Kultus und der religiösen Praxis wird: der Priester der Schöpfung, ihr betendes (Immanenz), opferndes (Transzendenz) und tätig-ringendes (Transzendentalität) Priesterwesen selber. — und alles dies nicht als Ausdruck einer letzten Un-

unterschiedenheit von der Schöpfung, sondern als stärkster Erweis Seiner freien, unbegreiflichen Obermacht der Liebe über sie. Das letzte Geheimnis katholischer Religion ist nicht, in Errechnung von unten nach oben, vom Geschöpf her sichtbar, sondern allein, in ehrfürchtigem Schauen zu Gott über aller Schöpfung, von Gott her. Sie gibt sich nicht erst in einem auf errechenbarer Gotteserkenntnis aufgelagerten eigentlichen Glaubensakt in die, alles Wissen übersteigende, Gottesweisheit, sondern ihre Grundeinstellung ist bereits „Übergabe und Hingabe ins Geheimnis". — Damit aber mündet die Soseinsbetrachtung in die Daseinsbetrachtung.

B) IM DASEINSPROBLEM.

Das Daseinsproblem von Religion lag, wie wir früher sahen, in dem geradezu notwendig vermittlungslosen Entweder-Oder zwischen Religion als reinem „Akt Gottes" (Supranaturalismus bis zum Theopanismus) und reinem „Akt des Menschen" (Rationalismus bis zum Pantheismus). Sein schärfster Ausdruck aber war die peinliche Frage: Ist nicht der Standpunkt des „Gottes Akt allein" letztlich nur eine Spielform des „Akt des Menschen allein" (Passivitätsrationalismus gegenüber Aktivitätsrationalismus) und mithin Religion in ihrem echten Begriff — unmöglich?

Die *analogia entis* setzt zunächst am letzten Punkte entscheidend ein. Für sie ist der Blick zu Gott bereits wesenhaft Blick von Gott her. D. h. sie faßt Gott nicht irgendwie als „Ergänzung" oder „Erfüllung" der Kreatur (in solcher Auffassung läge bereits der Keim zur Unmöglichkeitserklärung von Religion), sondern grundlegend als den in Sich Selbst Geschlossenen, Freien über aller Kreatur, von dem her Kreatur kommt, — also Kreatur aus Bewegung Gottes von Gott her (*processio Dei ad extra*, wie die alten Summen der Scholastik sagten). Damit ist der ganze Fragepunkt geändert. Es steht nicht mehr ein (irgendwoher entstandenes) Eigensein von Kreatur Gott gegenüber, so daß nun die Frage nach ihrer Verbindung zu einander entstände. Sondern Kreatur enthüllt sich als entstehend durch und in der geheimnisvoll unbegreiflichen Bewegung Gottes selber, darin Er Gott bleibt (das reine Ist) und doch Kreatur von Ihm her entsteht (als „wird"), nicht freilich eine „Selbstdialektik" Gottes (*processio Dei ad intra*) wie bei Hegel, sondern eine „Dialektik von Gott her (*processio Dei ad extra*)", die Seinsdialektik des Werdewesens zwischen „ist" (nicht „Ist" Gottes) und „nicht ist". Die Frage des Entweder-Oder zwischen Akt Gottes und Akt des Menschen liegt also sozusagen im Bereich Gottes selber. Das aber hat zwei wichtige Folgen. — Erstens: die Frage einer Eigenwirklichkeit, Eigengesetzlichkeit und Eigenwirksamkeit der Kreatur gegenüber Gottes Allwirklichkeit, Allgesetzlichkeit und Allwirksamkeit ist wesenhaft keine Frage der Kreatur gegen Gott, sondern eine Frage von Gott her. Mit andern Worten: es ist nicht mehr möglich

(wie selbst manche katholische Schulen, in Unkenntnis der Tragweite der *analogia entis*, es hie und da noch gern tun), den Standpunkt einer „Religion von Gott her" mit dem Standpunkt einer Leugnung oder wenigstens Abschwächung von Eigenwirklichkeit usw. der Kreatur gleichzusetzen; vielmehr ist der Standpunkt einer Betonung der wahren Eigenwirklichkeit usw. der Kreatur zum mindesten genau so der Standpunkt einer „Religion von Gott her", ja man könnte sagen, in strenger Folgerichtigkeit der *analogia entis*, er ist der einzig mögliche Standpunkt einer „Religion von Gott her", weil er im Geheimnis der Kreatur als aus der „Bewegung Gottes nach außen" (*processio Dei ad extra*) sowohl die Reinheit dieser Bewegung von allem Schein der Selbstemanation wahrt (und damit Gott als Gott) als auch weil er, durch den völligen Verzicht auf eine letzte Erklärung (die immer gern Forterklärung wird) des Spannungsgeheimnisses zwischen Gottes Allwirklichkeit usw. und des Geschöpfes Eigenwirklichkeit usw., dem *Deus incomprehensibilis* sich entscheidend beugt und Ihn damit eigentlich erst (gemäß dem tiefen Augustinuswort *Si comprehendis, non est Deus*) als Gott erkennt und anerkennt. — Die zweite Folge: wenn Kreatur ihrem eigentlichen Wesen nach aus „Bewegung Gottes (nach außen)" ist, so ist, auf der einen Seite das Maß des Sich-Mitteilens Gottes in dieser Bewegung in keiner Weise von der Kreatur aus bestimmbar, auf der andern Seite aber keine letzte Dualität solcher Mitteilungsweisen möglich, weil sie Mitteilungsweisen Gottes sind, also in Gott eins.

Mit diesem (in den beiden Folgen bereits aufgerollten) Grundproblem katholischer Religion zwischen Sich-Mitteilen Gottes (bis zu „Gottwerdung des Menschen" in der übernatürlichen Erhöhung und „Menschwerdung Gottes" in der übernatürlichen Erlösung) und doch strenger Wahrung von Eigenwirklichkeit und Eigengesetzlichkeit und Eigenwirksamkeit der Kreatur ist eigentlich schon die zweite Wirkung der *analogia entis* für das Daseinsproblem umzeichnet. Sie ist durch das eben dargelegte grundlegende „von Gott her" nach allen Seiten hin möglich gemacht. Sie besteht damit in der letzten Einheit des Entweder-Oder des Daseinsproblems (zwischen Supranaturalismus und Rationalismus), aber in einer Einheit von Gott her: die Grundmethode der Religionsbegründung der *analogia entis*, die Probleme der Religion von der Übergeschöpflichkeit Gottes her zu lösen, vollendet sich im Daseinsproblem.

Die katholische Lehre von übernatürlicher Erhöhung und übernatürlicher Erlösung trägt eine doppelte Spannung in sich, die für sich genommen, fast wie ein widerspruchsvolles Paradox erscheinen könnte, die, aber von der *analogia entis* her gesehen, geradezu als ihre Vollgestalt sich erweist. Die erste Spannung liegt zwischen dem, was man in katholischer Theologie die „natürliche" religiöse Begabung und Ausstattung der Kreatur nennt und dem, was ihre „übernatürliche" ausmacht. Die zweite

Spannung liegt innerhalb dieser „natürlich-übernatürlichen" Begabung und Ausstattung selber: zwischen „Gnade" Gottes und „Freiheit" der begnadeten Kreatur.

Für das erste Problem, Natur und Übernatur, ist es bezeichnend, daß die kirchliche Lehre zugleich das betont, was man „Einzigkeit der Heilsordnung" nennt, und zugleich die völlige „Ungeschuldetheit" dieser einzigen (übernatürlichen) Heilsordnung für die religiöse Bestimmung der Kreatur.

Der erste Teil zeigt sich vorab in den Ausführungen des Konzils von Orange (529). Hier wird alle tatsächliche religiöse Betätigung des Menschen in „Glauben, Wollen, Verlangen, Versuchen, Mühen, Wachen, Ringen, Bitten, Fragen, Anpochen" auf die übernatürliche Gnade der Erlösung zurückgeführt (can. 6). Gott, der in Christus uns zu seinen Kindern wieder angenommen hat, ist der Gott der Heilsordnung. Zum „Heile" (d. h. zur lebendigen Verbindung mit Ihm) genügt nicht eine irgendwelche Gotteserkenntnis und praktisches Leben aus ihr, sondern allein der strenge „Glauben" (d. h. der christliche Offenbarungsglauben) und das Leben aus der „Gnade" (d. h. der „Kindschaft Gottes" in der Gliedschaft Christi). Von dieser Seite aus scheint es also, als ob keinerlei Zweiheit von „Natur" und „Übernatur", Gotteserkenntnis und Offenbarungsglauben bestände. Wer zu Gott treten will, kann nur zum Gott der übernatürlichen Erhöhung und Erlösung treten, d. h. allein im übernatürlichen Glauben und in der übernatürlichen Gnade. Aber dem stehen auf der andern Seite die Ausführungen der Entscheidungen gegen Baianismus und Jansenismus (1567—1794) sowie die des vatikanischen Konzils (1870) und der Modernismusdokumente (1907—1910) über die sogenannte natürliche Gotteserkenntnis entgegen. Hier wird erklärt, daß sowohl die übernatürliche Gnade in keiner Weise „natürliche Bedingung" (*naturalis conditio*; 26. Satz du Bays) der „menschlichen Natur" sei und es mithin durchaus „natürlich Gutes" geben könne (d. h. ein Leben ohne „Übernatur-Gnade", das doch Leben ohne persönliche „Sünde" wäre), und daß zweitens die menschliche Natur aus sich (also ohne Offenbarung im strengen Sinn) einer wahren Gotteserkenntnis fähig sei, die Gott als „Urgrund und Ziel aller Dinge" und die „hauptsächlichen Pflichten gegen Ihn" erfaßt (Vatic. sess. III, cap. 2 und Coll. Lac. VII 133). Es stehen sich also gegenüber: die faktisch-historische Einzigkeit des „übernatürlichen Zieles", zu dem „Gott in unendlicher Güte den Menschen bestimmt hat, zur Teilnahme an den göttlichen Gütern, die alles Begreifen menschlichen Geistes völlig überragen" (Vatic. sess. III, cap. 2), — und die sozusagen „systematische" Doppeltheit natürlicher religiöser Begabung (in natürlicher Gotteserkenntnis und praktischen Leben mit und vor Gott und aus Gott, d. h. in Kraft jener „Hilfe Gottes", die im Gebetsleben zuströmt, d. h. Gnade im Sinne von Hilfe zu sittlichem Leben, *gratia sanans*) und übernatürlicher religiöser Begabung (in Offenbarungsglauben und übernatürlicher Gnade; *gratia elevans*).

Die Lösung ist weder in der Weise möglich, daß man die natürliche religiöse Begabung in der übernatürlichen aufgehen läßt: denn die kirchlichen Dokumente sprechen ausdrücklich von der natürlichen religiösen Begabung unserer vorliegenden Menschennatur. Es ist auch nicht möglich, von einem Stufengang von „Natur" zu „Übernatur" zu sprechen (wie Troeltsch und manche andere wollen): denn die „Einzigkeit" des „übernatürlichen Zieles" schließt ein, daß alles tatsächliche Suchen und Beten und Ringen zu Gott hin bereits „übernatürlich" getragen sei. Es ist endlich auch nicht möglich, das Verhältnis der natürlichen religiösen Begabung zur übernatürlichen als Verhältnis des „Aktes des

Menschen" und des „Aktes Gottes" zu fassen (also faktisch zusammenfallend mit dem zweiten, später zu behandelnden Problem zwischen Gnade und Freiheit): denn diese natürliche religiöse Begabung beschließt in sich selber die ganze Korrelation, da auch die sogenannte „natürliche" Gotteserkenntnis ein Sichoffenbaren Gottes (in der Schöpfung als Schöpfung) voraussetzt und ebenso das praktische Leben mit Gott das allgemeine Allwirken Gottes in jeglicher Tat (*concursus*) und seine besondere Hilfe zum und im Leben mit Ihm (*gratia sanans*). So kommen wir von selbst zur Struktur der *analogia entis* als der Lösung. Die beiden religiösen Begabungen haben ihre objektive Einheit im letzten Ursprung der Kreatur als einer „Bewegung von Gott her" und damit eine gewisse subjektive Einheit im religiösen Urakt der „Übergabe an Gott", wie er diesem letzten Charakter der Kreatur entspricht. Das ist bei Thomas von Aquin in der Systematik seiner großen Summa ausgedrückt: die übernatürliche Erhöhung und Erlösung hat ihren Platz in der einen einzigen *processio Dei ad extra*, die bereits in der Schöpfung als solcher sich vollzieht; sie besagt in dieser *processio* die allmähliche Rückwendung der „Bewegung Gottes nach außen", das wachsende Wiedereinströmen der Schöpfung in Gott.

Die objektive Einheit. — Gewiß bedeutet die übernatürliche Begabung der Kreatur (als „Gabe" der Kindschaft Gottes von Beginn der Schöpfung an und als „Rückgabe" derselben Kindschaft, die in der „Erbsünde" verloren war, in der Menschwerdung Gottes) etwas, das über jegliche Ansprüche der Kreatur hinausgeht, aber auf der andern Seite doch nicht etwas, das ihre Grenzen sprengt, weil auch in der übernatürlichen Begabung die Kreatur Kreatur bleibt und Gott Gott. Für natürliche wie übernatürliche Begabung der Kreatur gibt es also eine gemeinsame Einheit: die „Bewegung von Gott her". Wie diese Bewegung sich gestaltet, wie weit sie geht, liegt allein bei Gott. Damit besteht innerhalb dieser Bewegung eine wahre Analogie zwischen natürlicher und übernatürlicher Begabung, da auch die „natürliche Begabung" letztlich als „ungeschuldet" erscheint, während die „übernatürliche Begabung" dieser „natürlichen Begabung" in keiner Weise „geschuldet" ist. Kreatur sein, heißt von Gott kommen und in Gottes Händen sein und damit letztlich, wie der alte Schulausdruck lautet, *potentia oboedientialis*, „völlige Bereitschaft zu Gott". — So wird auch die (einigermaßen) subjektive Einheit natürlicher und übernatürlicher Begabung verständlich. Denn dem objektiven Wesen der Kreatur als „völliger Bereitschaft zu Gott" entspricht subjektiv die Haltung „völliger Übergabe und Hingabe an Gott", also eine Haltung, die im Offenbarungsglauben als einem Glauben „nicht aus innerer Vernunfteinsicht der vorliegenden Wahrheit, sondern um der Autorität Gottes, des Offenbarenden willen" (*non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis;* Vatic. sess. III, cap. 3) ihre Vollgestalt hat: „Glauben in Gott hinein und aus Gott heraus", Glauben als rückhaltlose

Übergabe und Hingabe an Gott. Die Lehren der Theologen über philosophische Gotteserkenntnis und über die sogenannten „*praeambula fidei*", d. h. die logischen Voraussetzungen des Offenbarungsglaubens besagen, in der Gesamtstruktur der kirchlichen Lehre (vorab über die Einzigkeit des übernatürlichen Zieles und über das sogenannte „Heilsminimum" der aufrichtigen Hingabe an Gott) nicht, daß das tatsächliche, praktische religiöse Leben diesen Stufengang in einem strengen Nacheinander notwendig einhalte, sondern nur daß die Inhalte dieses Stufenganges so oder so, faktisch im konkreten religiösen Akt enthalten sind. In der religiösen „Übergabe und Hingabe an Gott", die in der faktischen Keimgestalt (im „Heilsminimum" des aufrichtigen Nichtkatholiken) und der faktischen Vollgestalt (im „Heilsglauben" des Katholiken) des Offenbarungsglaubens sich darstellt, ist gleichzeitig eine Erkenntnis Gottes durch und in der Kreatur vollzogen, die für den „systematischen"Aspekt der natürlichen religiösen Begabung der Kreatur zugehört.

Dasselbe gilt für die sogenannten Offenbarungsbeweise im strengen Sinn. Die kirchliche Lehre fordert mit Recht, daß diese Beweise nicht auf einem sogenannten „inneren Kriterium" allein aufruhen, d. h. auf dem rein inhaltlichen Eindruck der als Gottes Offenbarung sich ansprechenden Wahrheit, sondern entscheidend auf dem „äußeren Kriterium" des Wunders, d. h. auf dem Nachweise ihres tatsächlichen göttlichen Ursprungs. Das ist die notwendige Folge aus dem alles begründenden „von Gott her", das in einer übernatürlichen Heilsordnung nur verstärkt ist. Aber damit ist gleichzeitig der Ort dieser Offenbarungsbeweise bestimmt. Die „Übergabe und Hingabe an Gott" als religiöser Urakt kann sich nur dem freien, übergeschöpflichen Gott gegenüber vollziehen, also nicht in Form einer wissenschaftlichen oder ästhetischen Nötigung durch ein „ansprechendes Objekt", sondern in Form rückhaltloser Hingabe an Gott, durch alles Geschöpfliche hindurch, als Hingabe, die wesenhaft in sich bereits die berühmte ignatianische „Indifferenz" trägt: „alle Dinge nur von Gott her sehen". In dieser Form der „Übergabe an Gott" ist praktisch enthalten, was die sogenannten Offenbarungsbeweise theoretisch für wissenschaftliche Theologie darlegen: das „äußere Kriterium" der „Tat Gottes" als alles entscheidend, nicht das „innere Kriterium" des „Ansprechenden" eines geschöpflichen Inhaltes. Zusammenfassend: da der religiöse Urakt der „Übergabe und Hingabe an Gott" die Kreatur bewußt in ihr letztes Wesen als „Bewegung von Gott her" einstellt, so ist er gleichzeitig der „Heilsakt" (*fides caritate formata* im Keimsinn der „aufrichtigen Hingabe an Gott" oder im Vollsinn des bewußten Offenbarungsglaubens), d. h. der Akt, darin Gott das Gebilde Seiner Hand gestaltet, wie Er will, in unbegreiflicher Liebe. So streng also der Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher religiöser Begabung der Kreatur bleibt und keine Möglichkeit eines inneren (von der Kreatur her) Zusammenhanges der beiden besteht (als ob von der Kreatur

her irgendein Anspruch auf Übernatur bestünde), so kommen doch beide im Wesen der *analogia entis* überein, kraft deren die Kreatur letztlich nur verstanden werden kann als „Bewegung von Gott her" (also Natur und Übernatur eins in dieser „Bewegung") und dementsprechend ihr religiöser Urakt als „Übergabe an Gott" (also Natur und Übernatur weisend auf die Einheit dieses Aktes).

Hieraus erklären sich drei Lehren, die für katholische Religion grundlegend sind. Erstens die strenge Lehre des Trienter Konzils (1547) von der „einwohnenden Gnade" (*gratia inhaerens*) im Unterschied zu einer Auffassung der Übernatur, die jeden kreatürlichen *terminus* leugnet und die Gnade rein als „Gottes Leben" faßt, nicht als „Gottes Leben im Geschöpf" (Trid. sess. VI, cap. 7 und 11). Zweitens die Lehre, die vorab Thomas von Aquin im Kommentar zu Boethius „de Trinitate" scharf ausgeprägt hat, daß auch die höchsten übernatürlichen Offenbarungen nicht die geschöpflich-menschliche Weise sprengen: „wenngleich wir nämlich durch die Offenbarung erhoben werden, etwas zu erkennen, was uns sonst unbekannt wäre, so werden wir doch nicht erhoben, in anderer Weise zu erkennen als in Sinnesweise" (q. 6 a. 3 corp.). Drittens endlich die schon gestreifte Lehre vom sogenannten „Heilsminimum": jeder Mensch, der in seinen gegebenen Umständen und nach seinen Kräften aufrichtig sich Gott hingibt, ist darin von Gott „angenommen" (in einer, wie neuere Theologen sich ausdrücken, *fides caritate formata in voto*, d. h. Liebesglauben im Keim). Die beiden ersten Lehren sind der unmittelbare Ausdruck dessen, was wir die objektive Einheit von Natur und Übernatur in der Kreatur als letztlich „Bewegung von Gott her" nannten: denn nur dann kann das Kreatürliche in der Übernatur noch bleiben (als *terminus creatus*, geschöpflicher Ruhepunkt der „einwohnenden Gnade" und als Sprache der übernatürlichen Offenbarung), wenn die übernatürliche Begabung der Kreatur ihr Wesen als Kreatur nicht sprengt, wenngleich sie über alle Ansprüche dieser Kreatur hinausgeht. Die dritte Lehre aber enthüllt sich als fast selbstverständlicher Ausdruck dessen, was wir die subjektive (einigermaßen) Einheit von Natur und Übernatur im religiösen Urakt der „Übergabe und Hingabe an Gott" nannten: denn nur dann kann der Akt der aufrichtigen Hingabe an Gott zugleich das „Heilsminimum" sein, in dem der Mensch von Gott angenommen wird, also die Keimgestalt des übernatürlichen Liebesglaubens (*fides caritate formata*), wenn dieser, der übernatürlichen Begabung zugeordnete übernatürliche religiöse Grundakt die spezifisch kreatürliche Hingaberichtung nicht sprengt, wenngleich in ihm alles natürliche Ahnen religiöser Sehnsucht der Kreatur überflügelt wird. — Mit diesen Gedanken aber, die deutlich enthüllen, wie die ganz spezifisch katholische Übernaturauffassung allem „Gott alles allein" aus dem Wege geht, berühren wir bereits das zweite Problem.

Dieses zweite Problem, Gnade und Freiheit, ist ebenfalls durch

eine Spannung zwischen zwei Linien der kirchlichen Lehre gekennzeichnet, die, ebenso wie beim eben behandelten ersten Problem durch den scheinbar scharfen Gegensatz der Entscheidungen des Konzils von Orange gegen den Semipelagianismus und der Entscheidungen des Trienter Konzils und der Erlasse gegen Baianismus und Jansenismus gebildet sind.

Tiefer gesehen, ist aber dieser Gegensatz nur die Entfaltung des Gegensatzes der altchristlichen Konzilien in bezug auf die Christologie: des Gegensatzes zwischen Betonung der wahren Gottheit Christi gegen Arianismus (Erstes Konzil von Nicaea 325) und Nestorianismus (Konzil von Ephesus 431) und der Betonung der wahren Menschheit Christi gegen Monophysitismus (Konzil von Chalcedon 451) und Monotheletismus (Drittes Konzil von Konstantinopel 680). Denn die erste Gruppe der christologischen Irrtümer hat zur Grundanschauung einen extremen Rationalismus: es ist der Irrtumskreis der antiochenischen Schule, deren Meister Aristoteles war. Die zweite Gruppe aber entspringt einem extremen Supranaturalismus: es ist der besondere Irrtumskreis der alexandrinischen Schule, die Platon nachfolgte. Denn beide Grundrichtungen haben geradezu unmittelbare Fortsetzung in den oben berührten Grundrichtungen in bezug auf das allgemeine Gnade-Freiheit-Problem. Der Pelagianismus, gegen den das Konzil von Orange die wahre Gnadengöttlichkeit des Christenlebens betont, hat seinen letzten Ursprung im Aristotelismus der christologischen Leugnung der wahren Gottheit Christi; auf dem Grunde der reformatorischen, baianischen und jansenistischen Entwertung des Menschen wiederum, gegen die das Konzil von Trient und die Lehrentscheidungen des Jansenistenstreites die wahre Werkmenschlichkeit des Christenlebens hervorhebt, ruht der echte Platonismus des „Alleinseins" des geistigen Ideen-Jenseits. Es bestehen mithin zwei durchgehende Richtungen des Gesamtproblems, die beide, jede in sich, für die katholische Lösung unmöglich sind, weil diese ihre echten Grundgedanken zur Einheit bindet. Die erste Richtung (der grundsätzliche Rationalismus unseres Daseinsproblems) geht von der Auflösung der wahren Gottheit Christi zur Auflösung des übernatürlich-göttlichen Wesens der Kirche zur Auflösung des übernatürlichen Gnadencharakters des religiösen Lebens. Die zweite Richtung (der grundsätzliche Supranaturalismus unseres Daseinsproblems) geht von der Auflösung der wahren Menschheit Christi zur Auflösung des sichtbar-menschlichen Wesens der Kirche zur Auflösung des menschlichen Werk- und Freiheitscharakters des religiösen Lebens.

Damit ist klar, wie die *analogia entis* die Grundstruktur der katholischen Lösung bildet. Denn in ihr liegt bereits die entscheidende Richtung zwischen den beiden Extremen vorgezeichnet. So wahr Gott nie aufhören kann, Gott zu sein, und die Kreatur Kreatur, so wahr bleibt alle noch so tiefe Herablassung Gottes in die Kreatur und alle noch so hohe

Erhebung der Kreatur zu Gott immer und notwendig in den Grenzen der letzten Gleichheit-Unterschiedenheit-Spannung zwischen Gott und Kreatur, wie sie in der *analogia entis* grundgelegt ist. So hoch die Kreatur erhoben sein mag zur „Teilnahme an göttlicher Natur", durch alle diese höchste Gleichheit mit Gott schneidet hindurch die unüberbrückbare letzte Unterschiedenheit. Die fast ekstatische Sprache, in der die griechischen Kirchenväter von der „Vergöttlichung" des Kindes Gottes sprechen, bricht ab in die scheue Ehrfurcht (*εὐλάβεια*) vor dem über alles hinausragenden „unbegreiflichen Gott", der ein „unzugängliches Licht bewohnt". Und so tief Gott sich hinabsenken mag zur (hypostatischen) „Teilnahme an menschlicher Natur", durch alle diese höchste Gleichheit mit der Kreatur schneidet hindurch die unüberbrückbare letzte Unterschiedenheit. Der stille Jubel der synoptischen Evangelien über die schlichte Menschlichkeit des Herrn verstummt in die feierliche Anbetung des Johannesevangeliums vor der Majestät des Gottessohnes. Darum ist auch die Form der katholischen Lösungen in allen drei, einander innerlich zugeordneten, Problemen immer die gleiche: nicht innere Verschmelzung der Gegensätze, sondern Geheimnis der Spannung. Das „zwei unvermischt als eins" der klassischen christologischen Lösung ist die Form der Lösungen überhaupt: im Christusproblem das „zwei unvermischt" der göttlichen und menschlichen Natur „als eins" des Einen Christus, im Kirchenproblem das „zwei unvermischt" ihrer Gottesseite (unsichtbare Kirche) und ihrer Menschseite (sichtbare Kirche) „als eins" der Einen Kirche des „Haupt und Leib Ein Christus" und endlich im Gnade-Freiheitproblem im strengen Sinn das „zwei unvermischt" der übernatürlichen Gnadenseite des religiösen Lebens und seiner menschlichen Werk-Freiheitseite „als eins" des Einen Christen als des „Christus in mir" des „Gliedes des Leibes Christi". Dieses „zwei unvermischt als eins" ist aber entscheidend grundgelegt in der Urspannung der *analogia entis* zwischen Allwirklichkeit-wirksamkeit Gottes (entsprechend der Gleichheit zwischen Gott und Geschöpf) und Eigenwirklichkeit-wirksamkeit der Kreatur (entsprechend der mitten hindurchschneidenden Unterschiedenheit zwischen Gott und Geschöpf).

Daraus aber wird ein Doppeltes in katholischer Religion verständlich. Erstens ihre scheinbar allzu metaphysische Theologie und zweitens ihr Ausschließlichkeitsanspruch. Die scheinbar allzu metaphysische Theologie (im Gegensatz zu einer rein „religiösen" oder rein „biblischen" Theologie) hat — wie wir eben praktisch sahen — ihren Grund in der tatsächlich alles durchwirkenden metaphysischen Struktur der *analogia entis*. Insofern haben jene (vorab thomistischen) Schulrichtungen Recht, die die gesamte Theologie von dieser Frage her behandeln. Aber diese metaphysische Theologie ist (und das ist der eigentliche Sinn des Einwurfs) keine rationalistisch-konstruktive Theologie. Es ist nicht möglich, von einem sogenannten „ersten Prinzip" aus alle Inhalte der

Religion zu erschließen. Es ist nur möglich, die gegebenen Inhalte als durch eine einzige Struktur durchwirkt zu verstehen. Denn *analogia entis* besagt — wie wir immer wieder betonen mußten — nicht Konstruktion Gottes von der Kreatur aus, sondern geradezu Verstehen der Kreatur von Gott aus. Damit ist katholische Theologie „metaphysisch", weil sie wesenhaft handelt vom übergeschöpflichen Gott. Ebenso aber erklärt sich der Ausschließlichkeitsanspruch katholischer Religion, den wir bereits von anderer Seite her (bei der früheren Frage nach dem „Heilsminimum") beleuchtet haben. Weil die Richtung in bezug auf die gegebenen Inhalte der Religion sich grundlegend in der Fassung des Verhältnisses zwischen Gott und Geschöpf entscheidet, so kann nur jene Religion die einzig und allein wahre sein, die in diesem Verhältnis weder Gott ins Geschöpf noch das Geschöpf in Gott auflöst. Mithin steht jeder Mensch, der in dieser Frage richtig geht, d. h., wie wir früher sagten, den Akt der „Übergabe und Hingabe an Gott" als religiösen Urakt seines Lebens trägt, wenigstens keimhaft in dieser einzigen und allein wahren Religion, — nicht so als ob er durch solchen Akt Gott zu sich hinabzwänge, sondern (der Grundnatur der *analogia entis* entsprechend) indem er in diesem Urakt in der „Bewegung von Gott her" steht, in der Kreatur entsteht und lebt. Damit aber liegt in diesem Ausschließlichkeitsanspruch gleichzeitig der Katholizitätsanspruch, d. h. der Anspruch katholischer Religion, nicht bloß „eine" Menschheitsreligion, sondern „die" Menschheitsreligion zu sein. Dieser Anspruch liegt zwischen zwei falschen Deutungen. Die eine faßt diese „Katholizität" rein immanentistisch-rationalistisch, als ob „Katholizität" so etwas bedeutete wie „Menschheits-Selbstbewußtsein". Die zweite faßt „Katholizität" rein transzendentistisch-supranaturalistisch, als ob „Katholizität" nur den Auftrag Gottes an die gesamte Menschheit ausdrückte, ohne daß die aufgetragene Religion auch innerlich der gesamten Menschheit entspräche. Es ist also wiederum sichtbar, wie die *analogia entis* sich auswirkt. Geschöpf ist gewiß (und erst recht in übernatürlicher Erhöhung und Erlösung) aus und in „Bewegung von Gott her", und insofern ist alle immanentistisch-rationalistische Deutung von Katholizität unmöglich. Aber diese „Bewegung von Gott her" bedeutet gerade (und auch in übernatürlicher Erhöhung und Erlösung) Wahrung des „von . . her" (im Unterschied zu einem „als" irgendwelcher Identität). Damit erweist sich wahre übernatürliche Religion geradezu durch ungetrübte Wahrung des Geschöpflichen (wie wir bereits eingangs ausführten). Das heißt aber folgerichtig für die Frage der Katholizität: katholische Religion ist nie und nimmer die Verabsolutierung irgendeiner Volksreligion oder Zeitreligion; die Verschiedenheiten der religiösen Volkscharaktere und die Abwandlungen der religiösen Zeitströmungen sind vielmehr das *quasi opertorium mutabis eos et mutabuntur* des unveränderlichen Psalmgottes, das wechselnde Gewand des durch die Jahrtausende fortlebenden menschgewordenen Gottes, der die Gestaltenfülle der Mensch-

heit stetig in Sein „Haupt und Leib Ein Christus" wandelt. Der sogenannte „Synkretismus" katholischer Religion ist also in seinem wahren Sinn (nicht immanentistisch-rationalistische „Anhäufung" von unten her, sondern „Umfassung" des Gesamtgeschöpflichen von oben her) nicht Fehler, sondern Erfüllung. Daß katholische Religion im übergeordneten Prinzip des übergeschöpflichen, menschgewordenen Gottes Spannungseinheit ist von Religion „Gottes allein" und Religion „Gottes in Menschen", Individualreligion und Gemeinschaftsreligion, Innerlichkeitsreligion und Kultreligion, Naturreligion (im Sinn der religiösen Einbeziehung der untermenschlichen Natur) und Kulturreligion usw., ist von hier aus geradezu „das" Zeichen ihres alleinigen Ursprungs von Gott her. Denn darin wahrt sie das Geschöpfliche in jener seiner entscheidenden Natur, wie sie durch die *analogia entis* gegeben ist, als Einheitsspannung seiner Gegensätze „vor" Gott, nicht, so oder so, „als" Gott. Jede einseitige Vorzugsbetonung einer Seite des Geschöpflichen vor einer anderen ist, so oder so, bereits irgendwie Vergöttlichung dieser Seite, während umgekehrt alle echte Betrachtung des Geschöpflichen als letztlich in seinem ganzen Wesen aus und in „Bewegung von Gott her" bereits das urkatholische Gottes-Ja zur Gesamtheit des Geschöpflichen spricht. Für Katholizismus, weil er von Gott her Katholizismus ist, d. h. Eintritt des „Gott alles in allem" in die Schöpfung, ist alles Geschöpfliche in diesen Eintritt einbezogen: die große ständige Konsekration der Welt.

Hieraus erhellt, wie diese allgemeine Lösung des Soseinsproblems sich in den drei Grundrichtungen, Immanenz, Transzendenz und Transzendentalität (in ihrer Konkretform gemäß Kap. II A § 2) ausbesondert. Bedeutet das „natürlich-übernatürlich" der katholischen Lösung des Daseinsproblems eine bestimmte Änderung in ihnen und welche? — Die Antwort liegt in jenem allgemeinen Grundsatz, den das Vatikanische Konzil für den Sinn übernatürlicher Offenbarung aufstellt: „Jener göttlichen Offenbarung ist es zuzuschreiben, daß Inhalte, die in göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an und für sich nicht unzugänglich sind, im gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechtes von allen leicht, mit fester Gewißheit und ohne Irrtum erkannt werden können. Unbedingt notwendig ist aber aus diesem Grund die Offenbarung nicht zu nennen, sondern allein deswegen, weil Gott in unendlicher Güte den Menschen zu einem übernatürlichen Ziel bestimmt hat, zur Teilnahme an den göttlichen Gütern, die alles Begreifen menschlichen Geistes völlig überragen" (Vatic. sess. II, cap. 2). Wenn wir zu diesem Grundsatz den früher erörterten über die restlose Gnadenbedingtheit aller religiösen Akte hinzunehmen, so läßt sich folgendes sagen. Nach ihrer Aktseite sind alle religiösen Akte, wie sie den drei Grundrichtungen in ihrer Konkretform entsprechen, nur möglich als übernatürliche Akte im Doppelsinn der Übernatur, als Akte des Kindes Gottes (entsprechend der übernatürlichen Erhöhung) und Akte des Gliedes Christi (entsprechend der übernatür-

lichen Erlösung): Akte der „Teilnahme an göttlicher Natur" in der „Teilnahme Gottes an menschlicher Natur". In die Inhaltsseite aber wirkt sich diese Aktnatur insoweit aus, als in diesen Inhalten der religiöse Zielsinn zu Gott wesenhaften Ausdruck hat. Denn die Gesamtoffenbarung (die neue „Inhalte" setzt) ist, wie wir am Vaticanum sahen, wesenhaft auf diesen Zielsinn gerichtet, auf das „übernatürliche Ziel" (*ad finem supernaturalem*). Damit löst sich grundsätzlich die Frage nach Formen der Innerlichkeit (entsprechend der Immanenz), des Kultus (entsprechend der Transzendenz) und der Praxis (entsprechend der Transzendentalität), die wesenhaft „übernatürlich" (im bekannten Doppelsinn von Erhöhung und Erlösung) wären. Die Lösung besagt ein Zweifaches. Erstens: soweit in der „übernatürlichen" Beziehung zu Gott (als der faktisch einzig bestehenden) die „natürliche" Beziehung mitgesetzt ist, bleiben auch ihre Formen mitbestehen. Zweitens: da die „übernatürliche" Beziehung die Grundform der *analogia entis* (als der wesenhaften Beziehung zwischen Gott und Nicht-Gott) nicht sprengt, so widersprechen auch die sogenannten „übernatürlichen" Formen nicht jenen Formen, die aus der *analogia entis* als solcher sich ergeben. Mit andern Worten: der letzte Sinn der übernatürlichen Erhöhung und Erlösung ist ein tieferes „in Gott", wie es sich aus der kurzen augustinischen Formel ergibt: „Gott wurde Mensch, um uns zu Gott zu machen", also ein „in Gott", das gleichsam im Schnittpunkt zweier Bewegungsrichtungen liegt, der Bewegung der zu Gott näher bewegten Kreatur und der Bewegung des zur Kreatur sich näher bewegenden Gottes. Da nun diese (nach beiden Richtungen von Gott allein bewirkte) Bewegungsänderung innerhalb des Wesens von Kreatur als aus und in „Bewegung von Gott her" bleibt, so bleibt auch in ihr das ganz spezifische „von Gott her" (im Gegensatz zum „als" Gott), d. h. es bleiben die spezifisch geschöpflichen Formen der Religion, wie wir sie in den früheren Teilen entwickelt haben. Da die Kreatur näher zu Gott gehoben wird und Gott näher zu ihr Sich neigt, wird ihre Kreatürlichkeit nicht aufgehoben, sondern geweiht. Katholische Innerlichkeit (entsprechend der Immanenz) ist also geweihte Innerlichkeit der *analogia entis*, katholischer Kultus (entsprechend der Transzendenz) geweihter Kultus der *analogia entis*, katholische Praxis (entsprechend der Transzendentalität) geweihte Praxis der *analogia entis*.

Damit aber enthüllt sich ein Grundaspekt katholischer Religion in seinem verborgenen Sinn: ihre „gewöhnliche Menschlichkeit", d. h. die seltsame Verhülltheit des Übernatürlichen im Menschlich-Natürlichen, wie sie vorab Newman mit Vorliebe umzeichnet hat. Dieser Grundaspekt geht hindurch: von der Gestalt Christi zur Gestalt der Kirche zur Gestalt des Christen. Für den Aspekt der Offenbarungsgeschichte ist es kennzeichnend, daß die übernatürliche Einwirkung sich fast in natürlichen Wirkursachen zu verbergen scheint, daß sie, wie Pascal es paradox ausdrückt, den zum Unglauben Eingestellten fast noch mehr

verhärtet, während sie den zum demütigen Glauben Eingestellten gewiß befestigt. Für den Aspekt der Kirchengeschichte ist das noch deutlicher: sie zeigt nicht selten geradezu so etwas wie Gleichgültigkeit ihrer göttlich-übernatürlichen Seite gegen die Übermacht der menschlich-natürlichen Seite. Für den Aspekt des einzelnen Christenlebens aber braucht es kaum der näheren Ausführung. Dieser Grundaspekt ist ein beständiges Ärgernis für eine Seelenrichtung, die man „Radikalismus" nennen könnte, d. h. eine Richtung, die ungeduldig nach den „offenen Zeichen" Gottes (Annette Droste) verlangt und darum in „eschatologistischem" Eifer an der Verhülltheit des „Reiches Gottes" rüttelt und reißt, weil ihr nur das unverhüllte Gottesreich das einzig richtige scheint. Dieser Radikalismus geht wiederum durch alle drei Grundrichtungen hindurch. In katholischer Innerlichkeit ist es der Radikalismus einer „Unmittelbarkeit zu Gott", der wenigstens die höchste Stufe der Mystik als „unmittelbares Schauen" ansehen möchte. In katholischem Kultus ist es der Radikalismus einer „göttlichen, unveränderlichen Liturgie", der die echt geschöpflich bedingte Wandlung der kultischen Formen im Wandel der Jahrhunderte aufhalten möchte, um so etwas wie himmlisch-ewige Liturgie zu haben, d. h. letztlich Gott selbst als Liturgie. In katholischer Praxis endlich ist es der Radikalismus „rein übernatürlicher Ethik und Kultur", der Gott selbst als formales Heiligkeitsideal fassen möchte. Aber, was für den „Radikalismus" ein Ärgernis ist, ist für die folgerichtige Religionsauffassung der *analogia entis* nur Erfüllung. Alles noch so innige und nahe Sich-offenbaren und Sich-schenken Gottes bleibt ein Sich-offenbaren und Sich-schenken an die Kreatur, und darum bleibt in aller Enthüllung Gott der letztlich Unenthüllbare, der *Deus incomprehensibilis* über aller Kreatur. In der Nähe Gottes im übernatürlich erhöhten und erlösten Christen wie in der Nähe Gottes in der Kirche als dem fortlebenden menschgewordenen Gott wie in der Nähe Gottes in Christus selbst, dem „Gott im Fleisch", — in dieser gesamten Nähe Gottes bleibt Seine Ferne und damit Kreatur als undurchbrechliches „Mittel" und „Hülle" und „Gleichnis".

Dieses letzte Hinausragen Gottes über alle Gottesnähe auch der Übernatur hat seinen Ausdruck in der katholischen Dreifaltigkeitslehre, die hier ihren systematischen Platz hat. Denn für sie ist ein Doppeltes bezeichnend: sie ist einzig und allein in der Offenbarungsgeschichte übernatürlicher Erhöhung und Erlösung offenbar (ist also von hier aus so etwas wie faktische — nicht wesenhafte — ökonomische Trinität, Trinität der Heilsgeschichte), aber überragt sie in ihrem letzten Sinn (ist also von hier aus überökonomische Trinität, Trinität Gottes an sich). Gott-Vater, Gott-Sohn, Gott-Heiliger-Geist offenbaren sich in den Heilswerken von Schöpfung zu Erlösung: Gott-Vater als der „Sendende", Gott-Sohn als der gesandte „Erlöser", Gott-Heiliger-Geist als der gemeinsam gesandte „Vollender". Aber diese „Heilstrinität" wächst ins

„unzugängliche Licht" der „Seinstrinität" des „Ausgangs von Ewigkeit" von Gott-Sohn aus Gott-Vater, und Gott-Heiliger-Geist aus Gott-Vater und Gott-Sohn. Ihre Namen, die ursprünglich vom Aspekt der „Heilstrinität" her genommen sind, werden gleichsam durchsichtig in das unerforschliche Geheimnis des überheilsgeschichtlichen innergöttlichen Lebens. Die gesamte Heilsgeschichte übernatürlicher Erhöhung und Erlösung verdämmert über sich hinaus in ihr unergründlichstes Geheimnis. Die unfaßliche Nähe Gottes, die in ihr sich kundgibt, scheint letztlich fast nur dafür da, die unermeßliche Ferne Gottes im schauervollen Geheimnis Seiner Dreifaltigkeit aufzuhüllen. Tiefste Gottesnähe katholischer Innerlichkeit, katholischen Kultus und katholischer Praxis münden, wie es, gleichsam in einem Symbol, im Münden der großen Festzeiten des Kirchenjahres im Dreifaltigkeitsfest sich ausdrückt, — münden in tiefgebeugter Ehrfurcht des „Heilig, Heilig, Heilig" der isaianischen Cherubim vor der „Seligen Dreifaltigkeit". Die Grundstruktur der *analogia entis* ist bis zum letzten ausgewirkt: Unterschiedenheit von Gott in Gleichheit mit Gott.

Literatur: Allgemeine Einführungen bieten: (als notwendige Ergänzung zum obigen reinen „Strukturbild") Wilmers-Hontheim, Lehrbuch der Religion, Münster 1909—1911[7]; M. Jos. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, Freiburg 1873—1887 (I—III), Natur und Gnade (neu hrsg. von Martin Grabmann), München 1922; Mysterien des Christentums (neu hrsg. von Arn. Rademacher), Freiburg 1912; J. H. Newman, Christentum, Freiburg 1922; Karl Adam, Wesen des Katholizismus, Düsseldorf 1925[2]. — Einzelne Wesenspunkte unseres Problems bei: Joh. Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin, Freiburg 1871; Jos. Mausbach, Ethik des hl. Augustinus I—II, Freiburg 1909; Heinr. Straub, de analysi fidei, Innsbruck 1922. — Für die Ausführungen des Verf. sind zur Ergänzung nötig (außer den früher angeführten): Gotteserfahrung und Gottesbeweis (Stimmen der Zeit 104 [1922/23 I] 12), Metaphysik und Religion (ebenda 132), Einheit von Natur und Übernatur? (ebenda 105 [1922/23 II] 428), Theozentrische und anthropozentrische Frömmigkeit (ebenda 107 [1923/24 II] 401), Katholizismus (Hochland 21 II (1923/24] 566), Zwischen Religion und Kultur (Stimmen der Zeit 108 [1924/25 I] 321), Katholizismus und Philosophie (in: Katholizismus als Lösung großer Menschheitsfragen, Innsbruck 1925), Grundlinien des Katholizismus (Europäische Revue 1 [1925] 85 ff.); sowie die zusammenfassende Darbietung katholischer Lebensform in Himmelreich der Seele I—V (Freiburg 1922/23), Kirchenjahr (ebenda 1923) und Liebe (ebenda 1924).

III. DIE GESCHICHTLICHEN RICHTUNGEN KATHOLISCHER RELIGIONSBEGRÜNDUNG

Das Bild der geschichtlichen Richtungen katholischer Religionsbegründung hat sein sozusagen strukturelles „a priori" in der Allgemeineigenart der *analogia entis*. Diese besagte ein Doppeltes: das Gelöstsein aller Verabsolutierung des Ich erstens durch sein grundsätzliches „vor Gott" (im Gegensatz zu allem „als Gott") und zweitens durch sein, hierin eingeschlossenes „vor Gott mit andern". Daraus ergibt sich für das Strukturgewebe der geschichtlichen katholischen Richtungen: auf der einen

Seite eine starke Eigenständigkeit (sozusagen im „Vordergrundbewußtsein"), da keine von ihnen (kraft des aus der *analogia entis* sich ergebenden positiv „Individual-Kreatürlichen") sich als die Richtung hinstellen kann und hierdurch vom Krampf der „Absolutheit" innerst erlöst ihr Persönlich-Individuales freihin, ohne drängenden gewalttätigen Ehrgeiz, entfalten kann; — auf der andern Seite aber eine letzte Zügelung und Mäßigung dieser Eigenständigkeit (sozusagen vom „Hintergrundbewußtsein" der alle Richtungen in Eins bindenden *analogia entis* her), da jede von ihnen, gerade aus ihrer persönlichen Individualität heraus, sich, gegenüber der allgemeinen *analogia entis*, nur als eine Ausprägung zu wissen hat und, gegenüber den Mit-Richtungen als eine solche, die ihrer zur Ergänzung innerlich bedarf und darum in ihnen ebenso ruht wie in sich selbst. Diese Struktureigenart ist der letzte Grund, warum für den Außenstehenden das Geschichtsbild der katholischen Richtungen den Eindruck einer disziplinierten Geschlossenheit bis zur unpersönlichen Einförmigkeit macht, während den tiefer Eindringenden die nicht selten arg zerklüftete Vielfalt eben derselben Richtungen und ihr ebenso nicht selten leidenschaftlicher Kampf gegeneinander überrascht. Ihr geschlossenes Bild nach außen zeigt die Einheit der Einen *analogia entis*-Religionsbegründung in der Vielheit ihrer Ausprägungen, ihr Bild nach innen den (fast bis zum Eindruck eines gewissen „Chaos") verwirrenden Reichtum eben derselben *analogia entis* in der Vielfalt ihrer Ausprägungen.

Das ist nun im folgenden darzulegen: im Grundprinzip der *analogia entis* selber (I) und dann in ihrer Auswirkung in Soseins- und Daseinsproblem der Religion (II).

1. IM GRUNDPRINZIP DER ANALOGIA ENTIS.

Analogia entis besagte kurz: Gott in-über Geschöpf (Soseinsaspekt der *analogia entis*: Kap. 2, II A) und dies „von Gott her" (Daseinsaspekt der *analogia entis*: ebenda II B). Dies ihr Wesen hat zwei Folgen für das Geschichtsbild der einzelnen katholischen Richtungen: eine für die Form ihres Zustandekommens, die andere für ihre Inhalte.

Für ihre Form. — Weil für die allgemeine Religionsbegründung der *analogia entis* das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf ein von Gott her gegebenes, nicht vom Menschen her konstruiertes ist (denn alles Erkennen Gottes ist ein Erkennen, daß wir „in Ihm . . . sind" Apg. 17; 28; vgl. S. 29f.), so gehen alle sogenannten katholischen „Schulen" mehr oder minder auf Richtungen katholischer „Frömmigkeit" zurück, in denen das, später durch die Schulen reflex herausgestellte Eigenbild, einschlußweise im Leben lebendig war. Die Sprache der Offenbarung, in der „Gott . . . vielfach und auf vielerlei Weise durch die Propheten . . . geredet . . . und in den letzten Tagen im Sohn" (Hebr. 1; 1 bis 2), ist nicht die Schulsprache an die „Weisen und Klugen", sondern die Gebetssprache an die „Kleinen

und Einfältigen" (Matth. 11; 25), und darum ist alle Sprache der Schulen darauf angewiesen, erst „schwach" zu werden für die „Schwäche Gottes" und „töricht" für die „Torheit Gottes" (I. Kor. 1; 25 bis 29), um so die „Weisheit Gottes im Geheimnis" (ebenda 2; 7) zu vernehmen und in ihr und von ihr „weise zu sein in Bescheidung" (Röm. 12; 3). Der Weg, in dem die allgemeine *analogia entis* sich in den Reichtum ihrer Aspekte zerlegt, geht darum von der Offenbarung über das betende Erkennen zur wissenschaftlichen Reflexion. Das ist der tiefere Grund, warum, wenigstens vom frühen Mittelalter ab, die verschiedenen katholischen Schulen Ordensschulen sind und warum, für den ins Letzte eindringenden Blick, sich das besondere Gesicht der einzelnen Ordensschullehren mehr oder minder als sozusagen „Wissenschaftsgesicht" des Gesichtes ihrer Frömmigkeit enthüllt, wie noch im einzelnen zu sehen ist.

Für ihre Inhalte. — Weil *analogia entis* letztlich ein „von Gott her" besagt, also primär das Bewußtsein des „Gott Alles", so beginnt auch der Entfaltungsweg ihrer Darstellungsrichtungen bei dieser Vorzugsbetonung Gottes. Erst überflutet die Allfülle Gottes das Geschöpf, so sehr, daß es sich als schlechthinniges Nichts vor Gott erleben mag, und allmählich nur, und im Maße als es gleichsam mit Gott, des Schöpfers Augen auf sich zurückblicken lernt, lernt es auch, aber wiederum grundlegend gleichsam mit Gottes Mund, zum eigenen, von Gott unterschiedenen Eigensein Ja zu sagen. So geht, von der einen Seite her, der Entfaltungsweg von einer fast Alleinbetonung Gottes zu einer wachsenden Mitbetonung des Geschöpfes. Von der andern Seite aber her — weil im wachsenden Bewußtsein des „Gott und Geschöpf unterschieden" Gott in immer heiligere, verhangene Ferne rückt — besagt derselbe Entfaltungsweg eine Entfaltung des Gottesbildes von strahlender Begreiflichkeit (im Erlebnis des „Gott allein") zu immer geheimnisvollerer Unbegreiflichkeit (im Erlebnis des „Gott und Geschöpf unterschieden"). Mit andern Worten: das scheinbare Zurücktreten Gottes mit wachsender Betonung des Eigenseins des Geschöpfes bedeutet vielmehr das wachsende Erkennen des „eigentlichen" Gottes. Denn: *si comprehendis, non est Deus*, Wenn du Ihn begreifst, was du begreifst, ist nicht Gott (Augustinus). D. h. es zeigt sich schon hier, wie die Entfaltung der *analogia entis*, bei aller Entfaltung in verschiedene Einzelaspekte, wesenhaft Entfaltung ihrer Ganzheit bedeutet. — Das ist nun im einzelnen zu sehen.

Alles zusammengenommen, könnte man von sechs Einschnitten dieser Entfaltung sprechen, die alle zwar geschichtlichen Bedingtheiten entstammen, aber übergeschichtliche Bedeutung haben, da wohl keine der ihnen entstammenden Richtungen als vergangen und tot bezeichnet werden darf. Die Kirche zeigt sich gerade darin nicht wenig als den „Christus derselbe, gestern, heute und in Ewigkeit", daß nichts an Leben, das in ihr aufblühte, jemals stirbt, sondern nur die Weizenkornwandlung in „viele Frucht" erfährt (Joh. 12; 24 bis 25).

Was in diesen sechs Grundrichtungen zu ausdrücklicher Bewußtheit kam, ist die Lebendigkeit der *analogia entis*, wie sie die übernatürliche Wirklichkeit der organischen Gotteseinheit des Alten und Neuen Bundes durchwirkt: Entfaltung dieses *credo* der Offenbarung zum *intelligam* der Offenbarungswissenschaft. Das Strukturgesetz dieser Offenbarung hat seit den Tagen der Kirchenväter, vorab Augustins eine geprägte Formel: vom „Gesetz" zur „Freiheit", von der „Furcht" zur „Liebe", aber, wie Augustinus sagt (enarr in Ps. 1; 2), ein „von . . . zu" der „Erfüllung" des ersten im zweiten, der Gesetzerfüllung in Knechtschaft (des „unter dem Gesetz") zur Gesetzerfüllung in Freiheit (dem „im Gesetz") und der Knechtsfurcht zur „fürchtenden Liebe und liebenden Furcht (enarr in Ps. 118 s. 22; 6). *Analogia entis* des Alten Bundes trägt das Antlitz des sinaitischen „Ich bin der Herr, dein Gott": Gottes unbeschränkte All-Übermacht, der gegenüber das Geschöpf als „unheilig" fern bleiben muß und nur in Zittern und Zagen zu lauschen hat, was Sein allheiliger, unerforschlicher Majestätswille heischt: das kreatürliche Ohnmachtsgefühl vom, noch von Liebe ahnend durchbebten, „Rede, Herr, dein Diener hört" des begnadeten Samuel (I. Sam. 3; 9) bis zum schreckbetäubten „Der Herr rede nicht mit uns, wir möchten sonst sterben" (II. Mos. 20; 19). Aber diese scheinbar nach einem Pol, dem Pol der Allwirklichkeit-Allwirksamkeit-Allwert Gottes, überbetonte *analogia entis* zeigt doch in ihrer Spannweite zwischen Gesetz-Opfer-Frömmigkeit und Bund-Liebe-Frömmigkeit bereits ein Antlitz, das den alten Spruch *Novum in vetere latet* „Der Neue Bund bereits im Alten" rechtfertigt. So sehr Gottes Obermacht die Frömmigkeit von „Gesetz und Propheten" beherrscht, so erscheint doch in der Gesetzfrömmigkeit der sakralen Heiligung des Lebens und der Weihe-Darbringung der „Erstlinge" der Schöpfung ein wahrer Eigenwert der Kreatur, der Gott gegenüber bestehen kann, und dieser Eigenwert wird in der Bund-Liebe-Frömmigkeit der Propheten, im anwachsenden Motiv der bräutlichen Liebe zwischen Bundesherrn und Bundesvolk, fast, so man das Wort wagen darf, zu einer Art „Gleichberechtigung": „Jahwe und Sein Volk". So sind es — wenn man die stärkere Betonung der Individualseele in den Weisheitsbüchern hinzunimmt — nur wenig Schritte zur *analogia entis* des Neuen Bundes. Denn diese *analogia entis* „Gottes, aufgeleuchtet im Antlitz Jesu Christi" (II. Kor. 4; 6) ist gewiß, gegenüber der alttestamentlichen der mehr betonten „Ferne Gottes, des Herrn", die ausgeprägte der „Nähe Gottes, des Vaters", die *analogia entis* des „Vater Unser", der „die Haare unseres Hauptes gezählt hat" (Luk. 12; 7) und „so sehr die Welt geliebt, daß Er Seinen eingeborenen Sohn dahingab" (Joh. 3; 16). Aber doch auch diese neutestamentliche *analogia entis* der „Liebe" und der „Freiheit der Kinder Gottes", also, gegenüber der alttestamentlichen Mehrbetonung des „Gott über Geschöpf", die beseligende Betonung des „Gott in Geschöpf" in der Übernaturhöhe des

„Christus mein Leben" (Kol. 3; 4), — auch diese *analogia entis* der betonten „Nähe Gottes" trägt eine ähnliche Spannweite wie die scheinbar von ihr grundverschiedene alttestamentliche der betonten „Ferne Gottes": von der Hauptbetonung des „Reiches Gottes" in seiner scharfen Geschiedenheit gegen die „Welt" (bei den ersten Evangelisten) und der Hauptbetonung des Unterganges aller natürlicher Welt und allen natürlichen Lebens in das alleinige „Leben des Geistes" (in den ersten Paulusbriefen) bis zur milden Menschenfreundlichkeit, die durch die Seiten des Lukasevangeliums weht, und vollends zur Formel der Johannesbriefe „Wenn wir einander lieben, ist Gott bleibend in uns", also zu solchem „Gott in Geschöpf", daß das Geschöpf selber so etwas ist wie „Gott sichtbar": „Wer seinen Bruder, den er sieht, nicht liebt, wie vermag der Gott zu lieben, den er nicht sieht?" (I. Joh. 4; 20). Was aber noch mehr das Ineinandergewachsensein der beiden Testamente zeigt: der Ausklang des Neuen, wie ihn etwa Apokalypse und Pastoralbriefe bilden, trägt wiederum etwas von der kühlen Erdhaftigkeit der Schöpfung und dem zugeordneten Majestätsernst Gottes an sich, wie er an und für sich Charakterzug des Alten war: der geheimnisumflossene Thron der Apokalypse als Wiederaufdämmern des Thrones der Isaias- und Jeremiasvisionen und die Lebensweisheit der Pastoralbriefe als geklärte Auferstehung der erdnahen Frömmigkeit der Weisheitsbücher, die herbstliche Kühle des Koheleth nicht ganz ausgenommen.

Diese Gestalt der *analogia entis* in der Offenbarung selber — Wandlung in verschiedener Betonung ihrer Pole und doch bleibende Einheit in der Wandlung — kehrt nun, nur in den Spannen von Jahrhunderten vergrößert (die „Ausfaltung" des „Eingefalteten"!) in der Gestaltenabfolge der katholischen Richtungen wieder und — kehrt immer wieder, so oder so, in der immer neu lebendigen Gestaltenabfolge, die im Leben des einzelnen Christen sich zeigt, in dem das geschichtliche Werden der Christenheit doch, wenigstens in gewissem Ausmaß, eine Art Wiederkehr erlebt, um in dieser Wiederkehr über sich hinauszuwachsen „im Wachstum zu Christus hin" (Eph. 4; 13 bis 15).

Einen ersten Typus in dieser Gestaltenabfolge bildet die *analogia entis*-Form der griechischen Väter in ihrer Gruppierung von Irenäus (140 bis Anfang d. 3. Jahrh.; adversus haereses) auf der einen Seite, und Clemens von Alexandrien (150 bis etwa 214; stromata) und Origenes (185 [6] bis 254 [5]; de principiis) auf der andern Seite, in den drei Kappadoziern (Basilius 330 bis 379; Gregor von Nazianz 329 bis 389 [90] und Gregor von Nyssa [335 bis etwa 395]) zu einer Art von „Schule" gebaut, die in Cyrill von Alexandrien (?—444), dem Pseudo-Areopagiten (Wende des 5. Jahrh.), Maximus (580 bis 662) und Johannes von Damaskus (im 8. Jahrh.) ihren Ausklang hat. Ihr Grundgedanke heißt „Vergöttlichung" oder „Gott von Gnaden" oder „Teilnahme an Gott", und mehr oder minder mit dem Zielsinn eines seligen

Aufgehens in Gott von der *apatheia* einer das Menschliche und Irdische allmählich ins Jenseitige abtötenden Askese und Kontemplation bis zur *anapausis* der ruhenden Vollvergessenheit im Jenseits des Schauens Gottes selber. Es ist sozusagen die „Intellektualform" der orientalisch-christlichen Frömmigkeit, wie sie vorab im Mönchstum Ägyptens und Syriens ihre beherrschende Ausprägung hatte und später, losgelöst von der ausgleichenden Macht Roms, zur „unveränderlichen Liturgie" der Ostkirche erstarrte: das „allein" der Ewigkeit Gottes schon auf Erden in der Verklärungsentrücktheit der „göttlich-ewigen Liturgie". Das „Eigensein" des Geschöpflichen ist hier bis zu einem Minimum, zum Minimum der passiven „Teilnahme", verringert und Gott ist fast „alles allein". Und doch — wenigstens sicher in der vorschismatischen Urform — bedeutet dieses Minimum eine unsagbare Erhöhung des Geschöpfes, die Erhöhung bis zur „Teilnahme an Gott", und doch sind es gerade dieselben griechischen Väter, die, trotz aller mystischen Verzücktheit der „Vergöttlichung", scharf und entschieden die Ehrfurchtsdistanz gegen den *Deus incomprehensibilis* betonten (die *eulabeia*, die „heilige Scheu") und jene Ehrfurcht vor dem „Dunkel des unzugänglichen Lichtes", die in der pseudo-areopogatischen Mystik der „hellichten Finsternis" die gesamte christliche Mystik von Bernhard und Eckart bis Johannes vom Kreuz durchformen sollte. Es ist die *analogia entis*-Form strenger liturgischer Frömmigkeit und strenger Mystik des Entwerdens oder der „Nacht", mithin eine Form, die einen bleibenden Platz in der Kirche gefunden hat, sowohl in ihren sogenannten streng-kontemplativen Orden, vom östlichen Mönchstum bis zu Trappisten und Karthäusern und Karmeliten, wie in einer Art Abfolgegesetz christlichen Lebens überhaupt: der strengen Liturgie und der strengen „Einkehr zu Gott" als dem religiösen Quellpunkt. Das erste ist der „Durchbruch" aus dem vermeinten „Geschöpf allein" in das wahre „Gott allein". Dann erst, „von Gott her", wie es das Grundwesen von *analogia entis* fordert, ist „Auskehr" möglich, d. h. gereinigte Sicht des Geschöpflichen mit Gottes Augen.

Diese „Auskehr", innerhalb der Väterzeit und innerhalb des, diese Zeit völlig beherrschenden Teilnahmegedankens, bedeutet Augustinus (354 bis 430; Confessiones, Civitas Dei, Enarrationes in Psalmos, De Trinitate), in dessen (relativer) Betonung des Menschen die verunglückten Anfänge der antiochenischen Schule ihre gereinigte Erfüllung und das religiöse Ethos der abendländischen Väter (vom chaotisch ringenden Tertullian [160 bis ?] vor Augustin bis zum Klassiker der Seelsorge Gregor dem Großen [540 bis 604] und dem Klassiker der Dogma-Majestät Leo dem Großen [? bis 461] über Augustin hinaus) ihren überzeitlichen Ausdruck gefunden haben. Augustinus sieht das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf vorwiegend von den sogenannten „außernatürlichen Gaben" her, d. h. von jener „Freiheit von Begierlichkeit" und „Unsterblichkeit des Leibes" her, in denen die „übernatürliche Gabe"

der „Teilnahme an Gott" ihre gleichsam „menschliche Seite" hat. Es erscheint darum für ihn auch die gesamte „Teilnahme an Gott" nicht so sehr von ihrer „physischen" Seite her, wie bei den griechischen Vätern, sondern mehr von ihrer „bewußtseinshaft-sittlichen" Seite her. Nicht das allgemeine Wort „Vergöttlichung" ist für Augustinus kennzeichnend, sondern die Dreiheit „Glauben, Hoffen, Lieben". Eine Grundrichtung Clemens von Alexandriens, die im Typ der griechischen Väter zum mindesten in den Hintergrund getreten war, tritt in Augustinus in volle Erscheinung: das, wie man es nennen könnte, „Bewußtseinsgesetz" christlichen Lebens in seiner Entfaltung von *credere* (Glauben) zu *intelligere* (Einsehen) zu *videre* (Schauen), einer Entfaltung aber, in der Furcht, Hoffnung und Liebe die Triebkräfte sind, bei Clemens von Alexandrien freilich zum Ziel eines Verstummens der Liebe in die *anapausis* des lebenentlösten Schauens und erst bei Augustinus zur Fülle der Liebe als des flutenden Lebens des Schauens. So wird denn der Punkt sichtbar, an dem Augustinus in scharfer Anthithese zum Typus der griechischen Väter steht: in der Ablehnung der *apatheia*, der wachsenden Lebensentlösung. An ihre Stelle setzt er den wahren, glühenden Affekt der Liebe, und wiederum nicht einer Liebe der restlosen Verschmelzung mit Gott, sondern der Liebe, die selber distanzsetzend ist: „fürchtende Liebe und liebende Furcht", „Liebe der Ehrfurcht und Ehrfurcht der Liebe". Mit andern Worten: der griechische *analogia entis*-Typ der passiven „Teilnahme" ist in Augustinus zum Typ der aktiven „Teilnahme" gewandelt, der Teilnahme der ehrfürchtigen Liebe, und folgerichtig erscheint nun auch das griechische Gottesbild des *Deus incomprehensibilis* im Gleichnisbild der Furcht-Liebe-Spannung, d. h. als „Unbegreifliche Gerechtigkeit und Unbegreifliche Barmherzigkeit", wie die letzten Schriften Augustinus es formulieren. So wird Augustin zum eigentlichen Vater jener Frömmigkeitsrichtung, die in der *discretio*, d. h. der milden, erdnäheren Mäßigung (aus Einsicht und Betonung des Unterschiedes von Gott und Geschöpf) des Benektinertums ihre, für die gesamte Folgezeit grundlegende, Formung erhalten sollte. Daß in der gesamten Geschichte des Benediktinerordens bis in unsere Tage die Theologie Augustins so etwas wie die eigentliche Ordenstheologie bildet und aller Thomismus von Benediktinertheologen mehr Augustinismus ist, und die innere Form benediktinischen philosophischen und theologischen Denkens nicht so sehr scholastisch als vielmehr patristisch sich gibt, hat wohl hier seinen letzten Grund. Es ist die *analogia entis*-Form einer der westlichen Seele angepaßten liturgischen Frömmigkeit, nicht so sehr einer liturgischen Frömmigkeit, die alles Leben in die strenge sakrale Haltung bannt, als jener freieren und menschlicheren Frömmigkeit des „Haupt und Leib Ein Christus", die das gesamte Leben von Handarbeit über Schreibstube und Wissenschaft zu Missionsarbeit als „Familiendienst" der Einen „Familie Christi" faßt. Die *Civitas Dei*, die im Typ der griechischen

Väter fast allein jenseitige Züge trägt, gewinnt in unserm zweiten Typ jene irdische Gestalt, die im „heiligen römischen Reich deutscher Nation" ihre Höhe erreichen sollte: die benediktinische „Familie" als Keimzelle ihrer Verwirklichung.

Aber das Grundwort auch Augustins bleibt „Teilnahme". Auch seine aktive „fürchtende Liebe und liebende Furcht" ist letztlich passiv, ist fast allein „Liebe Gottes, ausgegossen in unsere Herzen", wie der hierhingehörige Lieblingstext Augustins lautet. Das wird bei ihm ganz deutlich in jenen letzten Schriften gegen Pelagius, die hart an der Grenze direkter Vorbestimmung streifen, noch deutlicher im mittelalterlichen Augustinismus, dem die Eigentätigkeit des Geschöpflichen vor der Alltätigkeit Gottes entschwand (vorab in den Illuminationssystemen) und am deutlichsten in Reformation und Jansenismus, für die „Glauben" bzw. „Liebe" nur Erscheinungsweise der Alleinwirksamkeit Gottes sind. Hier wird die einschneidende Bedeutung jenes großen Theologen sichtbar, der damit in der Tat so etwas besagt wie die klassische Mitte der Kirchenentfaltung, die Vergangenheit in sich erfüllend und die Zukunft aus sich entfaltend: Thomas von Aquins (1225 bis 1274; Quaestiones disputatae, Summa Theologica). Der *analogia entis*-Typus, der mit ihm in beherrschende Erscheinung tritt, ist durch zwei Worte gekennzeichnet, die dem alten Grundwort der „Teilnahme" gegenübertreten: „Kausalität" und „Zweitursachen" (*causae secundae*). Beide setzen entscheidend an der Gottesbegründung ein (S. Theol. 1 q. 2 a. 3): das System der thomistischen Gottesbeweise besagt auf der einen Seite die Betonung von Eigenwirklichkeit und Eigenwirksamkeit des Geschöpflichen (gegenüber der augustinischen reinen „Teilnahme"), auf der andern Seite die Betonung der völligen Eigengeschlossenheit Gottes über der Schöpfung (gegenüber dem aristotelischen „unbewegten Beweger", der für die „ewige Bewegung" der Welt schlechthin „da" ist). Es ist — hierin übernimmt Thomas den Grundkern der patristischen „Teilnahme" — die Schöpfung eine *processio Dei ad extra*, ein „Ausgehen Gottes nach außen", also ein „von Gott her"; aber damit, daß er „Kausalität" als Kennwort dieser *processio* hinstellt, ist mit aller Deutlichkeit das „von Gott her, aber ein anderes als Gott" herausgegehoben, und das alte „Gott alles" der Patristik öffnet nun seinen tieferen Sinn: gerade weil Schöpfung „von Gott her", darum als eigenwirkliche und eigenwirksame Schöpfung. Denn „es ist nicht aus Gottes Ungenügen, daß Er den Geschöpfen Wirkkräfte verleiht, sondern aus Seiner vollkommenen Fülle, die genügend ist, allen mitzuteilen" (q. disp. de spir. creat. a. 10 ad 16). Damit ist der gesamten folgenden Entfaltung der Weg gezeichnet: „von Gott her" die Erkenntnis und Anerkenntnis der Eigenwirklichkeit, Eigenwirksamkeit und des Eigenwertes der Schöpfung. Diese Entfaltung ist in Thomas bereits grundgelegt. Bei ihm trägt erstens das „Denken" deutlich energetischen Charakter, ist nicht so sehr Schauen

als Schaffen, primär „tätiger Intellekt", nicht „schauender Intellekt". Wenn für ihn darum der Wertakzent auf dem Denken ruht und das Wollen fast als seine Funktion erscheint und damit Gott letztlich als in seinem Wesen fast als das „reine Denken", so bedeutet das keine Entwertung von Wollen und Freiheit, weil im Tätigkeitscharakter des Denkens das Wollensmoment bereits enthalten ist. Ebenso besagt bei Thomas das Axiom *individuum de ratione materiae* (Quantitäts- nicht Qualitätscharakter des Individuellen) nicht eine schlechthinnige Entwertung des Individualen zugunsten des *universale* (des „Allgemeinen"); denn, wenigstens in den Altersschriften, ist diese Auffassung durchkreuzt durch die andere, die in der Vielfalt des Individuellen eine qualitative Spiegelung der Unendlichkeit Gottes erkennt und anerkennt. Endlich ist auch das Verhältnis des Erfahrungsmäßig-Sinnenhaften zum Denkmäßig-Geisthaften bei Thomas nicht einseitig ein solches eines reinen Nacheinander, als ob menschliches Leben und Denken sich in eine reine Geistsphäre zurückziehen könnte, nachdem es einmal, einmal für immer, die Erfahrungs-Sinnes-Sphäre „passiert" hat. Für den Meister ist vielmehr, bis in die Offenbarung hinauf, alles Denk-Geistmäßige sinnendurchsetzt, so daß das „Geistige an sich" dem Menschen letztlich nur negativ zugänglich ist, in der Methode des „das konnte ich nur sagen, was es nicht ist" (Augustinus), also immer symbolhaft und darum immer neu bedürftig, in der konkreten Fülle der Erfahrung gesehen zu werden (in Boeth. de Trin. q. 6 a 3). So ist im „aporetischen" Charakter der wahren Thomaslehre die gesamte folgende Entfaltung in ihren (bis heute) Etappen von Skotus (? bis 1308) über Molina-Suarez (1535 bis 1600; 1548 bis 1617) zu Newman (1801 bis 1890) angelegt, die Eigenbetonung des Geschöpflichen von seinem schöpferischen Wollenscharakter (Skotus) zu seinem qualitativen Individualcharakter (Molina-Suarez) zur Positivität seines Erfahrungscharakters (Newman).

Als erste Etappe dieser Entfaltung läßt sich der Gegensatz zwischen Thomismus und Skotismus fassen. — Thomismus (als engere Schule des Meisters) übernimmt von ihm die Betonung der Eigenwirklichkeit des Geschöpflichen. Aber dieses Geschöpfliche ist ihm eigentlich wesenhaft das „Allgemeine", und da dieses „Allgemeine" allein im reinen, schauenden Denken aufleuchtet, so erhält dieses kontemplative Denken gegenüber allem auf die Individual-Erfahrungswelt mehr gerichteten Wollen den Hauptakzent. Die „Allgemeinideen" sind eine Art „Ewiges" (für manche Abzweigungen des Thomismus so etwas wie eine platonische Ideenwelt: *ordo metaphysicus*), während das „Dasein" ein zeitlich Hinzukommendes darstellt, den, eigentlich seinslosen, Werdestrom, der um die „ewigen Ideen" rauscht und verrauscht. Gewiß, insofern der menschliche Weg zum Erkennen dieser „Allgemeinideen" über das tätige (abstrahierende) Denken führt, pulsiert durch diese Schule eine heiße, nicht selten stürmische Aktivität des Denkens. Aber weil dieses Denken doch

schließlich auf das verehrende Schauen der „reinen Allgemeinideen" gerichtet ist, so gibt sich diese Aktivität doch schließlich viel mehr als die Aktivität des „Tempelhüters", der die „unwandelbare Heiligkeit" gegen den Ansturm des zerklüftet Profanen verteidigt. Mit andern Worten: durch das Gesicht dieser Schule blickt unmißverständlich das religiöse Gesicht jenes Ordens, für den Thomismus Ordenslehre ist: des Dominikanerordens. Es ist die *analogia entis*-Form einer Frömmigkeit, die von allen nachantiken Frömmigkeitsweisen noch am deutlichsten die innere Verwandtschaft mit ihnen zeigt, weswegen auch die besondere Mystik jener (Mystik des Pseudoareopagiten und Augustins) in ihrer Mystik am meisten fortgelebt hat und fortlebt (Eckart, Tauler, Seuse waren Dominikaner!). Jene Seite Thomas von Aquins, in der er dem Augustinismus nahe steht, hat in dieser Frömmigkeitsform und Theologieform offenbar ihr vorzügliches Fortleben. Darum ist ein Doppeltes für sie bezeichnend. Einmal die eherne Objektivität, so ehern, daß der Dominikanerorden wohl nicht zufällig der Orden des Dienstes der Inquisition geworden ist, nicht aus einer Art Fanatismus für die eigene Meinung (die großen Dominikaner waren alle kindlich-demütige, ja zart-empfindende Menschen!), sondern in rückhaltloser Hinopferung alles daseiend-Individuellen an die „ewige Wahrheit". Das zweite, was damit zusammenhängt, ist die helle, mystische Gottesnähe, die dem Seelenleben dieses Typus eigen ist. Gott ist eben (echt augustinisch!) „die" Wahrheit, und so ist Dienst an der Wahrheit unmittelbar Dienst bei Gott. Der liturgische Gottesdienst des Benediktiners wandelt sich in die dominikanische „Liturgie der Wahrheit". Wie der griechische *analogia entis*-Typus im Ganzen der Kirche die Aufgabe hat, das strenge Jenseits Gottes (gegenüber aller Erweichung ins Diesseits) zu hüten und der augustinische *analogia entis*-Typus die benediktinische Sendung der Idee der Einen *Civitas Dei* des in sich geschlossenen, „in" der Welt begründeten, aber „gegen" die Welt abgeschlossenen „Haupt und Leib Ein Christus", so ist dem dominikanischen Typus das heilige Hüteramt der Einen Wahrheit mitten „in" der Welt durch eine geheimnisvolle Vorsehung übertragen. Es ist der Typ, der „in" der Welt steht und insofern vom benediktinischen sich unterscheidet, aber doch „in" der Welt steht mit der einzigen Aufgabe, die widerstrebende Welt zur Unterwerfung unter die Eine, allem Gewoge von Dasein und Individualität entrückte, Ewige Wahrheit zu bringen (*Ordo praedicatorum*, Predigerorden!).

Von hier aus wird das Gegenstück verständlich: Skotismus. Es ist wohl auch hier kein Zufall, daß die mit diesem Namen vermeinte spezifisch franziskanische Ordensschule nicht den Namen Bonaventuras trägt, obwohl sich mit gutem Recht sagen läßt, Duns Skotus sei eigentlich nichts anderes als wiederaufgelebter Bonaventura. Aber Bonaventura (1221 bis 1274; Breviloquium, Itinerarium mentis ad Deum) ist Zeitgenosse Thomas von Aquins und damit eigentlich mehr Höhepunkt jener

älteren Franziskanerschule, in der der frühmittelalterliche Augustinismus seine Hauptheimstätte hatte. Duns Skotus aber (? bis 1308; Opus Oxoniense) ist der große Kritiker des ausgereiften Aquinaten, von ihm innerst beeinflußt und darum aus ihm sich entfaltend. Der Grundgegensatz zwischen Thomismus und Skotismus wird mit Recht im Gegensatz von „Analogie des Seins" (Thomismus) und „Univozität (Eindeutigkeit) des Seins" (Skotismus) gesehen und scheint damit die von uns behauptete Einheit aller katholischen Richtungen in der *analogia entis* in der Wurzel zu widerlegen. Allein, wie die gesamte Skotistenschule immer wieder betont hat und betont, bezieht sich dieser Gegensatz nicht auf das Sein als Wirklichkeit, sondern einzig auf den Begriff des Seins. Das wirkliche Sein ist auch für den Skotismus „analog", d. h. es beschließt in sich die unauflösliche Spannung von Gott als allwirklich (Sein des „Ist") und Schöpfung als eigenwirklich (Sein des „wird"). Aber in unserm Denken (und damit wird der eigentliche Sinn des Grundgegensatzes zwischen Thomismus und Skotismus deutlich) können wir einen gewissermaßen „eindeutigen" Begriff des Seins bilden, um überhaupt Gott und Geschöpf mit einander vergleichen zu können. Mit andern Worten: der thomistische Grundsatz von der restlosen Unmittelbarkeit des Denkens zur Wirklichkeit wird aufgehoben. Skotus bahnt jene Denklehre an, die später in Occam (1270 [80] bis 1349) ihre extremste Ausformulierung erhalten sollte: alles Denken nicht ein direktes Erkennen, sondern nur ein „Vermeinen" der Wirklichkeit. Damit rückt aber folgerichtig der thomistische „*ordo metaphysicus*" der „reinen Allgemeinideen" in engste Einheit mit der Wirklichkeit: an die Stelle des thomistischen Real-Nebeneinander (*distinctio realis*) von Sosein (reine Idee) und Dasein tritt die skotistische Real-Einheit (nicht Wesensidentität!) beider (*distinctio rationis cum fundamento in re*). Endlich aber, da, (freilich erst in der Entwicklung des Frühskotismus zu Spätskotismus und Nominalismus) durch diese Entwicklung die „Allgemeinideen" aus einem Anschauobjekt mehr passiven Denkens zur Bewegungsformel eines aktiv „vermeinenden" Denkens geworden sind, erhält (entsprechend der Mehrbetonung des dynamischen Daseins gegenüber einem „ewigen" Sosein) die freischöpferische Tätigkeit den Hauptakzent: freischöpferischer Wille ist in Schöpfung und Schöpfer das Wesenhafte. D. h. die *analogia entis*, die für Thomismus eine Art intellektualistischer Form hat (das in-über von Ideen-Gott und Ideen-Welt), hat im Skotismus eine Art voluntaristischer Form (das in-über von Willens-Gott und Willens-Welt). Im frei-schöpferischen Willen liegt so etwas wie „der" unmittelbare Kontakt zwischen Schöpfer und Geschöpf. Aber in demselben Kontakt wird Gott (und das ist die andere Seite von Skotismus, in der er die Transzendenz Gottes noch schroffer betont als der [ursprüngliche] Thomismus) als das unergründliche „Über" des absoluten Willens erkannt, dessen tatsächliche Anordnungen ich nur feststellen kann, über dessen Möglichkeiten aber undurchdringliches Dunkel

gebreitet ist, so sehr, daß in der occamistischen Extremform dieses Standpunktes auch Wahrheit und Sittlichkeit Funktion eines rein faktischen Gotteswillens sind. So kommt der vierte *analogia entis*-Typ zustande, d. h. jener Typus, in dem zwar (gegenüber der ausschließlichen Andacht zum „Allgemeinen" (im Thomismus-Typus) eine stärkere „Andacht zum Besonderen" statthat (Skotus bedeutet den entscheidenden Durchbruch jener Lehre von einem qualitativen Charakter der Individualität, die in Molina-Suarez-Newman ihre geklärte Formulierung finden sollte), aber doch eine solche, in der das Individuum mehr als gleichsam Schnittpunkt der unbegreiflichen, alle menschliche Denkberechnung durchkreuzenden Willensentschlüsse des über alle geschöpfliche Vernunft erhabenen Willensgottes darstellt. Mit andern Worten: dadurch, daß im Skotismus alles Denken zu einem tastenden „Vermeinen" der Wirklichkeit eingeschränkt ist, wird die Kreatur in letzter Ohnmacht dem unbegreiflichen Willensgott gleichsam „ausgeliefert" und hat dadurch eigentlich nur eine einzige Nähe zu Ihm: die Nähe der ohnmächtigen Kleinheit zur göttlichen Allmacht. D. h. durch das philosophische Antlitz des Skotismus blickt sein religiöses: das klassisch-religiöse der Frömmigkeit von Krippe und Kreuz des Vaters franziskanischen Christentums, die franziskanische Mystik der völligen „Ohnmacht" des Menschlichen als „Zeichen" der Nähe des Allmachtgottes, der alle menschliche Weisheit zu schanden macht, die Mystik der „Torheit des Kreuzes". Aber ebenso (als Seitenstück zum philosophischen Extrem des Skotismus in Occam usw.) wird die seltsame Verwandtschaft zur reformatorischen Sündenmystik sichtbar: das völlige Vernichtetsein der Kreatur zum Bewußtsein der Verdammung als Zeichen des Beginns des Ergriffenseins vom alleinwirksamen Gott der Allmachtsgnade. So dürfte die besondere Mission des Skotismus umzeichnet sein: gegenüber der hellen Klarheit des Thomismus und seiner Gefahr eines gewissen „Eingegrenzthabens" Gottes in scharfe, undurchdringliche Linien und damit seiner Gefahr einer gewissen Erhebung des Menschen über seine Grenzen hinaus bedeutet Skotismus die unerbittliche Betonung der Unerforschlichkeit Gottes und der armseligen Ohnmacht aller Versuche des Menschen, diese Unerforschlichkeit in helle Linien einzugrenzen. Ist Thomismus so etwas wie Schulform der „Ewigkeit der Wahrheit", so ist Skotismus die notwendig ergänzende Schulform von „Wandel der Wahrheitsformen". Wie der Fransziskanerorden, im großen Unterschied zum mehr wissenschaftlich-esoterischen Charakter des Dominikanerordens, der Volksorden *kat' exochen* ist, also der Orden, der zum Kleinen, Sich-Wandelnden, Vergehenden Ja sagt, so ist auch seine Ordenslehre, im Unterschied zur wesenhaft spekulativen Theologie und Philosophie des dominikanischen Thomismus, der entscheidende Ursprung von historisch gerichteter Theologie und Philosophie. Thomismus und Skotismus sind von nun an innerhalb der Einen *analogia entis* die fruchtbaren Spannungspole von

Intellektualismus und Voluntarismus, Rationalismus und Positivismus, Determinismus und Indeterminismus (d. h. soweit die wahren Kerne dieser „ismen" in Frage stehen und nicht ihre Ausschließlichkeitsform).

Demgegenüber können die noch bleibenden zwei letzten Einschnitte, Molina-Suarez und Newman, nur einen weiteren Ausbau dieser Struktur bedeuten. Die Grundspannungen bleiben dieselben, aber das Eigentümliche begibt sich, daß, je mehr der skotistische Grundgedanke sich durchbaut, er sich gleichsam spaltet, so daß der ehemalige Thomismus selber skotistische Färbung erhält, während umgekehrt thomistische Elemente in den skotistischen Pol hinüberwandern. Es ist daher wohl kein Zufall, daß die Grundtendenz der beiden ersten großen Theologen, Molinas und Suarez' auf „Konkordanz" geht, d. h. auf eine mögliche Form des Ausgleichs zwischen den entgegengesetzten Schulen. Molinas (1535 bis 1600) Hauptwerk trägt ausdrücklich diesen Titel „Concordantia . . . .". Das Hauptwerk Franz Suarezs (1548 bis 1617), die Disputationes metaphysicae, aber gehen bewußt den Weg eines Ausgleiches zwischen Thomismus und Skotismus. Auf der einen Seite kommt in beiden führenden Theologen die Lehre vom qualitativen Charakter des Individualen zur Vollendung. Molinas *scientia media* besagt, daß das Individuum nicht einfachhin Schnittpunkt von Allgemeingesetzen sei und darum von Gott in der Bestimmung dieser Allgemeingesetze erkannt werde, sondern unmittelbar in sich vor den Augen Gottes stehe und darum Voraussetzung, nicht rein Folge der göttlichen Vorsehung sei. Suarez aber ergänzt dieses durch seine Lehre von dem Individualen als wahrem Objekt des Denkens, also (im Unterschied zur thomistischen *scientia de universalibus*, Wissenschaft vom Allgemeinen) als wahrem Wissenschaftsobjekt. Auf der andern Seite indes erneuern beide in gewissem Ausmaß (gegenüber dem Voluntarismus des Skotismus) den thomistischen strengen Erkenntnisstandpunkt. Das „Individuale" der Schöpfung ist nicht schlechthin unberechenbares Wollensereignis und ebensowenig ist die Schöpfung einem völlig unberechenbaren Gotteswillen schlechthin „ausgeliefert", sondern das „Individuale" ist *forma* (nicht einfachhin faktische *haecceitas*, faktisches „Dies-da", wie der Skotismus sagte), also Seinsqualität, und von der Schöpfung als dem Ineinanderverbundensein dieser Seinsqualitäten ist ein wahrer Erkenntnisaufstieg möglich zu Erfassung Gottes als des *ipsum esse*, des „reinen Seins". Thomismus sprach mit Vorliebe von Gott als dem *ipsum intelligere*, dem „reinen Denken" oder der „reinen Wahrheit", und darum trat für ihn die Unbegreiflichkeit Gottes gegenüber Seiner Begreiflichkeit zurück. Skotismus hinwiederum faßte Gott als das *ipsum velle*, als das „reine Wollen" oder die „reine Freiheit", und darum ging für ihn fast alle Begreiflichkeit Gottes im unberechenbaren Dunkel der Unbegreiflichkeit Seines freisetzenden Wollens unter. Für den Molinismus (wie von nun ab die Schule der beiden spanischen Denker heißen wird) ist die sogenannte *analogia attributionis* kenn-

zeichnend, d. h. eine gewisse Aufteilung von Begreiflichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes: es ist „etwas" an Gott, was sich begreifen läßt, aber wiederum ein anderes, das unbegreiflich ist, und darum ist Gott das *ipsum esse*, das „reine Sein", in dem Helligkeit von Denken-Idee und Dunkel von Wollen-Freiheit Eins sind. So wird verständlich, wie dieser neuen Schule gegenüber der Thomismus (grundlegend in Bañez, 1528 bis 1604; Scholastica Commentaria) ebenfalls eine Art von Synthese vollzieht. In der Gnaden- und Prädestinationslehre, die er im großen Gnadenstreit (1582 bis 1748) ausbildet, wandert der Hauptakzent in Gott von der Erkenntnis auf den Willen: nicht erkennt Gott primär die Weltordnung (als mögliche) und will sie, sondern Er will die Weltordnung und erkennt sie darum. So kommt die gewohnte Formulierung des Unterschiedes zwischen Thomismus und Molinismus zustande: hie Gottesallmacht, dort Menschenfreiheit. Denn die *causae secundae* des Aquinaten haben durch die Individualitätslehre des Molinismus ihre stärkste Ausformung zu Eigenwirklichkeit-Eigenwirksamkeit-Eigenwert des Geschöpflichen erhalten, aber ebenso das ebenfalls im Aquinaten lebendige augustinische „Gott alles" durch die Gnadenallmachtslehre des Bañezianismus seinen machtvollsten Akzent. Im Molinismus aber in sich enthüllt sich uns der fünfte *analogia entis*-Typ, ein Typ, der auf der einen Seite durch die positive Betonung des Individualen sich kennzeichnet, so sehr, daß das „Allgemeine" nur in ihm (nämlich in der faktischen Gleichheit oder Ungleichheit der Individuen) sein *fundamentum in re* hat, — der aber auf der andern Seite sich durch die eigentümliche Richtung auf „Ausgleich" bemerkbar macht. Es ist eine Frömmigkeit, die ein Maximum von kühler Erdnähe in sich schließt, aber doch nur aus einem Wissen darum, daß erst in der ungeminderten realen Vielfaltsfülle mit allen ihren Gegensätzen und Spannungen sich Gottes Unendlichkeitsfülle offenbart, der „Gott alles in allem". Darum geht dieser Typus zugleich auf „liebevolle Unterscheidung" des Individualen und zugleich auf ausgleichende Ineinanderbindung dieses Individualen zu jener „Kreatureinheit" der Fülle der Schöpfung, in der Gott am allseitigsten sichtbar wird. Mit andern Worten: durch das Philosophiegesicht des Molinismus schaut das scharf geprägte Antlitz ignatianischer Frömmigkeit hindurch, wie sie im Exerzitienbuch und den Konstitutionen des Jesuitenordens ihren Ausdruck hat: die Verlegung von „Kloster und Klausur" in das Individuum (Astrain) und die *discretio caritatis*, die „liebende Unterscheidung" zum beständigen Ziel des einigenden Ausgleichs, und beides als die Lebenspraxis des urreligiösen *hallar Dios en todas las cosas*, „Gott in allem und alles in Gott", wie die Urformel des Ignatianischen lautet.

Es ist das eigentümliche Schicksal der Abfolge der einzelnen katholischen Richtungen, daß nicht nur jede von ihnen in sich ihr eigenes Fortleben hat, so daß man von einer Querschnittentfaltung katholischer Religionsphilosophie reden müßte, sondern daß auch in jeder zeitlich (in ihrem

Entstehen) nachfolgenden die vorhergehende fortlebt, ja, in der nachfolgenden fast nur ein neues „Antlitz" zu gewinnen scheint. So behält Augustinus den Teilnahmegedanken der griechischen Väter bei, so lebt Augustinus wiederum in Thomas weiter, ja teilt sich gleichsam in den aus Thomas entspringenden Schulen, indem Thomismus sein Ethos des „Gott Wahrheit" weiterträgt, Skotismus aber das andere des „Gott Liebe", und in diesem Fortleben Augustins dauert die alte Entgegensetzung griechischer Väter (alexandrinische Schule) und Augustins (als Erfüllung der antiochenischen Schule) fort, da im Thomismus das „Gott alles" der Griechen ein neues Antlitz hat, und im Skotismus in seiner Verbindung mit Molinismus das menschaktive Moment der „Liebe" Augustins. So wird verständlich, wie im weiteren Fortgang der Entfaltung ein neues Gegensatzpaar entsteht, in dem Molinismus selber so etwas wie fortlebender Thomismus wird, während sein eigener besonderer Grundgedanke des Individualen eine eigene Form in einem Gegenpol anzunehmen scheint. Wir meinen den in ausgezeichnetem Sinn neuzeitlichen Gegensatz systematisch und logisch gerichteter „Scholastik" und jener mehr historisch und psychologisch gerichteten Philosophie und Theologie, wie sie in Kardinal Newmans (1801 bis 1890) „Essay of development in doctrine" (1845; für die historische Seite) und „Grammar of assent" (1870; für die psychologische Seite) wohl ihren klassisch beruhigten, wenngleich nicht endgültigen Ausdruck gefunden hat, freilich in Erfüllung ähnlicher Tendenzen, wie sie in z. T. überspitzter Form in der Tübinger (J. E. Kuhn, 1806 bis 1887, Katholische Dogmatik; J. A. Möhler, 1796 bis 1838, Symbolik) und Münchener Schule (Deutinger, 1815 bis 1864, Grundlinien einer positiven Philosophie, Geist der christlichen Überlieferung; Döllinger, 1799 bis 1890, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Christentum und Kirche) lebendig waren, wie sie in der Form aufgerissener Problematik Pascals Pensées (1623 bis 1662) ausgesprochen hatten, wie Gratry (1805 bis 1872; De la connaissance de Dieu, La philosophie du Credo) sie zu einem mehr intellektuellen System zu formen suchte, wie sie aber seit Einbruch der Reformation vorab durch Bellarmin (1542 bis 1621; Disputationes de controversiis) und Thomassin (1619 bis 1695; Dogmata theologica) die eigentlichen Väter „positiver Theologie" angebahnt worden waren und zu Newmans Lebzeiten innerhalb der eigentlichen Scholastik selbst ihre Ausformung erhielten (z. T. bereits in Kleutgen, 1811 bis 1883, Theologie der Vorzeit, Philosophie der Vorzeit; dann vorab in Franzelin, 1816 bis 1886, de divina traditione et scriptura, Theses de ecclesia Christi; Scheeben, 1835 bis 1888, Handbuch der kath. Dogmatik, Mysterien des Christentums; und G. W. Ward, 1812 bis 1882, Essays on the Philosophy of Theism.). Wenn man bedenkt, daß es ein Engländer, Bacon, war, der mit seinem „Organon" die spezifisch neuzeitliche Epoche positiver Wissenschaft anbahnte, so ist es wohl kein Zufall, daß wiederum ein Engländer, kraft seines kühlen

Wirklichkeitssinnes, das „Organon" der neuorientierten Religionsphilosophie, wenigstens im ersten Versuch, schuf, freilich ein „Organon", in dem, wie wir bereits früher sagten, des Aquinaten Gesetz der *causae secundae* einen letzten Ausdruck gefunden: Newman konnte bei Erscheinen der Enzyklika „Aeterni Patris", die nach einer Periode der Stagnation und Verwirrung der katholischen Schulen zur Erneuerung in dem großen Meister mahnte, sich mit Recht als Jünger Thomas von Aquins bekennen (Brief an Father Whitty vom 20. 12. 1878).

So wird man wohl sagen können, daß (nach dem Zusammenbruch der Pseudo-Newmanschule des Bremond-Loisy-interpretierten Newman, nämlich des sogenannten „Modernismus") zwei Formen von „Neuscholastik" sich, von einander unterschieden, aber notwendig einander ergänzend, gegenüberstehen. In der einen Form (in der sich die alten Gegensätze von Thomismus und Skotismus sowie Bañezianismus [= Thomismus × Willensskotismus] und Molinismus [= Thomismus × Individuumsskotismus] in der Hauptsache zusammenfinden) ist der strenge reflexiv-deduktive Intellekt mächtig, wie er einst die Richtung der griechischen Väter beherrscht hatte, im „Gott Wahrheit" Augustins weiterlebte und im Ideengedanken Thomas von Aquins seine letzte, klassische Ausformung erhielt. Es ist — so möchte man sagen — der spezifisch platonische Typ der „Ideen über dem systemlosen Gewoge der Wirklichkeit", der freilich in seiner Entfaltung vom relativ reinen Platonismus der griechischen Väter und Augustins zur *scientia de individualibus* des Suarez fast Aristotelismus geworden ist, doch schließlich nicht so sehr ein Aristotelismus der allmählichen, erfahrungsmäßigen „Annäherung an" und wachsenden „Umkreisung der" systemlosen Wirklichkeit (d. h. des „konvergierenden Denkens" nach Newmans Ausdruck), als vielmehr ein Aristotelismus der begrifflich-logisch-deduktiven „Definierung" dieser Wirklichkeit (des mehr „notionalen Denkens" ebenso nach Newmans Ausdruck). In der anderen Form (die sich hie und da als „induktive Metaphysik" oder „positive Theologie" der ersten entgegenstellt) ist ein induktives, langsam die Dinge umkreisendes („eingrenzendes") Denken am Werk, wie es einst in Augustins „Erkennen in Liebe" entscheidend aufgeleuchtet hatte und in der Denktheorie Thomas von Aquins (erfahrunggebundener, beständig kreisender „tätiger" Intellekt) seine grundlegende Fassung hat. Man könnte ihn den spezifisch aristotelischen Typ nennen, was dann auch damit in Übereinstimmung steht, daß Newman seinen *illative sense* ausdrücklich mit der aristotelischen φρόνησις identifiziert hat. Es ist jener Aristotelismus, der bereits in der Weiterentfaltung von der thomistischen *scientia de universalibus* zur suarezianischen *scientia de individualibus* seinen Weg der Schulen ging. Aber vielleicht dürfte sich sagen lassen, daß die letzte Konsequenz aus des Aquinaten Lehre vom erfahrunggebundenen, kreisenden Denken (die nur die Konsequenz seiner Lehre von Leib und Geist als *unum ens* ist) erst im „Organon" des englischen Kardinals sichtbar wird. In einem Höchstmaß ist damit die Betonung des Geschöpfpoles der *analogia entis* vollzogen, aber ebenso, gerade darin (was wir bereits früher als eine Art „Grundgesetz" anmerken mußten) die große Entfaltung der Unendlichkeit-Unbegreiflichkeit Gottes vor dem Auge dessen, der die individuale Daseinswelt in ihrer ganzen verwirrenden Fülle zu sehen weiß. Im molinistischen Typ trug das „Gott alles in allem" doch immerhin noch eine gewisse systemhafte Helligkeit. Denn das einzelne Individuum galt (gerade kraft der suarezianischen *scientia de individualibus*) als in ein Begriffnetz eingrenzbar. Für unsern neuen Typ (der damit in etwa auf die Theorie des Aquinaten über die Erkenntnis des Individuellen zurückgeht) ist das Individuelle vielmehr so etwas wie das beständig asymptotische Ziel des erfahrunggebundenen, kreisenden Denkens. Mit anderen Worten: es wird wesenhaft zum „Geheimnis". Und damit, daß dieser neue Typ in der Welterkenntnis auf das augustinische *homo abyssus* („Mensch als Rätselabgrund") zurückgeht, lebt auch in ihm (im Unterschied zu allen mehr oder minder rationalisierenden Schulen) das

uraugustinische *Si comprehendis, non est Deus* (Erkennen Gottes als des Unbegreiflichen) und das ebenso urthomasmäßige *cognitio Dei tamquam ignoti* (Erkennen Gottes letztlich als des Unbekannten) wieder auf und damit folgerichtig (weil solche Denkhaltung Haltung ehrfürchtiger Liebe ist) die alte Lehre des Diognetbriefes, Clemens von Alexandriens, Augustins bis zu des Aquinaten Formel von der Liebe als *forma virtutum*, die Lehre von der grundlegenden Bedeutung der „letzten Einstellungen": Newmans *first principles* als letzte Verankerung seiner Auffassung.

Es geht gewiß eine kühle und fast zaghafte Haltung durch diesen sechsten *analogia entis*-Typ, die Haltung einer, man möchte sagen, erfahrung- und enttäuschungbeladenen Menschheit, noch weit mehr herbstlich als der molinistische Typ. Aber vielleicht ist das ganze Geheimnis der *analogia entis* nirgend so gleichsam spürbar und tastbar wie in ihm: die unerhörte Feinfühligkeit für alle Unterschiedenheit des Individualen und damit die schmerzliche Feinfühligkeit für das verwirrend Zerklüftete dieser Welt und damit die ganze Glut augustinischen Gottsuchens, um Gott zu finden, und Gottfindens, um Gott zu suchen, aber eine Glut, die in zagender Ehrfurcht fast allzuweit geht in zurückhaltendem Wort über Wesen und Wege Gottes: Augustin auf der Höhe der Antike, Thomas auf der Höhe des Mittelalters, Newman auf der Höhe der Neuzeit finden sich in der gleichen herbstlichen Altersreife der Höhe: Abendstimmung über Nebo.

Damit haben sich uns die sechs Typen der *analogia entis* wie von selbst auf zwei alles beherrschende reduziert: den christlich-platonischen, wie er in Augustinus seinen Meister hat, und den christlich-aristotelischen, wie ihn Thomas in klassischer Höhe zeigt. Der erste auf der einen Seite als Typus der Hauptbetonung des „Gott alles", aber doch (gerade weil dadurch Gott sozusagen Inbegriff der Welt wird), auf der andern Seite, als Typus der Hauptbetonung des „Gottes der faßlichen Nähe". Der zweite, auf der einen Seite, als Typus der Hauptbetonung des „Geschöpf eigen", aber gerade draum (weil damit die Unterschiedenheit zwischen Gott und Welt im ganzen Umfang erkannt wird), auf der andern Seite, als Typus der Hauptbetonung des „Gottes der unbegreiflichen Ferne". Aber damit, daß es Augustinus und Thomas sind, in denen diese beiden Typen ihre Meister verehren können, zeigt sich unmißverständlich das Grundgesetz der Entfaltung der *analogia entis*: daß sie nicht eigentlich Teilentfaltung, sondern Ganzentfaltung ist. Denn im augustinischen *homo abyssus* und *Deus-caritas* und *Deus incomprehensibilis* sind Grundelemente des christlich-aristotelischen Typus gegeben, während hinwiederum in Thomas das augustinische Wahrheitspathos der „lichten Ideen" und des *Deus-Veritas* weiterlebt. So zeigt sich das Verhältnis der zwei Meister katholischer Religionsphilosophie als Weiterleben des Verhältnisses, wie es in der Offenbarung zwischen Altem und Neuem Bund selber statt hat: *novum in vetere latet, vetus in novo patet*, das Neue im Alten verborgen, das Alte im Neuen enthüllt. Es ist das Grundgesetz katholischer „Tradition": Entfaltung als Ausfaltung des Eingefalteten, Beharrung in Bewegung und Bewegung in Beharrung.

2. IN DER AUSWIRKUNG DER ANALOGIA ENTIS.

Das Grundprinzip der Auswirkung der *analogia entis* in die allgemeine Problematik der Religion formulierten wir früher (Kap. II, Eingang) dahin, daß sie gleichsam von einem Punkt außerhalb dieses ganzes Gewebes der Problematik das gesamte Gewebe in sich zur Einheit fasse und es dadurch aus einer „Explosiv-Einheit der Widersprüche" zu einer „Spannungseinheit der Gegensätze" erlöse. An die Stelle der „Explosiv-Einheit" von absoluter Identität von Ich und Gott und absoluten Widerspruches zwischen Ich und Gott trete die „Spannungseinheit" der relativen Gleichheit und der relativen Ungleichheit zwischen Ich und Gott, und dadurch werde das Grundphänomen der „Spannung" aus seinem ursprünglichen Krampf zur gelösten Bewegtheit erlöst, die „Transzendentalität als Gott" zur „Transzendentalität vor Gott".

Die Typenlehre der *analogia entis* hat uns nun als Ergebnis eine doppelte Prävalenz-Formulierung von *analogia entis* hinterlassen: die erste (Augustinus), in der der Akzent auf dem „Gott alles" liegt, die zweite (Thomas), in der er auf dem „Geschöpf eigen" ruht. Beiden gemeinsam ist die Eine *analogia entis*, wie wir sie mit allen Folgerungen früher (in Kap. II) zeichneten. Aber diese *analogia entis* läßt, kraft ihrer Zweipoligkeit, eine verschiedene Akzentuierung zu. Einmal eine auf der relativen Gleichheit zwischen Gott und Geschöpf: hier besteht gleichsam eine gradhafte Stufenleiter zu Gott hinauf, vom toten Stoff zum reinen Geist, in der diese Gleichheit immer mehr zunimmt, bis schließlich in einer letzten, mystischen Höhe Gott gleichsam Krönung und Spitze des Weltganzen ist (das sogenannte *argumentum ex gradibus* ist darum die augustinische Gottesbegründung). Die zweite Akzentuierung ruht auf der relativen Ungleichheit zwischen Gott und Geschöpf: hier sind grundsätzlich alle Geschöpfe als Geschöpf gleichweit von Gott entfernt, und die Stufenhierarchie der Schöpfung ist eine relativ in sich selbst geschlossene Einheit ihrer selbst, in der sie erst auf Gott über sich weist als ihren Schöpfer, der geschieden und verschieden ist „von allem, was außer Ihm ist oder gedacht werden kann", wie das Vatikanum sagt (das sogenannte *argumentum ex causalitate* ist darum die thomasechte Gottesbegründung). Aber es bleibt nur „Akzentuierung", d. h. für Augustinus wie für Thomas ist Gott letztlich „verschieden und geschieden von allem, was außer Ihm ist oder gedacht werden kann" und für Thomas wie für Augustinus ist die Schöpfung ein wahres Gleichnis Gottes, dadurch „Sein Unsichtbares für den Geist sichtbar" ist. Aber für den (platonischen) Blick Augustins versinkt die Schöpfung in das alles durchdringende Wahrheit-Liebe-Licht des Schöpfers: er sieht sie gleichsam in dem Augenblick, da sie zum Ausgang (*processio ad extra*) aus Gott bereit noch in Gott weilt, d. h. nicht so sehr in ihrem realen Dasein als in ihrem idealen Sosein, d. h. in ihrer „Idee in Gott"; darum ist sein „die Schöpfung vom Schöpfer her sehen"

überwiegend ein „Sein und Wirken des Schöpfers sehen", und darum leidet der Meister dieses Typus (wie alle seine Vertreter) schließlich an einem so herben Weltleid, weil die reale Welt diesem ihrem Schaubild so schroff widerspricht. Für den (aristotelischen) Blick Thomas von Aquins hingegen ist das alles durchdringende Wahrheit-Liebe-Licht des Schöpfers die „Ursache" eines eigenen geschöpflichen Wahrheit-Liebe-Lichtes der Schöpfung: er sieht sie gleichsam in dem Augenblick, in dem sie aus Gott heraustritt und ein wesenhaft anderes ist als Gott, d. h. in der Daseinsrealität ihres Soseins; darum ist sein „die Schöpfung vom Schöpfer her sehen" überwiegend ein „die Schöpfung als (positiv) anderes denn den Schöpfer sehen", und darum ist bei dem Meister dieses Typus (wie allen seinen echten Vertretern) eine ruhige Gelassenheit zu spüren, in der er an aller noch so begrenzten Schönheit und Gutheit dieser Welt sich freut und sie nicht (letztlich zerstörerisch) an dem Maßstab der unbegrenzten Schönheit und Gutheit mißt, ja in der er auch das eigentlich Sündige in der Welt (bei allem unverminderten Sündenernst) doch schließlich zu ertragen weiß, weil eben Gott, indem Er ein „anderes als Er" schuf, Sündenmöglichkeit sozusagen „mitschuf" und eigentliche Sünde darum „zuläßt". Von hier aus kommt mithin, wenn man so sagen darf, eine doppelte Art von „Rhythmisierung" in die Eine *analogia entis*. Das hat sich uns bereits im vorigen Kapitel in der Hauptsache ergeben, ist aber nun genauer herauszuzeichnen.

A) IM SOSEINSPROBLEM.

Das Soseinsproblem von Religion hatte zwei Teile: vom (allgemeinen) Bewußtsein des Ich aus, vom Bewußtsein des konkreten Ich aus. Der erste Gesichtspunkt ergab das Grundschema von Immanenz-Transzendenz-Transzendentalität, der zweite die konkrete Gestalt dieses Grundschemas in den sich kreuzenden Spannungen von Leib-Geist und Individuum-Gemeinschaft. Dieses Schema zeigte sich uns in der allgemeinen Problematik von Religion in der Problemlage einer „Explosiv-Einheit der Widersprüche" (Kap. I 1 A B), in der Lösung der *analogia entis* in der Schwebelage einer „Spannungseinheit der Gegensätze" (Kap. II 2 A). Auf diese Schwebelage ist nun die, aus der Diskussion der Typen der *analogia entis* (Kap. III 1) gewonnene Lehre von einer doppelten, von einander unterschiedenen, aber sich ergänzenden, „Rhythmisierung" dieser Schwebelage der Einen *analogia entis* anzuwenden. D. h. wir erhalten gleichsam eine „*analogia*" in der *analogia entis* selber, nämlich zwischen ihren beiden Ausformungen, und damit zeigt sich erst die ganze Geschlossenheit katholischer Religionsbegründung, indem dasselbe Prinzip (der *analogia*), das ihre Inhalte formt (Kap. II), auch das historische Prinzip ihrer Form ist, d. h. das Strukturgesetz des Verhältnisses ihrer Schulen zu einander (Kap. III).

§ 1. Vom Bewußtsein des Ich aus.

In der Problematik zwischen Immanenz, Transzendenz und Transzendentalität ergab sich der Typus der Transzendentalität als der Syntheseversuch zwischen den Gegentypen von Immanenz und Transzendenz. In der katholischen Lösung dieser Problematik zeigte sich diese Transzendentalität als Spannungseinheit von „unendlichem Streben zu Gott" und „unendlichem Streben vor Gott". Der erste Aspekt

entsprach dem Aspekt der „Gott-Gleichheit" in der *analogia entis*, der zweite dem der „Gott-Ungleichheit". Hier liegt der Ansatzpunkt der Doppeltypik der katholischen Richtungen: Transzendentalität Augustins und Transzendentalität Thomas von Aquins.

Beiden gemeinsam ist die spezifisch katholische Form dieser Transzendentalität, d. h. ihre strenge Kreatürlichkeit im scharfen Unterschied zu allen Theopanismen und Pantheismen, denen die im ersten Kapitel besprochenen Religionsphilosophien so oder so, mehr oder minder verfallen. Denn alles noch so betonte Ineinander von Gott und Geschöpf, wie es dem augustinischen Standpunkt eigen ist, besagt nicht die Immanenz eines „göttlichen Kernes der Kreatur" und damit folgerichtig Transzendenz als Transzendenz rein des Zieles seiner Entfaltung und Transzendentalität als das Sich-Entfalten Gottes in der Kreatur, sondern die eigentümliche Betonung der Immanenz bei Augustin heißt *adhaerere Deo*, d. h. Hangen der Kreatur im alleinwesentlichen Gott, also mitten in der Immanenz selber die wahre Transzendenz Gottes als Sinn dieser Immanenz, und darum die Transzendentalität des unendlichen Strebens als „Suchen, um zu finden, und Finden, um zu suchen den übergeschöpflichen, unendlichen Gott". Bei aller scheinbaren Verwandtschaft zum „unendlichen Streben" des europäischen Idealismus bleibt der augustinische Typ abgründig von ihm geschieden durch die Scheidung zwischen Gott und Geschöpf, die den Sinn ihrer innigen Nähe selber darstellt, da diese Nähe in aller mystischen Glut ist und bleibt „Liebe der Ehrfurcht und Ehrfurcht der Liebe" zum übergeschöpflichen Gott. — Aber ebenso beschließt alles noch so betonte Auseinander von Gott und Geschöpf, wie es dem Thomas-Standpunkt zugehört, in keiner Weise die deistische Transzendenz eines reinen „Baumeisters der Welt" in sich und damit Auflösung aller Immanenz eines übergeschöpflichen Gottes in die Selber-Göttlichkeit einer in sich selbst ruhenden Schöpfung und damit Transzendentalität als rein innerweltlicheBewegung eines innerweltlichen „Fortschritts", sondern die eigentümliche Betonung der Transzendenz bei Thomas (kraft der „Kausalität" im Unterschied zur augustinischen „Teilnahme") ist Betonung von Eigenwirklichkeit und Eigenwirksamkeit der Schöpfung als des inneren Zieles des Alleswirkens Gottes in Seiner Schöpfung, also die alles durchdringende und alleswirkende Immanenz Gottes als Grund des Andersseins zwischen Gott und Geschöpf, Gott alleswirkend, aber ein anderes als Er ist, und damit Transzendentalität des (relativ) unendlichen Strebens der Schöpfung zum Ideal ihres eigenen Soseins als Streben aus der Einheit mit dem alleswirkenden Gott heraus, als Offenbarung geradezu der echt „ehrfürchtigen Liebe und liebenden Ehrfurcht" zu Ihm, weil solche Haltung des „unendlichen Strebens" immer neulebendig anerkennt „Gott ein anderes als die Schöpfung".

Aber in eben dieser Gemeinsamkeit zeigen sich die Unterschiede. Was für den augustinischen Typ Inhalt ist, ist für den Thomastyp Voraussetzung, über die er zu eigenem Inhalt hinausgeht. Dieser Inhalt aber hinwiederum ist für den augustinischen Typ nur als „ein zu Überwindendes" gegeben, während ebenso der besondere Inhalt des augustinischen Typus für den Thomastyp „ein zu Überwindendes" darstellt. Weil (wie die Geschichte der katholischen Richtungen zeigte) der augustinische Typus mit seiner betonten Abkehr von der Welt und völligem Aufgehen in Gott dem Thomastyp vorausgeht, so ist für diesen das „in Gott" die selbstverständliche Voraussetzung. Er wendet sich darum ruhig gegen dessen Übersteigerungen und arbeitet, ihnen gegenüber, die (relative) Eigenständigkeit der Schöpfung heraus. Der augustinische Typus hinwiederum findet eine sozusagen „säkularisierte" Schöpfung vor und dringt darum auf das eine „Gott alles". So ist augustinischer Typus der Typus der ständigen religiösen Erneuerung, während der Thomastypus als Typus der religiösen Reife angesprochen werden kann. Das ist nun im einzelnen zu sehen.

In der Richtung der Immanenz. — Der reine Immanenztypus besagte das ausschließliche „Gott in der ruhenden Zuständlichkeit des Urgefühls". Im katholischen Immanenztypus klärte sich dieses in das

Gesetz: alles Erkennen von (Transzendenz) und Streben zu (Transzendentalität) Gott setzt das seinshaft vorliegende „In Ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir" voraus und besagt nur das Bewußtwerden dieses „Seins", so daß mithin aller reflexiven Erkenntnis Gottes und allem reflexiven Streben zu Gott die unreflektierte Zuständlichkeit des schlichten Gebetslebens vorausgeht. Für unsere zwei Typen der *analogia entis* ergibt sich hieraus eine Typik dieses unreflektierten Gebetslebens der „Gotteserfahrung" (im Unterschied zur Reflexion des „Gottesbeweises"). Für beide besteht ein „Vorzugsgesetz" dieser Gotteserfahrung. Wie die Kirchenväter von einem „natürlichen Eingegebensein" sprechen, das allem „Beweis" vorausgehe, so die Scholastik (wie Kleutgen es am deutlichsten dargelegt hat) von „Antizipationen", die durch die reflexe Gotteserkenntnis geklärt würden. Und Kirchenväter wie Scholastiker sind sich ebenso darüber einig, daß alles bewußte Streben eines „Lebens mit Gott" notwendig aus der Dämmerungsstille der „Zuständlichkeit" der *oratio continua*, des „Lebens als atmenden Gebetes" quelle. — Aber der augustinische Typ — getreu seiner Betonung des „Gott alles" — faßt diese „Gotteserfahrung" und dieses „Leben als atmendes Gebet" als fast restloses Überwältigtsein von und Aufgehen in Gott. Das Geschöpfbewußtsein erlischt fast ganz, wie es etwa die berühmte Vision am Ende des neunten Buches der Konfessionen anschaulich zeigt. Die Transzendenz Gottes wird darum eigentlich in diesem „Hinaufgerissensein" erfahren. Alles „Streben zu Gott" gewinnt die Farbe des „von Gott-Getriebenseins" (agi). Und das Bewußtsein des Unterschieds zwischen Gott und Geschöpf ist mehr oder minder negativ, d. h. Gefühl schmerzlichen Getrenntseins, brennender Ungenüge, immer neu aufflammender Sehnsucht. — Im Gegensatz hierzu weht schon durch die Immanenz-Richtung des Thomastyps — getreu seiner Betonung des „Geschöpf eigen" — so etwas wie Kühle des Herbstes. Seine Art der „Gotteserfahrung" und seines „Lebens als atmenden Gebets" ist eher stille Anbetung und stumme Hingabe in die Hände des unsichtbaren Gottes. Der Ernst des „Gott-Dienens" bestimmt sein Gebetsleben, und eines Gott-Dienens im grauen, weltlichen Alltag. Für ihn ist darum das „Streben zu Gott" mit dem Bewußtsein der bescheidenen und mühsamen Armut des Geschöpfes verknüpft, aber einer Armut, die nicht brennenden Schmerz auslöst, sondern stilles Sichfügen und schweigendes Ringen. Dieser Unterschied der beiden Typen gibt sich wohl am klarsten in den Formeln, in die sie ihr Ideal der *oratio continua* geprägt haben. Augustinus faßt sie als *desiderium sabbati aeterni*, als das beständige Sichhinsehnen zum Aufgelöstsein in Gott. Von Thomas her leitet sich die Formel der „guten Meinung", d. h. des „alles zur Ehre Gottes tun" oder, wie Eckart und später Ignatius von Loyola es ausdrückten, des „Gott Findens in allen Dingen".

Daraus ergibt sich von selbst die Typik in der Richtung der Transzendenz. — Der reine Transzendenztypus besagte das ausschließliche

„Gott als getrennter Gegenstand in der reinen Gegenständlichkeit des Denkens". Im katholischen Transzendenztypus klärte sich dieses in die umgekehrte Form des eben behandelten Gesetzes der katholischen Immanenz-Richtung: Transzendenz als Transzendenz Gottes, der, kraft Seiner jenseits der Transzendenz-Immanenz-Spannung liegenden strengen Übergeschöpflichkeit, nicht ein schlechthinniges „Gegen" zum Geschöpf darstellt, sondern „über ihm" ist als „in ihm" und „getrennt von ihm" als „es ganz und gar durchfüllend", wie die alten Formeln der Kirchenvätern und der klassischen Scholastik sagen. Es ergibt sich mithin die (der Immanenztypik korrelate) Typik katholischer reflexer Religionsbegründung und katholischen Kultes (als der spezifischen Frömmigkeit der Transzendenzrichtung). — Für den augustinischen Typ besteht zunächst (was die Religionsbegründung betrifft) ein Vorzugsgesetz solcher Formen von Religionsbegründung, in denen eine gewisse (relative) „Unmittelbarkeit zu Gott" herrscht, also der sogenannten „Bewußtseinsbeweise", d. h. Beweise aus dem Wahrheitserlebnis und dem Glückerlebnis, beide zusammengefaßt in die augustinische Formel „seliges Leben ist Freude an der Wahrheit, das ist Freude an Dir, o Gott". — Der Thomastyp hingegen bevorzugt solche Beweisgänge, in denen die strenge, relativ in sich geschlossene Schöpfungswelt das betonte „Mittel zu Gott" bildet, also die sogenannten „Beweise aus der Außenwelt". Diese Richtung geht dann noch bis in die eigentümliche Form des „Gewissensweges" Newmans hinein. Denn Newman bevorzugt ihn eingestandenermaßen deswegen, weil er, gegenüber einer letzten Gefahr der Beweise aus der Außenwelt, Gott als „Weltseele" zu fassen oder als Gott einer reinen Naturordnung, durch das scharfe Sündenmoment des Gewissens die absolute Überweltlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes und absolute Verschiedenheit von der sündigen Schöpfung herausstelle. — Daraus ergibt sich nun auch die verschiedene Gestalt von Kultus in beiden Typen. Während für den augustinischen Typus „Kultus" schon ein „Weilen im Himmel" besagt, das Sinnen und Atmen und Lieben im alles erfüllenden „mystischen Christus", „Haupt und Leib Ein Christus", also in der Tat so etwas ist wie „Kultus der Verklärung" (der freilich seine Urgestalt im östlichen Typus hat, während der streng augustinische und benediktinische Typus erdnähere Mäßigung besagt) —, ist für den Thomas-Typus „Kultus" der ehrfürchtig-demütige „Gottesdienst auf Erden", der Mittelpunkt der Vollendung des ernsten Erlösungswerkes Christi, daß „wir an unserem Leib ergänzen, was den Leiden Christi noch fehlt", „Christo mitgekreuzigt", also, in klarem Unterschied zu eben, ein „Kultus des Dienstes" der täglichen Gebote und täglichen Opfer. Während augustinischer Typus zu einem Kultus als „Leben in Gott" neigt (der seine Extremform im östlichen „Kultus als Gott" hat), geht die Richtung des Thomas-Typus vielmehr auf einen Kultus als „Dienst vor Gott" (der seine Extremform im westlichen „Weltarbeit als Kultus" hat).

So folgt denn als Abschluß die Typik der Transzendentalität. — Der reine Transzendentalitätstyp besagte das ausschließliche „Gott als Inbegriff der reinen Tatständlichkeit des unendlichen Strebens". Im katholischen Transzendentalitätstypus klärte sich dieses in das Grundgesetz der Spannung zwischen „unendlichem Streben zu Gott" (als Transzendentalitätsform des *analogia entis*-Aspektes der relativen Gleichheit zwischen Gott und Geschöpf) und „unendlichem Streben vor Gott" (als Transzendentalitätsform des *analogia entis*-Aspektes der relativen Ungleichheit zwischen Gott und Geschöpf). Die eben behandelte Immanenztypik und Transzendenztypik der *analogia entis* aber hat uns bereits auch die abschließende Transzendentalitätstypik vorgezeichnet. — Wenn allen katholischen Richtungen seit der Urzeit für das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf das alte Bild des Kreises vorschwebt (Ausgang der Schöpfung aus Gott zu Wiedereingang in Ihm), so liegt der Grund ihrer Typik in der, man möchte sagen, Vorzugs-Bewegungsrichtung dieser Kreisbewegung. Für den augustinischen Typ ist diese Schöpfung sozusagen das All der kreisenden Bewegung der Liebe Gottes, in der sie die Geschöpfe, die ihr nicht Widerstand leisten, in sich hineinzieht. Es ist fast so, als wäre nur das „Widerstreben" eine eigene Tat des Geschöpfes, während das „Streben" die reine Bewegung der Liebe Gottes zu sein scheint. Wie das berühmte Bild des Tractatus in Joh. es ausdrückt: wir werden von Gott in Gott hineingezogen. Die Tatständlichkeit der Transzendentalität ist hier wahrhaft die des „Gott alles". — Dem Thomastyp hinwiederum stellt sich diese Schöpfung mehr als All der kreisenden Bewegung der Liebe (des Geschöpfes) zu Gott hin dar, zu der die Bewegung der Liebe Gottes wohl die Erstursache (*causa prima*), aber nicht die Alleinursache ist, so daß alles Streben (positives wie negatives) wahre Eigentat (wenngleich wiederum nicht Alleintat) des Geschöpfes ist. Gott wird (vorab in einigen mehr intellektualistisch gerichteten Thomasschulen) fast zum ruhvollen Zuschauer und reinen Richter des „vor Ihm" sich abrollenden Bewegungsganges der Schöpfung, da Er (kraft der im Thomastyp betonten Transzendenz) „in Sich und aus Sich vollkommen glückselig" verschieden und geschieden über der Schöpfung steht. Die Tatständlichkeit der Transzendentalität ist hier also wahrhaft die des „Geschöpf eigen".

Indem nun aber in der Typik der Transzendentalität die Grundtypik der *analogia entis* überhaupt (als jeweilige Mehrakzentuierung der beiden Pole der *analogia entis*) zur schärfsten Erscheinung kommt, zeigt sich deutlich das besondere Verhältnis dieser *analogia entis* zu der Typik von Religionsphilosophie überhaupt: als ihre „Erfüllung". Denn, auf der einen Seite, geben sich (wie wir nun deutlich sehen) die zwei Typen Augustinus-Thomas als die reifste Ausprägung jener zwei Grundtypen, aus deren Variation untereinander wohl restlos alle Typen von Religionsphilosophie entspringen: des Typus östlichen Geistes, der das „Gott

alles" betont und in Platon seinen (bereits zwischen Ost und West vermittelnden) Reifetypus fand, und des Typus westlichen Geistes, der auf das „Geschöpf eigen" den Akzent legt und in Aristoteles seinen (ebenfalls bereits, kraft seiner Platonabstammung, zwischen West und Ost vermittelnden) Reifetypus hat. Indem nun das Typenpaar Augustinus-Thomas diese bereits in Platon und Aristoteles ersehnte Vermittlung zur ungeahnten Vollendung führt, und da, auf der andern Seite, Augustinustyp und Thomastyp (wie wir eingangs sahen) in der Einen *analogia entis* unlösbar zu einander gebunden sind, — so besagt die konkrete Eine Einheit der *analogia entis*-Religionsphilosophie, schon von hier aus, so etwas wie „die" Einheit aller Weisheit von Gott und Geschöpf. Das wird noch konkreter im folgenden.

§ 2. Vom Bewußtsein des konkreten Ich aus.

Die allgemeine Problematik dieser Sicht besagte: auf der einen Seite die (ideale) Forderung einer synthetischen In-Eins-bindung der Gegensatzpole des konkreten Ich (Leib-Geist, Individuum-Gemeinschaft); auf der anderen Seite aber die fast notwendige Alleinbetonung des einen oder anderen Poles, so daß zwar, durch die sogenannten „Einheitsbildungen" (Natur als Leib-Gemeinschaft-Einheit, Menschheit als Geist-Gemeinschaft-Einheit, Leib-Ich als Leib-Individuum-Einheit, Geist-Ich als Geist-Individuum-Einheit), eine gewisse Einheit zustande kam, aber eine solche, die (wie das Strukturbild der verschiedenen Religionsphilosophien zeigte) in ihren Einheitsbildungen selber auseinanderstrebte, so daß das Schlußergebnis dieser gesamten Betrachtung nur eine Verschärfung des Schlußergebnisses der ersten Betrachtung (vom [allgemeinen] Bewußtsein des Ich aus) bedeutete (Kap. I 1 B). *Analogia entis* gab hier insofern die Lösung der „Problematik der Widersprüche" zur „Problematik der Gegensätze", als sie, durch ihren Fixpunkt außerhalb des gesamten Gewebes der Problematik, hier wiederum eine in sich relativ geschlossene „Spannungseinheit" der Gegensätze ermöglichte, die (durch ihren Charakter als „Spannungseinheit vor Gott", nicht „als Gott"), an keinem ihrer Polpunkte irgendwie „verabsolutiert" ist, sondern eine gelöst schwingende Schwebe darstellt: die Schwebe des Gesamtgeschöpflichen vor Gott und als Offenbarung des übergeschöpflichen Gottes: der konkrete Gott in-über der konkreten Gesamtschöpfung, von „Naturordnung" zu „Menschwerdung".

Damit aber, daß die *analogia entis* nicht eine Auflösung der Gegensätze bedeutet, sondern geradezu ihre Klärung zu reiner Gestalt (denn erst „vor Gott" erkennt und anerkennt sich Kreatur als Kreatur, d. h. als Spannungswesen), damit ergibt sich wie von selbst, daß in der nun zu behandelnden Typik von Leib-Geist und Individuum-Gemeinschaft die eben dargelegte Typik von Immanenz-Transzendenz-Transzendentalität ihre schärfste Gestalt erhält: die Schärfe ihrer Konkretheit.

Es ist nicht so (wie es manchmal dargestellt wird), als ob unsere zwei Grundtypen, Augustinustypus und Thomastypus, die Gegensatzpaare Leib-Geist, Individuum-Gemeinschaft gleichsam unter sich aufteilen. Es ist auch hier nur eine Typik der verschiedenen Rhythmisierung, freilich einer solchen, die die Unterschiede der beiden Typen, damit aber auch ihre gegenseitige Ergänzungsbeziehung, recht scharf herausstellt. Es stehen sich (entsprechend dem, was wir Kap. III 2, Einführung sagten) zwei Einheitsformen der Gesamtheit des Geschöpflichen gegenüber. Die eine

(die augustinische) ist gleichsam gradlinig nach oben gestaffelt: das Untergeistige als „Teilnahme" am Geistigen, das Geistige als „Teilnahme" an Gott. Die andere (die thomasmäßige) gibt sich dagegen sozusagen konvergent nach oben, indem alles Geschöpfliche als Geschöpfliches die gleiche Ferne oder Nähe zu Gott hat, und damit „die" Beziehung zu Gott in der Gesamtheit des Zueinanderkonvergierens der Geschöpfpole ruht. Nicht ein reiner „Stufengang", in dem man den unteren Stufen den Rücken dreht, ist der Weg zu Gott (augustinischer Typus), sondern ein „Zusammenschauen" der Gesamtschöpfung, in welchem also das Gesamtbild aus allen qualitativ unterschiedenen Einzelfarben resultiert 1
(Thomastypus). Das ist nun im besonderen zu sehen.

Für den Augustinustypus ist zunächst grundlegend das Verhältnis zwischen Leib und Geist ein Verhältnis der „Teilnahme", und zwar einer solchen, in der sich das Verhältnis der „Teilnahme" zwischen Geist und Gott gleichsam nach unten fortsetzt. „Wie . . das Fleisch es nicht aus sich hat, sondern aus einem, was über ihm ist, daß es lebe: so hat es auch der Mensch nicht aus sich, sondern aus Einem, das über Menschtum ist, daß er selig lebe" (De civ. Dei 19; 25). Jenes Verhältnis der „Teilnahme" also, das (wie wir früher [Kap. III, 1] sahen) ein „Hinaufgezogensein" zum Ziel eines „Aufgehens" bedeutet, ist auch die Form des Ver- 2
hältnisses zwischen Leib und Geist. Dadurch unterscheidet sich der Augustinustypus wesenhaft sowohl gegen den reinen Platontypus wie gegen den reinen Aristotelestypus. Denn der reine Platontypus faßt das Leibliche (echt orphisch) als „Kerker" der Seele, während der Augustinustypus ein positives Verhältnis zwischen ihnen kennt. Der reine Aristotelestypus aber senkt den Geist so tief in die Sinnenwelt, daß er ihrer „ewigen Bewegung" als Bewegungsprinzip zu dienen hat, also trotz aller Erhabenheit über ihr doch in dieser Erhabenheit zu ihr hinab-orientiert ist, zur göttlichen Geschlossenheit des Bewegungskosmos, während für den Augustinustypus das positive Verhältnis zwischen Leib und Geist ein Hinaufgezogen- 3
sein des Leiblichen besagt bis zum fast völligen Aufgehen in den Geist. Aber von einer andern Seite her ergibt sich doch wieder für den Augustinustypus eine Art Negativnote des Leiblichen. Denn das Leibliche widerstrebt nun einmal einer restlosen Vergeistigung. Es hat seine Eigenqualität, die scharf gegen die Eigenqualität des Geistigen unterschieden ist. Wird es also nur als „Teilnahme am Geistigen" gewürdigt, so ist eine doppelte Folge fast unvermeidbar. Entweder wird seine „Vergeistigung" zum beständigen Kampf zwischen Leib und Geist, und dann erhält das ganze Teilnahmeverhältnis zwischen Leib und Geist die Note einer unheilvollen Verkettung, und zwar (da es sich um „Teilnahme am Geist" 4
handelt) einer Verkettung des Geistes an den widerstrebenden Leib: d. h. es resultiert doch wieder, wenigstens in etwa, die orphisch-platonische Kerkerauffassung. Oder es wird die „Vergeistigung" zur sehnsüchtigen Flucht des Geistes aus dem Leib, und dann erhält das ganze Teilnahme-

verhältnis zwischen Leib und Geist die Note einer gewissen „Vorläufigkeit": das „Leibliche" wird zum reinen „Material" der Abtötung, und es resultiert die, wiederum streng östliche, Entleibungsauffassung. So wird es verständlich, wie gerade der Augustinustypus es ist, der jenen Punkt der katholischen Lehre, in dem das Leibliche tatsächlich eine Art Negativakzent zu erhalten scheint, wir meinen die Erbsündelehre in ihrem Aspekt „böser Begierlichkeit" (d. h. der Kampf zwischen leiblichen Regungen und Geist als irgendwie „Wesenselement" der „Erbsünde" in den augustinisch gerichteten Erbsündetheorien), zu allen Zeiten scharf herausgearbeitet hat. Es zeigt sich hier der Augustinustypus als Grundtypus jener Seite katholischer Lehre, die eine wachsende Erlösung von der Leiblichkeit in das rein Geistige betont, von einer Aszese leiblicher Abtötung bis zur Mystik der „Entwerdung". Aber er zeigt sich auch darin als Grundtypus, daß diese Aszese und Mystik, bei aller noch so starken (und stellenweise übersteigerten) Abtötung und Entwerdung, das positive Verhältnis zwischen Leib und Geist nicht aus dem Auge verliert: auch in seinem Credo steht der Glaube an eine wahre „Fleischwerdung" Gottes, des reinen Geistes, und ein Fortleben dieses *Logos-Sarx* in der Leibgestalt der Kirche als einer „sakramentalen" und das alles vollendende „Auferstehung der Toten". Doch (wie es der alexandrinischen Christologie, die in diesem Typus geklärt fortlebt, entspricht) ist es ein „Leib", der doch fast nur als „Leuchten des Geistes" erscheint, und darum heißt das urtümliche Gottesbekenntnis dieses Typus: Gott ist Geist.

Von hier aus wird nun die Gestaltung des Individuum-Gemeinschaftverhältnisses erst sichtbar. Denn für den Geist, im scharfen Unterschied zum Leib, ist die relative Eigengeschlossenheit bezeichnend, während das Leibliche fast nur darum einen gewissen Individualcharakter zu haben scheint, um besser völlig der Gemeinschaft zu dienen. Der Geist steht in größerer Nähe zu Gott, der die absolute „Aseität" ist, d. h. die Allfülle der Selbstgenüge. Der Leib hingegen ist näher zur Materie, in der das Einzelne nur Teil des All ist. Gewiß bleibt auch der geschöpfliche Geist als geschöpflicher „Gliedwesen", aber seine Gemeinschaftsform ist eine andere als die des Untergeistigen. Das Untergeistige ist rein objektiv „Glied mit Gliedern", und das „All" konstituiert sich in ihrer rein objektiven Totalität. Der Geist dagegen kennt eine Totalitätsform als innere Form seines Erlebens: er erlebt sich als „Glied" auf dem Hintergrund des „All", trägt also das „All" gleichsam in sich. So ist die Gemeinschaftsform des Geistes nicht nur (wie es sich von selbst versteht) eine „geistig-unsichtbare", sondern noch dazu eine „individual-persönlich-innerliche": in der eigenen Geschlossenheit erlebt der Geist die Gemeinschaft. Geht im Untergeistigen das Individuum fast in der Gemeinschaft unter, so konzentriert sich im Geistigen die Gemeinschaft fast ins Individuum. So dürfte es (auf Grund des Teilnahmeverhältnisses zwischen Leib und Geist) klar sein, wie der augustinische Typus Individuumgemeinschaft sieht: als

(in Kampf und Entwerdung) wachsende Erlösung in die Gemeinschaftsform des Geistes. Das zeigt sich wiederum an den zwei Punkten katholischer Lehre: Erbsünde und Menschwerdung. Denn Erbsünde besagt, daß auf dem Wege, auf dem das Leben weitergegeben wird und (nach Gottes Gnadenwillen) auch das übernatürliche Leben der „Teilnahme an Gottes Natur" (*gratia elevans*) weitergegeben werden sollte, nunmehr nur ein (erb)sündiges Leben weitergegeben wird. Diese dogmatische Tatsache erhält nun im augustinischen Typ ihre scharfe Betonung. Der augustinische Typus wird zum Hauptanwalt des Ideales der Jungfräulichkeit und des Klosterlebens als einer „Gemeinschaft des Geistes". Ebenso aber zeigt sich ihm (wie der Psalmenkommentar Augustins und besonders die deutsche Mystik bezeugt) die Ordnung der Menschwerdung vorab im Aspekt des „Vorüber" und des „Durchgangs" „durch Christus-Mensch in Christus-Gott", wie die alte augustinische Formel lautet. Die sichtbar-leibliche Gestalt des Lebens der Kirche gewinnt darum vorwiegend den Charakter des „Symboles des Geistigen" (worin sich wiederum ur-alexandrinische Motive fortsetzen). Das Sichtbar-Leibliche ihres Gemeinschaftslebens steht zum Unsichtbar-Geistigen des „Gott und Seele" fast wie das *credere* zum *intelligere*, d. h. als „Kinderschule" zum „Erwachsensein".

Aber wie für das Leib-Geist-Verhältnis rein in sich, durch alles Kampf- und Fluchtverhältnis, das positive Teilnahmeverhältnis als Wurzel- und Zielsinn blieb, so bleibt auch hier, trotz des starken „von weg zu", das positive Verhältnis ungeschmälert: auch im Credo des augustinischen Typus steht der Glaube an eine unauflösliche Einheit von Geistgeschlossenheit und Leibgemeinschaftstum von Christus zu Kirche zu Auferstehung der Toten: alle „Vergeistigung" und „Verpersönlichung" als Vergeistigung und Verpersönlichung des Ganzen, der Eine Christus in der Einen Kirche als „Leben" jeglichen Einzelgliedes, das den Weg dieser Vergeistigung und Verpersönlichung geht: wohl ein „durch Christus-Mensch zu Christus-Gott", aber nie anders denn „in Christus-Gottmensch". So bleibt auch in den schärfsten Formen des Augustinustypus, die Echtheit von „Gemeinschaft", aber es ist „Gemeinschaft", die fast nur als „dämmernder Hintergrund von Gott und Seele" leuchtet, und darum heißt das urtümliche Gottesbekenntnis dieses Typus, darin sich das erste vollendet: Gott ist Persönlichkeit.

Damit aber verdeutlicht sich nur jenes Bild des Augustinustypus, wie wir es bereits (§ 1) vom Immanenz-Transzendenz-Transzendentalität-Gewebe her gewonnen haben. Indem die augustinische Mystik der Immanenzrichtung (gemäß dem eben Dargelegten) vorwiegend Entwerdungsmystik vom Leiblichen zum Geistigen in seinem betonten Individualcharakter ist, ist die typische (relative) „Unmittelbarkeit zu Gott", der Geist und Persönlichkeit ist, nur verstärkt. Indem weiterhin der augustinische Kultus der Transzendenzrichtung vorwiegend durch die „Symbole" des Leiblich-Gemeinschaftshaften zum „Wesen" des geistigen

„Gott und Seele" strebt, tritt ebenfalls der Sinn des augustinischen Kultus als einer Vorwegnahme der „Verklärung des Himmels" nur deutlicher zutage: Aufgehobenwerden in Gott, der Geist und Persönlichkeit ist. Damit erhält aber letztlich das augustinische „unendliche Streben" der Transzendentalitätsrichtung seinen schärfsten Akzent des „Gezogenwerdens in Gott hinein": im immer stärkeren Gezogensein von Leib und Leibgemeinschaft in Geistgemeinschaft das immer stärkere Gezogensein von Geschöpfgemeinschaft in Gottgemeinschaft, die Geist und Persönlichkeit absolut ist. Für den sehnenden Aufflug des augustinischen „Unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in Dir" verdämmert Natur (als Leibgemeinschaft) in Menschheit (als Geistgemeinschaft) und „Menschheit im Geiste" (wie, wenngleich in anderer Formulierung, Eckart sagt) ist schon „Gottes Leuchten", der fast wesenlose Wolkensaum der Ewigen Sonne: Licht als Liebe und Liebe als Licht.

Für den Thomastypus ist — im klaren Unterschiede hierzu — zunächst das Verhältnis zwischen Leib und Geist ein Verhältnis der „Form", d. h. der Geist ist zwar wesenhaft vom Wesen des Leiblichen unterschieden, aber in seinem Sinn völlig auf das Leibliche gerichtet, so sehr, daß nach Thomas die „Leiblichkeit" (*corporeitas*) der Seele innerlich ist: „die Seele . . . hat die Vollkommenheit ihrer Natur nicht, wenn nicht im Eins mit dem Leib" (q. disp. de spir. creat. a 2, ad 8). Dadurch unterscheidet sich natürlich der Thomastypus weit schärfer gegen den reinen Platontyp als der Augustinustypus. Aber bei all dem besteht doch auch ein scharfer Unterschied gegen den reinen Aristotelestyp. Denn für diesen schließt sich das Formverhältnis des Geistes zum Leib im Formverhältnis Gottes, des reinen Geistes, zur Welt. Für den Thomastypus hingegen bedeutet das Formverhältnis des Geistes zum Leib letztlich die Einheit des *unum ens* des Menschen, der nun, als Einheit des Leib-Geist-Wesens viel schärfer sich gegen Gott abhebt denn der augustinische Mensch, dessen Geistnatur als seine fast „eigentliche Natur" in einer gewissen Unmittelbarkeit mystisch in Gott verdämmert. So bekommt der Thomastypus wie von selbst in der katholischen Erbsünde- und Menschwerdungslehre die Aufgabe, den weltpositiven Aspekt herauszustellen. Während es, in der Entfaltung der katholischen Lehre von der Erbsünde, der Beruf des Augustinustypus war, durch die Betonung des Risses zwischen Leib und Geist den Gedanken des (über alle Erdenbürgerschaft hinaus) Gotteslebensberufes des Menschen in seiner Reinheit zu erhalten, und zwar als eines Berufes, der durch beständigen Kampf gegen die Verlockungen der Sinnenwelt gehütet werden muß, wird es (kraft der Lehre vom Formverhältnis zwischen Leib und Geist) der Beruf des Thomastypus, den wahren Menschcharakter auch des Begnadeten zu akzentuieren, so daß auch der erbsündige Mensch (d. h. der Mensch im Stande des Verlustes der übernatürlichen Begnadung) Mensch bleibt. Wie sich darum für den Augustinustypus das Wesen der Erbsünde gern nach der Seite der „bösen Begier-

lichkeit" darstellt, also nach der Seite einer Störung in der Menschnatur, so für den Thomastypus mehr nach der Seite des Verlustes der übernatürlichen Begnadung, also nach der Seite der wesenhaften Unversehrtheit der Menschnatur (da „übernatürliche Begnadung" nicht Wesensbestandteil der Menschnatur als Menschnatur ist).

Dieses Ergänzungsverhältnis vollendet sich nun in der Menschwerdungslehre. Während es dem Augustinustypus eigen ist (entsprechend dem Aspekt der Erbsünde als Störung der Menschnatur) die Menschwerdung als Hinaufgehobensein von Menschnatur ins Göttliche zu fassen (der spezifisch alexandrinische Aspekt des „*assumpta est natura humana*"), 1
gibt sich für den Thomastypus Menschwerdung (entsprechend dem Aspekt der Erbsünde als keines Verlustes an wesenhafter Menschnatur) als Hinabsteigen Gottes in Menschnatur (der spezifisch antiochenische Aspekt, *descendit de coelis*). Für den Thomastypus liegt darum der letzte Sinn von Menschwerdung nicht so sehr in einer „Vergeistigung" des Leiblichen als vielmehr in einer „Verleiblichung" des Geistigen, d. h. in der, mit der Fleischwerdung des Geist-Gottes beginnenden, im Geheimnis der sakramentalen Kirche sich fortsetzenden und in der Auferstehung der Toten sich vollendenden Durchgöttlichung der Geist-Sinnenwelt. Damit aber wird folgerichtig die Welt in ihrer Leib-Geist-Geschlossenheit, nicht nach 2
ihrer Geist-Seite allein, zum Gleichnis Gottes, und das Wesen Gottes erscheint nun nicht mehr allein gleichsam als das „Absolute von Geist", sondern als das Absolute jenseits der Leib-Geist-Formeinheit der Welt, d. h. als das Absolute, für das, auf der einen Seite auch das „Geistige" nur schwaches Gleichnis ist und mithin, auf der andern Seite, ein Gleichnis wie das Leibliche auch: Gott erscheint als das „Übergeistige".

Ähnlich ergänzt sich nun auch der Individuum-Gemeinschafts-Aspekt des Augustinustypus. Wenn man scharf hinsieht, so enthüllt sich ja die scheinbare Individuumbetonung dieses Typus (die kraft seiner Geistbetonung erfolgt) doch vielmehr als Aufgehen in Gott, d. h. wohl als 3
Individuumbetonung gegenüber dem Allcharakter des Leiblichen, aber nicht als Individuumbetonung gegenüber Gott. Dieses Letzte kommt nun entscheidend im Thomastypus zum Durchbruch. Denn damit, daß in ihm der Geist zum Leiblichen (als *forma corporis*) hinorientiert ist, wirkt sich sein individualisierender Charakter ins Geschöpfliche hin aus. Während der augustinische Aufstieg von Leibgemeinschaft zu Geistgemeinschaft eigentlich nur ein Aufstieg innerhalb von reiner Gemeinschaft ist, nämlich von Geschöpfgemeinschaft in Gottgemeinschaft, bedeutet der Thomastypus zuerst die Individualisierung der Geschöpfgemeinschaft selber und dann die Beziehung dieser individual-vielfältigen Geschöpfgemein- 4
schaft zu Gott. Im Unterschied zum augustinischen Gemeinschaftsbegriff, in dem das Individuum eigentlich nur den Gegenstand seines „Aufgehens" wechselt, besagt Gemeinschaft des Thomastypus vielmehr ein wachsendes „Aufsteigen" des Individuums. Durch die augustinische

Richtung des Aufgehens aus der Geschöpfgemeinschaft in Gott kommt das Individuum gleichsam zur grundlegenden Freiheit, indem Gott es zu der (im Thomastypus durchgeführten) Freiheit befreit. Das prägt sich nun wiederum in Erbsünde- und Menschwerdungslehre aus. Legt der Augustinustypus den Ton auf ein möglichst starkes Entrücktsein aus natürlicher leibhafter Geschöpfgemeinschaft, so akzentuiert der Thomastypus vielmehr die Heiligung dieser Gemeinschaft. Jungfräulichkeit und Klosterleben werden betont in den Dienst dieser Gemeinschaft gestellt: auch die strengste Kontemplation erhält eine „apostolische" Note. In der Menschwerdungslehre aber zeigt sich der Unterschied (und die gegenseitige Ergänzung) darin, daß, während für den Augustinustypus die sichtbar-leibliche Kirche fast in die unsichtbar-geistige Kirche verdämmert, der Thomastypus vielmehr ihre sichtbare Erdengestalt betont, und zweitens darin, daß, während Augustinustypus das „Ein Leib"akzentuiert (d. h. das Aufgehen der vielen Glieder in den Einen Christus), Thomastypus dasselbe für die „vielen Glieder" tut (d. h. das Fortleben des Einen Christus in der unverminderten, voll sich entfaltenden Individualvielfalt der Glieder hervorhebt). Das Ergebnis für den Thomastypus ist damit ein Doppeltes: auf der einen Seite (durch die Betonung der sichtbaren Kirche) die Erd- und Menschgebundenheit des religiösen Lebens (weswegen sein Grundwort „Gehorsam" heißt, wie für den Augustinustypus „Liebe"), auf der andern Seite aber (durch die Betonung der „vielen Glieder") die ungebrochene Individualvielfalt dieses selben Lebens. Als „Mensch unter Menschen" steht der Mensch des Thomastypus vor Gott. Die in sich (relativ) geschlossene Individuum-Gemeinschaftsspannung der Schöpfung wird darum zum besonderen Gleichnis Gottes, und Gott erscheint nun nicht mehr nur, wie für den augustinischen Typus, als das sozusagen „Absolute" von Persönlichkeit, sondern als das geheimnisvolle Jenseits der Spannung von Person und Gemeinschaft, d. h. als das „Überpersönliche".

So vollendet sich nun das Bild des Thomastypus, wie wir es vom Immanenz-Transzendenz-Transzendentalitätsgewebe her bereits gewonnen hatten. Indem die Thomas-Mystik der Immanenzrichtung (gemäß dem eben Dargelegten) vorwiegend Innewerdungsmystik ist, d. h. Innewerdung der Leib-Geist- und Individuum-Gemeinschaftspannung als des Gleichnisses des übergleichnishaften Gottes, ist die typische, betonte „Mittelbarkeit zu Gott" als demjenigen, der auch noch über das Gleichnis von Geist und Persönlichkeit erhaben ist, nur verstärkt. Indem weiterhin der Thomas-Kultus der Transzendenzrichtung sich als geschlossener „Dienst" der Leib-Geist-Form-Einheit vor Gott darstellt, tritt ebenfalls der Sinn des Thomaskultus als eines „Gottesdienstes auf Erden" nur deutlicher heraus: Dienst vor Gott, dem übergeistig und überpersönlich Unbegreiflichen. Damit aber erhält letztlich das thomasmäßige „unendliche Streben" der Transzendentalitätsrichtung seinen schärf-

sten Akzent des „Sichbewegens vor Gott zu Gott“: in der immer stärkeren Ausbildung der „Vollkommenheit des Geschöpfes“ als des Sinnes der „tätigen Liebe zu Gott“. Während für den augustinischen Blick Natur in Menschheit und Menschheit in Gott verdämmert, steht vor einem echten Thomasauge die *Vita venturi saeculi*, das Leben einer wahren kommenden Weltzeit, d. h. eine Vollendung von Menschheit durch Gott und von Natur durch Menschheit: die „Erlösung aller Kreatur“ im „Aufleuchten der Kinder Gottes“.

Den letzten und tiefsten Ausdruck aber gewinnt die Beziehung der beiden Typen in der Lehre von Gottes innerem Leben: in der Trinitätslehre. Wie die überökonomische „Seinstrinität“ (Gott in sich als dreipersönlich) sich in der ökonomischen „Heilstrinität“ (die Offenbarung des dreipersönlichen Gottes in der Heilsgeschichte) kundtut, so ist auch das Aufleuchten ihres Doppelaspektes in unseren zwei Typen das vollendende Aufleuchten des Doppelaspektes der Heilsordnung in ihnen. — Für den Augustinustypus ist das letzte Wort: Gott als Geist und Persönlichkeit das gleichsam „Absolute“ von Geist und Persönlichkeit als der höchsten Seinsstufe von Welt. So wird für ihn „Vater, Sohn und Heiliger Geist“ überwiegend zur sogenannten „psychologischen Trinität“, d. h. zur Dreipersönlichkeitsform der drei Grundrichtungen geistpersönlichen Lebens (Selbstsein, Selbsterkennen, Selbstwollen): der „Sohn“ als die Personform des „Sicherkennens“ Gottes und der „Heilige Geist“ als die Personform des „Sichselbstwollens“ des sicherkennenden Gottes (und damit „aus Vater und Sohn“ als „einem Prinzip“ hervorgehend). Mit andern Worten: Dreipersönlichkeit bedeutet die ungeahnte Fülle von Geistpersönlichkeit und damit die Fülle von Gott als „Leben-Licht-Liebe“, das diese Welt durchfüllt: Dreipersönlichkeit als der Urquell der Nähe Gottes. — Anders für den Thomastypus. Für ihn war das letzte Wort: Gott als das Übergeistige und Überpersönliche jenseits der in sich geschlossenen Spannung von Leib-Geist und Individuum-Gemeinschaft der Schöpfung. Darum erscheint für seinen Blick, auf der einen Seite, auch die „psychologische Trinität“ des augustinischen Typus immer noch als Gleichnis und, auf der andern Seite, gegenüber der ursprünglichen Formel „Vater, Sohn, Heiliger Geist“, ebenso als letztes Gleichnis wie diese. Denn, wie gerade die Theologen der thomistischen Richtungen es deutlich herausstellten, sind die Ausdrücke von personhaftem „Sichselbsterkennen“ und „Sichselbstwollen“ Gottes nur sehr passende, geschöpfliche Ausdrücke für die in der Offenbarung geheimnisvoll umschriebenen „Ursprünge in Gott“ (*relationes originis*), als welche sich die drei Personen darstellen. Also hat die Trinitätsformel von „Vater, Sohn, Heiliger Geist“ mit ihrer stärkeren Hineinbeziehung leibmäßiger und gemeinschaftsmäßiger Gleichnisse dieselbe Berechtigung wie die psychologisch deutende Trinitätsformel von „Selbstsein, Selbsterkennen, Selbstwollen“, ja, weil sie in der Offenbarung die ursprünglichere ist, vielleicht tiefere Bedeutung. So

wird für den Thomastypus die Dreipersönlichkeitslehre zum stärksten Ausdruck des unbegreiflichen Jenseits Gottes über alles Gleichnis von Leib-Geist und Person-Gemeinschaft hinaus, die Ihn ahnend und lallend spiegeln, die Er aber unfaßlich, unbegreiflich übersteigt ins Dunkel Seines „unzugänglichen Lichtes". Mit andern Worten: die Grundbedeutung unserer zwei Typen, kraft deren der eine (der augustinische) das „Gott alles", damit aber eine gewisse faßliche Nähe Gottes betont, während der andere das „Geschöpf eigen", damit aber die unfaßliche Ferne Gottes hervorhebt, steht hier (im Rahmen des Soseinsproblems) in ihrem höchsten Punkt. Damit aber, daß in dieser ganzen gesamten Typik des Leib-Geist-Individuum-Gemeinschaftgewebes die Typik des Immanenz-Transzendenz-Transzendentalitätsgewebes und darin die Typik der *analogia entis* zur scharfen Erscheinung kommt, zeigt sich die Erfüllungsbeziehung der Religionsphilosophie der *analogia entis* zu dem (in Kap. I entwickelten) Gesamtgewebe der Religionsphilosophien in ihrer (im Rahmen des Soseinsproblems) vollendeten Form: ihre zwischen Naturalismus (Leib-Naturbetonung) und Spiritualismus (Geist-Menschheitbetonung), Individualismus (Individuumbetonung) und Universalismus (Gemeinschaftbetonung) oszillierende Typik, bereits zu einer mittleren Linie zusammengeführt in der Klärung östlichen Geistes in Platon (vergeistigtes Universum im Jenseits-Göttlichen) und westlichen Geistes in Aristoteles (leib-geist-gespanntes Universum des vielfältigen Diesseits), aber endgültig erlöst in der Erlösung Platon-Aristoteles in Augustinus-Thomas als der historischen Konkretform der Einen *analogia entis*.

Das erhält nun seinen Abschluß im folgenden.

B) IM DASEINSPROBLEM.

Das allgemeine Daseinsproblem von Religion lag in der Frage: Ist Religion (in ihrer dargelegten Soseinsgestalt) Akt Gottes oder Akt des Menschen? Die allgemeine Problematik konnte als Antwort nur das ungelöste Dilemma geben, ja es schien, als ob die einzig konsequente Antwort sei: Religion ist unmöglich. Die allgemeine Religionsphilosophie der *analogia entis* führte aus diesem höchsten Punkt der Krise heraus, dadurch, daß auch ihr Standpunkt hier die Spitze erreichte: der Standpunkt außerhalb des ganzen Gewebes der Problematik. *Analogia entis* besagte im Daseinsproblem: das Geschöpf aus *processio Dei ad extra*, d. h. aus Bewegung von Gott her, Bewegung Gottes, in der von Gott her ein anderes entsteht als Gott. Mit andern Worten: weil das Gesamtgeschöpf restlos aus Gott ist, so besteht ursprünglich kein Dilemma zwischen Gottesakt und Geschöpfakt als zwei gleichberechtigt und unabhängig von einander gegenüberstehenden Größen, sondern alles wahre „Eigen" von Geschöpf ist „von Gott her", das scheinbare Dilemma ist das Geheimnis Gott, des Schöpfers, selber. Daraus aber ergab sich, daß das unlösliche Entweder-Oder zwischen reinem Supranaturalismus (Religion

als Akt Gottes allein) und reinem Rationalismus (Religion als Akt des Menschen allein), das das Problemgewebe des Soseinsproblems in allen seinen Teilen durchkreuzt, nur der verwirrte Schattenwurf des Grundproblems katholischer Religionsphilosophie sei: Einheit oder Zweiheit von Natur und Übernatur und (innerhalb dieser Ein-Zweiheit) Einheit oder Zweiheit von Gnade und Freiheit. Denn damit, daß das Geschöpf in seinem letzten Wesen ein reines „von Gott her" ist, ist es, auf der einen Seite, völlig in Gottes Händen, der dieses „von Gott her" gestalten kann, wie Er will (bis zum Gott-Geschöpfverhältnis der „Teilnahme des Geschöpfes an Gottes Natur" und der „Teilnahme Gottes an des Geschöpfes Natur"); auf der anderen Seite aber ist es als „Geschöpf" in Gottes Händen, d. h. immer, auch in der höchsten Begnadigung als von Gott unterschieden, so daß alle Stufung zwischen natürlicher und übernatürlicher Begnadung zuletzt darin Eins ist, daß sie Begnadung des Geschöpfes ist, Begnadung in den Grenzen der Einen *analogia entis* des „von Gott her, aber ein anderes als Gott".

Damit ist bereits angezeigt, wie unsere zwei Typen, Augustinustypus des „Gott alles" und Thomastypus des „Geschöpf eigen" in den Teilen des Daseinsproblems sich auswirken. Für den ersten ergibt sich der Aspekt der Einheit im „Gott alles", für den zweiten der Aspekt der Zweiheit im „Geschöpf eigen". Schärfer ausgedrückt (da beiden Typen eine letzte Einheitsform „in Gott' eignet): für den Augustinustypus ist die Einheit eine sozusagen „gegebene", für den Thomastypus eine mehr „aufgegebene", für den ersten mehr eine Einheit von Gott, dem Urgrund her, für den zweiten mehr eine Einheit von Gott, dem Urziel her, für den ersten gleichsam eine „Einheit vor der Vielfalt", für den andern eine „Einheit durch die Vielfalt".

Im Natur-Übernaturproblem. — Das Natur-Übernaturproblem nach katholischer Lehre ist, wie wir sahen, ein doppeltes: übernatürliche Erhöhung (als „Teilnahme des Menschen an göttlicher Natur": *elevatio*, übernatürliche Gnade) und übernatürliche Erlösung (als „Teilnahme Gottes an menschlicher Natur": *incarnatio*, Menschwerdung, heiligmachende oder rechtfertigende Gnade). Die konkrete Übernaturordnung, in der (als „einziger Heilsordnung") der Mensch steht, ist ihr Ineinander: „Teilnahme des Menschen an göttlicher Natur" „in" der (nicht „als") „Teilnahme Gottes an menschlicher Natur". Es ergibt sich mithin eine dreifache Frage der Ein-Zweiheit: 1. Ein-Zweiheit von übernatürlicher Erhöhung und Natur, 2. Ein-Zweiheit von übernatürlicher Erlösung und Natur, 3. Ein-Zweiheit von übernatürlicher Erhöhung und übernatürlicher Erlösung.

Erstens: Ein-Zweiheit von übernatürlicher Erhöhung und Natur. — Augustinustypus des „Gott allein" kennt, wie wir früher sahen, für das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf überwiegend nur das Verhältnis der „Teilnahme". So wird es verständlich, wie sich für ihn

das Übernaturproblem wesentlich nach der Seite der „gegebenen" Einheit hin darstellt. Die „Teilnahme an göttlicher Natur" der strengen Übernatur ist sozusagen der Inhalt des Verhältnisses zwischen Gott und Geschöpf überhaupt. Das, was man „Natur" im Gegensatz zu „Übernatur" nennt, erscheint für diesen Typus mehr als „Grenze" der „Teilnahme", als Ausdruck dessen, daß das teilhabende Geschöpf schließlich doch Geschöpf bleibt. Das ist der tiefere Grund, daß in der Theologie des Augustinustypus der strenge Glauben nicht so sehr als „Aufbau" über natürlicher Gotteserkenntnis erscheint, sondern als „das" Verhältnis zu Gott, und ebenso die Übernaturgnade nicht so sehr als eine Seinserhebung der in sich sittlichen Akte, sondern selber als „Sittlichkeit der Liebe" und darum schlechthin „Liebe" heißt. Mit andern Worten: was wir früher (Kap. II 2 B) im selben Problem den Standpunkt der „faktisch einzigen Heilsordnung" nannten, d. h. den Standpunkt, der bis unmittelbar in die Jansenismuskämpfe hinein der vorwiegende Standpunkt der kirchlichen Entscheidungen war, dieser Standpunkt ist der besondere Standpunkt des Augustinustypus. — Thomastypus des „Geschöpf eigen" indessen ist, wiederum durch seine Formulierung des Gott-Geschöpf-verhältnisses als „Kausalität", wie „vorbestimmt" zur Betonung der (sachlich-systematischen) Zweiheit in dieser (historisch-faktischen) Einheit. Weil für ihn der Ton auf dem „Geschöpf eigen" liegt, so erscheint für ihn „Natur" nicht so sehr als „Grenze" von „Übernatur", sondern vielmehr „Übernatur" als gleichsam „Überbau" relativ in-sich-geschlossener „Natur". Die Übernaturlehre hat darum in den Theologien dieses Typus (grundlegend im Aufbau der Summa des Aquinaten selber) ihren Platz in der Lehre von „Gott, dem Vollender und Ziel". Sie besagt also ein ungeahntes Hineingezogenwerden einer (vorausgesetzten) Natur tiefer in Gott hinein, nicht so sehr (wie beim Augustinustypus) das Leuchten der aus Gott (als Urgrund der „Teilnahme") heraustretenden. So wird es, wie von selbst, diesem Typus eigen, die Lehre einer, von Offenbarungsglauben unabhängigen, und diesem (wenigstens sachlich) vorausgehenden, natürlichen Gotteserkenntnis zu betonen und ebenso, in der Gnadenlehre, die Lehre von der Gnade als Seinserhöhung der (als vernünftig-sittlichen durchaus relativ geschlossenen) Menschennatur, und damit (gegenüber dem extremen Supranaturalismus von Traditionalismus und Jansenismus) die Lehre von einer echt natürlichen Sittlichkeit der „Inhalte" (*quoad substantiam operum*, wie der alte Schulausdruck lautet) und einer übernatürlichen der „erhöhten Akte" (*ad modum meritorium*, wie ebenfalls der Schulausdruck der Jansenistenkämpfe sagte). Mit andern Worten: auch für den Thomastypus besteht eine „Einheit" von Übernatur und Natur, aber, kraft seiner Betonung des „von Gott her ein anderes als Gott", eine Einheit, die die Unterschiede betont, eine Einheit darum, die sozusagen „Aufgabe" ist. Gewiß ist „von Gott" her der „übernatürlich erhöhte Mensch" eine Einheit, weil natürliche und übernatürliche Begabung

„beides Begabung von Gott her" sind und in ihrem Zusammen „die" (faktisch historische) Menschennatur, die Gott gewollt hat. Aber es bleibt dabei doch eine Einheit der Zweiheit (weil übernatürliche Begabung in keiner Weise Erfordernis oder Funktion natürlicher Begabung ist), und für den Menschen erwächst mithin die Aufgabe, in einem Leben mutigen Ringens und geduldigen Ausgleichs beiden Richtungen seiner gegebenen Menschennatur gerecht zu werden. Das Sachverhältnis des *gratia supponit et perficit naturam* (Übernatur setzt die Natur voraus und vervollkommnet sie) ist für ihn der Aufgabe-Inhalt seines Lebens. „Von Gott her" ist ihm die Einheit „gegeben", aber, weil er ein „anderes als Gott" ist, so ist sie ihm gegeben als „aufgegebene" und aufgegeben als „gegebene". So soll sein Leben „Gottes Leben in ihm" sein, daß es Leben des „Menschen" Gottes ist, und so soll es „Menschenleben" sein, daß es Leben des Menschen „Gottes" ist. Das verstärkt sich noch im folgenden.

Zweitens: Ein-Zweiheit von übernatürlicher Erlösung und Natur. — Zwischen übernatürlicher Erhöhung und übernatürlicher Erlösung steht nach katholischer Lehre das *mysterium iniquitatis* der Erbsünde, der Sünde der im Urmenschen übernatürlich erhöhten Menschheit, die allein im Gottmenschen als dem Erlöser getilgt wird. Die Ein-Zweiheit liegt also hier zwischen dem übernatürlichen Erlösungsleben im Gottmenschen und der erbsündigen Natur (*natura elevata lapsa*). Besagt das Leben des Erlösten die vorwiegende „Einheit" des „Gott-Erlöser alles" von der Hauptbetonung der Gottheit Christi zu der der Unsichtbarkeitsseite der Kirche (der verklärte Christus als „alles" der Kirche) zu der des Gemeinschaftstums des Christen (die Kirche als der verklärte Christus das „alles" des Christen), — oder bleibt eine Zweiheit von „Gott-Erlöser alles" und „erlöster Mensch eigen", wiederum von der Hauptbetonung wahrer Menschheit Christi zu der der Sichtbarkeitsseite der Kirche (die Kirche als juridische Stiftung Christi mit eigenem Haupt) zu der der wahren Individualität des Christen (der Christ als „eigenständiges Glied")? Wir sahen, im allgemeinen Teil dieses Problems, wie die kirchliche Lehre die Synthese beider Seiten ist. Hier gibt sich uns die konkrete Farbe dieser Synthese im Zueinander der zwei Typen, die die Triebkräfte dieser beiden Seiten sind. — Daß das „Gott alles" des Augustinustypus sich in dem „Gott-Erlöser alles" in allen seinen Etappen durchführt, braucht ja kaum mehr gesagt zu werden. Was wir früher über Erbsündelehre und Menschwerdungslehre dieses Typus ausführten, vollendet sich hier. Er ist der Typus des von oben gegebenen „Ein Leib" vom Verklärungsaspekt des „Eine göttliche Person Christus" zum Verklärungsaspekt des „Haupt und Leib Ein (verklärter) Christus". Das „Gegebensein" der Einheit „von oben", wie es im allgemeinen metaphysischen Problem für diesen Typus grundlegend war und im Problem der Übernatur sich steigerte, kommt hier zum Höhepunkt (innerhalb der Heilsordnung). Aber ebenso vollendet sich das „Geschöpf eigen" des Thomastypus in der andern

Seite der Menschwerdungslehre, dem „erlöster Mensch eigen". Kraft seiner besonderen Erbsündelehre ist für ihn ja auch die erbsündige Natur nicht „seinssündig", auch nicht in dem geklärten Sinn der Erbsündeformulierungen des Augustinustypus. So ist kein Hindernis, daß die Menschennatur unvermindert auch in der Menschwerdungsordnung ihr „eigen" wahrt von der Betonung der wahren Menschabstammung und Menschennatur Christi bis zu der eines wahren Menschentums des Christen. Es ergibt sich so der Typus des von der „Vielheit der Glieder" her aufgegebenen „Ein Leib" vom Spannungsaspekt des „Zwei Naturen in Christus" zum Spannungsaspekt des „verklärter, unsichtbarer Christus und streitende, sichtbare Kirche der Individualvielfalt der Glieder". Das „Aufgegebensein" der Einheit, wie es im allgemeinen metaphysischen Problem für diesen Typus grundlegend war und im Problem der Übernatur sich steigerte, kommt also auch hier zum Höhepunkt (innerhalb der Heilsordnung). — Als letztes bleibt nun noch das gegenseitige Verhältnis zwischen Übernatur und Menschwerdung.

Drittens: Die Ein-Zweiheit von übernatürlicher Erhöhung und übernatürlicher Erlösung. — Ist das Ineinander von „Teilnahme des Menschen an göttlicher Natur" (übernatürliche Erhöhung) und „Teilnahme Gottes an menschlicher Natur" (übernatürliche Erlösung) vorwiegende Einheit oder vorwiegende Zweiheit? Das Problem ist in den theologischen Schulen in die Worte gefaßt: Ist die Menschwerdung gedacht als krönender Abschluß der übernatürlichen Schöpfung (*decretum incarnationis ratione ante praevisionem peccati originalis*) oder ist sie ein Hinzukommendes auf Grund der Erbsünde (*decretum incarnationis ratione post praevisionem peccati originalis*)? Im ersten Fall trägt sie, wie von selbst, den Charakter einer Vollendung der innigen Vermählung des Menschen in Gott hinein: das Blutig-Rot ihrer Erlösungsfarbe verlischt in das überleuchtende Gold des Verklärungstriumphes. Im zweiten Fall ist sie hineingezogen in das erdnahe Drama der Hinfälligkeit des Geschöpflichen: das Gold der Gottverklärung ist nur der Hintergrund, auf dem das Blutig-Rot der „Selbstentäußerung (*κένωσις*, *exinanitio*) Gottes bis zum Tode des Kreuzes" um so schärfer sich abhebt. Mit andern Worten: Augustinustyp des Verklärungsleuchtens des „Gott alles" von Natur zu Übernatur zu Menschwerdung schließt in der ersten Formulierung seine Aspekte zusammen, aber auch Thomastypus des Spannungsringens des „Geschöpf eigen" von Natur zu Übernatur zu Menschwerdung in der zweiten Formulierung die eigenen. Vom „Gott alles" her ist die Heilsgeschichte eine einzige gegebene Einheit des paulinischen „Gott in uns und über uns triumphierend in Christo Jesu" (II. Kor. 2; 14). Vom „Geschöpf eigen" her ist sie aber ebenso eine einzige in Spannungsvielfalt aufgegebene Einheit des ebenso paulinischen „vollendend an meinem Leib die Leiden Christi für Seinen Leib, die Kirche" (Kol. 1; 24).

So ergibt sich, wie selbstverständlich, der Gesamtaspekt von Heilsgeschichte (als des Ineinander von Religion als Akt Gottes und Akt des Menschen): im zweiten Problem des Daseinsproblems: zwischen Gnade (Akt Gottes) und Freiheit (Akt des Menschen). Es ist kaum mehr etwas hinzuzufügen. Für den Augustinustypus ist religiöses Leben (in allen seinen Soseinsformen) überwiegend Heilsgeschichte der göttlichen Gnade als immer stärkeren Hineingezogenwerdens und Aufgehens in das „Gott aufgeleuchtet im Antlitz Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist". Alles religiöse Erkennen ist vorwiegend „Verschlungensein im göttlichen Licht", alles religiöse Tun „Liebe Gottes, ausgegossen in unsere Herzen". Es ist (mit dem alten Augustinuswort): Gott wachsend in uns. Für den Thomastypus hinwiederum ist religiöses Leben abschließend (in allen seinen Soseinsformen) überwiegend Heilsgeschichte der göttlichen Gnade als der Befreierin menschlicher Freiheit zum „verschiedenen Wirken der verschiedenen Glieder" im mühselig erdhaften „Kriegsdienst Jesu Christi". Alles religiöse Erkennen ist hier vorwiegend „Erkennen in Stückwerk" zum „unzugänglichen Licht" hin, alles religiöse Tun „in vieler Geduld, in Trübsalen, in Nöten, in Ängsten . ., bei Mühen, bei Nachtwachen, bei Fasten" (II. Kor. 6; 4—5). Es ist: ein Mensch wachsend zu Gott. Aber die Einheit dieser zwei Aspekte ist nichts anderes denn (wie wir in Kap. 2 sahen): die Konkretform der Einen *analogia entis*.

Damit aber gipfelt der Schlußaspekt von Religion notwendig in den Schlußaspekt Gottes, indem der Schlußaspekt Gottes in Seinem inneren Leben, wie er am Ausgang des Soseinsproblems sich gab, sich durch den nun aus dem Daseinsproblem resultierenden zur Vollendung ergänzt: das Geheimnis des Dreipersönlichen Gottes als höchster Punkt der gesamten Konkretform der *analogia entis* in ihrer Typenstruktur. — *Analogia entis* besagte, gerade im Daseinsproblem von Religion, auf der einen Seite „Bewegung Gottes" (*processio Dei*), auf der andern Seite aber „Bewegung Gottes, in der ein anderes als Gott entsteht" (*processio Dei ad extra*), und Augustinustypus und Thomastypus in ihrer sich ergänzenden Unterschiedenheit sind nur die historische Anschauform dieser Doppelseitigkeit. Diese Doppelseitigkeit der *analogia entis* der „Heilsordnung" gipfelt nun in die Doppelseitigkeit des „Heilsgottes". — „Heilsordnung" ist, auf der einen Seite, in ihrem letzten Wesen, Offenbarung des dreipersönlichen Gottes: die Namen des Trinitätsgeheimnisses „Vater, Sohn, Heiliger Geist" sind Namen von der Heilsgeschichte her, die geheimnisvoll in das innere Wesen Gottes hineinleuchten. Von hier aus wird ein Verhältnis zwischen Heilsgeschichte (als Leben der „ökonomischen" Trinität, d. i. der „Heilstrinität") und Heilsgott (als „überökonomische Trinität, d. i. „Seinstrinität") sichtbar, darin die Schöpfung als aus *processio Dei ad extra* (Ursprung der Schöpfung von Gott her) fast als gradliniges Ausleuchten der Dreipersönlichkeit als *processio Dei ad intra* (Ursprünge in Gott) erscheint, also als fast völlig einbeschlossen in den geheimnisvollen

(gleichsam) „Kreislauf" des innergöttlichen Lebens, darin der Sohn aus dem Vater ist und der Heilige Geist aus Vater und Sohn, in Seinem Ursprung die *Trinitas* zur *Unitas* gleichsam zurückbiegend, wie der alte Ausdruck der Väter lautet. „Leben, Licht, Liebe", die drei geheimnisvollen johanneischen Namen Gottes, sind (wenn wir an die dem Augustinustypus eigentümliche „psychologische Trinität" denken) zugleich die Namen des Heilsstromes der Heilsgeschichte und die Namen des dreipersönlichen Gottes als des Heilsursprungs dieses Heilsstromes. Das ist der höchste Abschluß der Religionsphilosophie des Augustinustypus: im Gottesmysterium von „Leben, Licht, Liebe" das geheimnisvolle Ineinander von Gottes tiefstem Wesen, der *processio Dei ad intra* der Dreipersönlichkeit, und von des Geschöpfes tiefstem Urgrund, der *processio Dei ad extra*: *analogia entis* des „Gott alles in allem". — Heilsordnung und Heilsgott sind aber, auf der andern Seite, scharf gegen einander getrennt durch den Unterschied der beiden Worte *ad extra* und *ad intra*. Von hier aus wird (im letzten Abschluß) der andere Aspekt des Verhältnisses zwischen Heilsordnung und Heilsgott sichtbar, nach dem (wie die Sprache der Schulen sich ausdrückt), alle „Werke Gottes nach außen allen drei Personen gemeinsam sind", so daß mithin das Geheimnis des inneren, dreipersönlichen Lebens Gottes in unzugängliche Ferne über alles Sichoffenbaren in der Heilsgeschichte hinausrückt. „Leben, Licht, Liebe", so sehr in ihnen die Offenbarung gleichsam ihre höchste Sprachkraft zusammenrafft, erscheinen nur als schwaches Leuchten des überbegreiflichen Gottes an den letzten Wolkensäumen Seines „unzugänglichen Lichtes". Schöpfung als aus *processio Dei ad extra* und Dreipersönlichkeit als *processio Dei ad intra* treten abgründig auseinander: die Religionsphilosophie des Thomastypus gewinnt ihren höchsten Abschluß: im vatikanischen Bekenntnis von Gott, der „verschieden und unterschieden ist von allem, was außer Ihm ist oder gedacht werden kann" (sess. 3, cap. 1).

Darin aber vollendet sich nun auch (in Abschluß der Schlußgedanken der zwei Betrachtungsweisen des Soseinsproblems) die Erfüllungsbeziehung der Religionsphilosophie der *analogia entis* zu dem allgemeinen Typengewebe von Religionsphilosophie. Der Gedanke des „Ausgangs" und „Wiedereingangs" und damit der Gedanke des „Kreislaufs" ist für Religionsphilosophie des Ostens wie des Westens die letzte Weisheit. Die Schöpfung als Kreislauf göttlichen Lebens ist der Traum östlicher Weisheit von indischer und chinesischer Philosophie bis zur geklärteren Form der religiösen Metaphysik Platons. Ihm antwortet nun der Schlußgedanke der Religionsphilosophie des Augustinustypus: die Einheit von *processio Dei ad intra* („Kreislauf" göttlichen Lebens) und *processio Dei ad extra* (Kreislauf geschöpflichen Lebens) in der Einen *processio Dei*. Die Schöpfung als in sich geschlossener Kreislauf erscheint als Schlußgedanke westlicher Weisheit, klassisch geformt im aristotelischen Kosmos der „ewigen Bewegung". Ihm antwortet der Schlußgedanke der Religions-

philosophie des Thomastypus: die Verschiedenheit von *processio Dei ad intra* (Gott über der Welt) und *processio Dei ad extra* (die Welt als relativ in sich geschlossene Bewegung) in der Verschiedenheit des *ad intra* und *ad extra*. Indem aber Augustinustypus und Thomastypus in ihrer Beziehung zu einander nur die Konkretform der Einen Religionsphilosophie der *analogia entis* darstellen, das Eine Prinzip der „Unterschiedenheit von Gott in der Gleichheit mit Ihm", erlöst sich in ihnen das Gegensatzgewebe der Weltweisheit über Ost und West zur Einheit der *Una Catholica*.

So wird noch einmal jener Sinn von Katholizität offenbar, der am Schluß des zweiten Kapitels sich ergab: Katholizität primär als „Katholizität" des „Gott alles in allem", aber eben darum (weil alles Geschöpfliche aus Gott) als Katholizität auch im Menschheitssinn des „alles in allem zu Gott": der positive Wesenssinn des „außer der Kirche kein Heil".

Literatur: Zu Väterzeit und Scholastik vgl. die entsprechenden Teile dieses Handbuches. Zur Thomismus-Molinismus-Frage bestehen fast durchgehend nur die Kontroversschriften der beiden Schulen; von thomistischer Seite vgl. u. a. Gayraud, Thomisme et Molinisme (Toulouse 1889ff.) und Providence et libre arbitre (Toul 1892), von molinistischer Seite: Règnon, Bañez et Molina (Paris 1883ff.) und Bañesianisme et Molinisme (Paris 1890). Zur neuesten Zeit: Martin Grabmanns Einleitung zu Scheeben, Natur und Gnade (München 1922); Max Ettlinger, Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart (München 1924); Al. Knöpfler, Joh. Ad. Möhler (München 1896); Thureau-Dangin, La renaissance catholique en Angleterre (Paris 1899ff.); H. Brémond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France (Paris 1923ff.); Wilfrid Ward, Last lectures (London 1918); Gisler, Der Modernismus (Einsiedeln 1913); Bessmer, Philosophie und Theologie des Modernismus (Freiburg 1912); J. H. Newman, Christentum (Freiburg 1923ff.). — Für die Ausführungen des Verfassers sind zur Ergänzung nötig: (von den bereits angeführten) vorab Religionsbegründung (Freiburg 1923), Gottgeheimnis der Welt (München 1924²) und Gott (München 1925). Außerdem: Einführung in Newmans Wesen und Werk (Freiburg 1923), sowie die Abhandlungen: Zur Geschichte des modernistischen Newman (Stimmen der Zeit 102 [1921/22 I] 443ff.), Der Newmansche Seelentypus in der Kontinuität katholischer Aszese und Mystik (Jahrbuch 1923 des kathol. Akademikerverbandes, Augsburg 1923, S. 125ff.), Die Polarität zwischen Individuum und Gemeinschaft (Vorwort zu Rud. Kohlers Adam-Müller-Ausgabe, München 1923), Gott in uns oder Gott über uns? (Stimmen der Zeit 105 [1922/23 II] 343ff.), Thomas von Aquin als Problematiker (ebenda 109 [1924/25 II] 188ff.).

RELIGIONSPHILOSOPHIE PROTESTANTISCHER THEOLOGIE

VON

EMIL BRUNNER

I. DIE AUFGABE.

1. DER SINN EINER PROTESTANTISCHEN »RELIGIONS-PHILOSOPHIE«.

Philosophie ist Besinnung auf den Zusammenhang alles einzelnen durch das Mittel streng begründenden Denkens. Da aber diese Frage nach dem Zusammenhang selbst schon einer sinnaufweisenden Begründung bedarf, muß die philosophische Frage näher bestimmt werden als die nach dem Sinngrund, durch die erst das Fragen selbst, ganz abgesehen von seinem Inhalt, sich seiner Notwendigkeit und darum seines Rechtes bewußt wird. Darin ist die Frage nach dem Sinn aller Wissenschaft, aller Kultur und des menschlichen Lebens überhaupt eingeschlossen. Nun findet aber jede Philosophie, wenn sie sich nach den bedeutsamsten Gestaltungen menschlichen Lebens umschaut, unter diesen eine Lebensform vor, die einerseits mit ihrem, dem philosophischen Problemkreis, in engster Berührung steht, anderseits von aller Philosophie charakteristisch verschieden ist oder sogar zu ihr in gegensätzlichem Verhältnis steht: Die Religion. Die Verwandtschaft hat darin ihren Grund, daß auch die Religion auf die Totalität alles Seins und Lebens gerichtet ist; die Gegensätzlichkeit aber besteht darin, daß die Religion die Antwort auf die entscheidende Existenzfrage nicht als Resultat methodisch gedanklicher, also vernunftimmanenter Besinnung, sondern als Offenbarung zu haben behauptet. Damit ist nun der Philosophie das schwerste Problem gestellt: Sinn und Recht der Religion innerhalb des philosophisch erkannten Sinngrundes aufzuweisen. So entsteht die Religionsphilosophie als ein Teil, vielleicht als die krönende Spitze der Philosophie überhaupt.

Wenn es aber der Philosophie mit ihrem Bemühen um die religiöse Wahrheit ernst ist, wird sie nicht umhin können, die Aussagen der Religion — und das heißt immer einer bestimmten Religion — über sich selbst zunächst anzuhören. Es könnte ja sein, daß die Religion jede solche Einreihung in einen philosophischen Zusammenhang von vornherein als eine Mißdeutung ihrer selbst ablehnen müßte; daß das Verhältnis der beiden Größen von der Religion aus umgekehrt bestimmt werden müßte: nicht so, daß die Religion ihre Begründung innerhalb der Philosophie bekäme, sondern umgekehrt so, daß Philosophie, als ein besonderes Gebiet menschlich sinnvoller Betätigung, ihren Platz innerhalb der Offenbarungswahr-

heit fände. Wenn eine solche Behauptung nicht ganz auf jeden Zusammenhang mit dem wissenschaftlichen, kulturellen und philosophischen Bewußtsein verzichten will, so muß allerdings gefordert werden, daß die Religion jene Umkehrung des Grundverhältnisses aus ihren eigenen Voraussetzungen begründete, über die Art ihrer Begründung Auskunft gäbe, und die Möglichkeit von Wissenschaft, Kultur und Philosophie von jener anderen Voraussetzung aus klarlegte. Das wäre die Art und Weise, wie von der Religion aus das Gespräch mit der vom allgemeinen Kulturbewußtsein herkommenden Philosophie geführt werden müßte. Ein solches Unternehmen könnte nur im uneigentlichen Sinn Religionsphilosophie heißen und dieser, im so bestimmten Sinne gebrauchte Name könnte nur zur Bezeichnung der Stelle, an der das Gespräch stattfindet, dienlich sein.

Dieser Sachverhalt wird erst recht deutlich, wenn wir, wie uns geboten ist, von der allgemeinen Möglichkeit aus nach der bestimmten Situation blicken, vor die wir gestellt sind. Von einer christlichen, insbesondere von einer protestantischen Religionsphilosophie kann aus zweifachem Grunde nur uneigentlich die Rede sein. Erstens ist der christliche Glaube, ganz besonders in der bestimmten Form der protestantischen Theologie, etwas grundsätzlich anderes als jede Philosophie. Philosophie ist Besinnung auf den Sinngrund unter Voraussetzung der Letztgültigkeit des vernunftimmanenten Begründungszusammenhanges. Christlicher Glaube aber ist die Erkenntnis von der Durchbrechung dieses Zusammenhanges durch die Offenbarung. In dieser Offenbarung sind die Aussagen des christlichen Glaubens begründet. Theologie, die wissenschaftliche Form des christlichen Glaubens, könnte also nur darin ihre wissenschaftliche Qualifikation suchen, daß sie diesen von allen anderen wissenschaftlichen Instanzen verschiedenen Begründungszusammenhang klar und streng zum Ausdruck brächte, daß sie ihre sämtlichen Aussagen rein aus dieser ihrer eigenen Voraussetzung entwickelte und damit in ihm begründete und endlich von hier aus die Beziehungen positiver und negativer Art zwischen Offenbarungsglaube und vernunftimmanenter Wissenschaft aufsuchte. Gemeinsam ist ihr also mit der Philosophie die Aufweisung eines alles umfassenden Sinnzusammenhanges, der aber nicht — wie für die Philosophie — der Logos der vernunftimmanenten Reflexion, sondern der Logos der Offenbarung ist. Christliche Theologie kann also niemals die Aufgabe haben, durch die wissenschaftliche Form den Glauben vernünftig zu machen; sie soll im Gegenteil vermittelst scharfer Begriffe Offenbarung und Vernunft gehörig auseinanderhalten.

Man schwächt den Gegensatz ab, vielmehr man hebt ihn auf, wenn man die Beziehung: Vernunft—Offenbarung mit der anderen: rational—irrational gleichsetzt. Was christlich Offenbarung heißt, steht zum Irrationalen in derselben Doppelbeziehung wie zum Rationalen. Das Irrationale (Gefühl, Intuition usw.) hat mit dem Paradox der Offenbarung nicht mehr, sondern weniger zu tun als der Logos der Vernunft. In den neueren irrationalistischen Religionsphilosophien ist das Irrationale durchgehends einem

rationalen System eingefügt (bei Otto und Scholz einem idealistischen, bei James einem naturalistischen Rationalismus.

Religionsphilosophie im eigentlichen Sinne kann es aber auf dem Boden der christlichen Theologie auch darum nicht geben, weil es die Theologie nicht mit der Religion, sondern mit der Offenbarung zu tun hat. Religion ist, was immer sie sonst sein mag, menschliche Lebensform; Offenbarung aber ist Selbstkundgebung Gottes. Hat es der Religionsphilosoph mit geschichtlichen Erscheinungen (mit den geschichtlichen Religionen und ihrem »Wesen«) zu tun, so der Theolog mit dem Grund aller Erscheinungen. Religion ist für den Philosophen wie für den Theologen nicht das letzte, sondern etwas, das im letzten begründet ist. Nur ist im einen Falle dieses Letztbegründende die Vernunft, im andern Falle die Offenbarung. Das, was die Theologie meint, ist also etwas ganz anderes als Religion und steht zur Religion grundsätzlich in keinem näheren Verhältnis als zu irgendeinem anderen Gebiete menschlichen Lebens. Auch das ergibt sich unmittelbar aus der theologischen Grundvoraussetzung; ihr Grund und Inhalt und ihre Norm ist nicht ein menschliches Bewußtsein, sondern die göttliche Selbstkundgebung.

Der christliche Glaube — dessen wissenschaftlich begriffliche Form die Theologie ist — ist die Erkenntnis und Anerkennung der göttlichen Selbsterschließung in Jesus Christus. Dieser, der menschgewordene Logos, ist Grund, Inhalt und Norm aller Aussagen des Glaubens. Darin hat er seine Unterscheidung sowohl von aller Philosophie als auch von aller Religion. Nicht eine allgemeine Wahrheit und nicht ein allgemeines religiöses Erleben, sondern dieses Bestimmte, das sich als solches allem Allgemeinen (sei es Religion oder Philosophie) entgegensetzt, ist im christlichen Glauben gemeint. Er leugnet nicht das Vorhandensein einer gewissen allgemeinen, sowohl religiösen als philosophischen Gotteserkenntnis; vielmehr setzt er sie voraus. Aber er leugnet allerdings, daß der persönliche, lebendige Gott allgemein, von den in der Welt und im menschlichen Geist überhaupt liegenden Möglichkeiten aus erkannt werden könne. Er behauptet, daß der lebendige, persönliche Gott nur durch die persönliche Begegnung, durch sein persönliches Wort, durch dieses besondere Geschehen erkannt werden könne, von dem die Bibel (und nur sie) Zeugnis ablegt und dessen Inhalt Jesus Christus heißt. Nicht als Illustration oder Konkretisierung oder gar als Symbol ist also dieses Bestimmte gemeint; wo so davon die Rede ist, haben wir es nicht mit dem christlichen Glauben zu tun. Vielmehr tritt dieses Bestimmte, die Offenbarung, an die Stelle des Allgemeinen, der Wahrheit überhaupt, der höchsten Instanz für gültige Aussage: der menschgewordene Logos hat hier die Stelle inne, an der sonst der Logos der Vernunft, die Idee der Wahrheit steht. Das ist aber darum so, weil der persönliche Gott, der der Grund aller Wahrheit ist, nicht durch Idee, sondern nur durch persönliche, konkrete Offenbarung als der persönliche erkannt wer-

den kann, nur dadurch, daß er selbst aus seiner Verborgenheit heraustritt und sich — den Grund alles Seins, aller Werte und aller Gedanken — kundgibt.

Dieses Bestimmte, und in dieser Bestimmtheit dem allgemeinen Denken Ärgerliche, das Wunder der göttlichen Offenbarung, ist die Voraussetzung der christlichen Theologie. Daß es mit der höchsten Wahrheit diese Bewandtnis habe, darin besteht der christliche Glaube. Er hörte auf Glaube zu sein, er würde seine eigene Aussage Lügen strafen, wenn er dies als Wahrheit in einer allgemeinen Wahrheit begründen wollte. Offenbarung begründet sich selbst, oder es ist keine Offenbarung. Über dem *Deus dixit* noch eine andere Begründung suchen kann nur der, der dem *Deus dixit* nicht glaubt, der für »Offenbarung« heimlich »Symbol« setzen will. Nicht in dieser den Glauben verfälschenden Vertauschung der Begründungsordnung kann also die Theologie ihren wissenschaftlichen Charakter dokumentieren, sondern im Gegenteil gerade nur darin, daß sie dieses Besondere, Nicht-Allgemeine in seiner Besonderheit methodisch streng zum Ausdruck bringt. Das heißt aber: Theologie ist keine voraussetzungslose, freie, sondern eine streng gebundene Wissenschaft. Sie ist gebunden an dieses Bestimmte, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Diese Gebundenheit kommt am deutlichsten darin zum Ausdruck, daß Theologie nur möglich ist innerhalb der christlichen Gemeinde oder Kirche, ihren bestimmten Inhalt und ihre bestimmte Norm hat: die Bibel. Dadurch, daß jemand das göttliche Reden in der Schrift vernimmt, wird er ein Glaubender und nur als solcher, als Mitglied der Gemeinde der Glaubenden, ist der Denkende imstande, theologisch zu denken. Der Ort der Theologie ist die Kirche, wie ihr Grund und Inhalt die Schriftoffenbarung ist.

Dies aber ist auch der Ausgangspunkt einer protestantischen »Religionsphilosophie«, das Wort nunmehr in dem modifizierten, uneigentlichen Sinn verstanden. Sie kommt von der Theologie, und noch weiter zurück: vom Glauben her; sie führt nicht erst zu ihm hin. Sie ist ein Teil der christlichen Theologie überhaupt, nämlich derjenige, in dem das Gespräch mit dem allgemeinen Wahrheitsbewußtsein, mit der Philosophie geführt wird; sie ist dasjenige »Kapitel« der christlichen Theologie, dessen Aufgabe es ist, von der bestimmt christlichen Voraussetzung aus das Verhältnis zwischen Offenbarung und Vernunfterkenntnis einerseits, zwischen Offenbarung und Religion anderseits begründend darzustellen. Sie ist also nicht — wie es irrtümlicherweise im letzten Jahrhundert meistens angesehen worden ist — die allgemeine Wissenschaft, von der die christliche Theologie als Lehre von einer bestimmten Religion eine Unterabteilung wäre. Es liegt im Wesen des Offenbarungsglaubens, daß die Systematik von allgemein und speziell hier umgekehrt ist, weil ja ein Bestimmtes, die Offenbarung, als über allem Allgemeinen stehend erkannt wird.

Trotzdem also die »Religionsphilosophie« für uns nur ein Zweig der Theologie überhaupt sein kann, haben wir guten Grund, sie als besondere Wissenschaft von der Theologie loszulösen, da die Not der Zeit, die jederzeit die Proportionen der Theologie bestimmt hat und bestimmen soll, für dieses Problemgebiet ganz besondere Aufmerksamkeit fordert. Im Unterschied von der übrigen Theologie hat es die »Religionsphilosophie« mit den formalen und allgemeinen Problemen des christlichen Glaubens zu tun, nämlich mit dem Begründungszusammenhang der Glaubensaussagen als solchem im Unterschied zu anderen, d. h. mit dem Problem der Offenbarung. Nun ist es zwar nirgends unmöglicher als hier, das Formale und das Inhaltliche zu scheiden: Was christlich unter Offenbarung verstanden werden soll, kann nur zusammen mit dem Inhalt dieser Offenbarung klargemacht werden. Aber es ist wenigstens möglich, das Formale und Inhaltliche zu unterscheiden. Darauf beruht die Möglichkeit, die Probleme der »Religionsphilosophie« gesondert von denen der eigentlichen Theologie zu entwickeln. Diese Besonderung bedingt nun aber weiter, daß der Habitus der »Religionsphilosophie« in noch höherem Maße als in der Theologie überhaupt der abstrakt begriffliche sein muß, trotzdem der Grund der Gedanken genau derselbe ganz konkrete persönliche ist, wie im schlichtesten Glaubensbekenntnis eines ungeschulten Mannes. Der »Religionsphilosoph« weiß grundsätzlich nichts mehr als jeder einfache Christ; nur weiß er es in begrifflicher Schärfe und im Zusammenhang mit dem Vernunftwissen seiner Zeit. Die Kehrseite dieses Vorteils ist dies, daß die Abstraktheit dieses Wissens den persönlichen Charakter des Glaubens — der in dieses Wissen eingehen soll — noch mehr gefährdet als die theologische Begrifflichkeit überhaupt es tut.

Ein grundsätzlicher Unterschied zwischen theologischer und nicht theologischer christlicher Glaubensäußerung besteht nicht. Denn jedes Reden *über* Gott (wie persönlich-ernst es auch sein mag) ist immer theologisch-abstrakt. Auch die Gleichnisreden Jesu sind Theologie. Umgekehrt kann *gerade der persönliche*, existentielle Glaubensernst dazu führen, in bestimmter Situation, z. B. in der Auseinandersetzung mit dem Denken der Zeit, sich der begrifflich *abstraktesten* Form zu bedienen. Da aber nicht die Wissenschaft, sondern die persönliche Glaubensbeziehung zur Offenbarung das primäre christliche Interesse ist, ist der Glaube allerdings beständig auf möglichste Überwindung der abstrakten Begrifflichkeit gerichtet und ist darum die »Religionsphilosophie« nur als Randmöglichkeit christlicher Lehre, niemals als ihr Zentrum zu beurteilen.

Die Offenbarung trifft das menschliche Bewußtsein. Es ist nicht gleichgültig, daß dieses als *menschliches* bestimmt ist, trotzdem es anderseits nicht wesentlich ist, *wie* es als menschliches bestimmt ist. Der Glaube ist wohl an die Humanität, aber an keine bestimmte Stufe der Humanität gebunden. Er setzt allerdings den Menschen als Menschen voraus, aber nicht eine bestimmte Prägung des Menschlichen, noch auch etwas Bestimmtes am Menschen. Er packt den Menschen in seiner Totalität, nicht in einem besonderen psychologisch faßbaren »Ort«. Der »Ort«,

wo Offenbarung und Menschengeist zusammenstoßen, kann nicht positiv, sondern nur negativ angegeben werden: Es ist die »Offenheit«. Wollen wir dafür ein bestimmtes Bewußtsein setzen, so können wir sagen: es ist die »Frage«, wo sie die Form der Lebensnot gewonnen hat. Aber so wie dies Voraussetzung ist für den Glauben, ist damit nichts psychologisch Bestimmtes, sondern im Gegenteil das allgemein Menschliche bezeichnet. Ja, wir können diesen »Ort« noch bestimmter angeben, ohne damit das allgemein Menschliche zu verlassen: Das Bewußtsein der Lebensnot, das zugleich Bewußtsein der Schuld ist, ist dieser negative Berührungspunkt. Es wäre darum sinnvoll, diesen Sachverhalt dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß der Darstellung des Offenbarungsglaubens eine solche der allgemein menschlichen Selbstbesinnung vorausgeschickt würde, die bis zu jenem Punkte führte. Darauf muß hier aus Raumgründen verzichtet werden. Grundsätzlich ändert sich dadurch nichts, da der Offenbarungsglaube in jedem Falle ganz und gar aus sich selbst und nicht aus dem allgemeinen menschlichen Bewußtsein verstanden werden müßte. Offenbarungsglaube kann in eben der Weise nur aus Offenbarung verstanden werden, wie ein vernünftiger Gedanke nur aus seinem Vernunftgrund, eine Lichtempfindung nur aus dem Lichtreiz verstanden werden kann. Darum ist es notwendig, von der Offenbarung, so wie der Glaube davon weiß, auszugehen, wobei wir nur im Gedächtnis zu halten haben, daß Offenbarung immer Antwort auf menschliche Frage ist. Ob nicht aber die menschliche Frage — wie die Humanität selbst — in der Offenbarung gründet und nur in ihr ihren Sinn erreicht, ob also nicht die menschliche Frage in der göttlichen Anrede ihr Prius habe, das wird erst im Zusammenhang der Offenbarungserkenntnis zu erörtern sein. Jedenfalls ist es dem Glauben gewiß, daß erst die Offenbarung uns die Not, die Lebensunmöglichkeit, die die Voraussetzung des Glaubens ist, recht erkennen läßt und also selbst im entscheidenden Sinn seine Voraussetzung erzeugt.

2. DER REFORMATORISCHE OFFENBARUNGSGLAUBE ALS GESCHICHTLICHER AUSGANGSPUNKT.

Als klassischer Glaubensausdruck kann für uns nicht, wie zuerst erwartet werden möchte, die heilige Schrift oder Teile von ihr in Anspruch genommen werden. Sie kommt in der christlichen Theologie nicht vor unter dem Gesichtspunkt »religiöse Stimmen der Völker«, nicht als religiöses Dokument, nicht als *Ausdruck* des Glaubens, sondern als sein *Grund* und seine *Norm*. Darum kann sie nicht unser Ausgangspunkt, sondern muß vielmehr unser beständiger Beziehungspunkt sein. Als Ausgangspunkt, als Paradigma christlicher Offenbarungserkenntnis wählen wir denjenigen Glaubensausdruck, der, selbst außerhalb der Bibel, das Selbstbewußtsein des auf die Schrift gegründeten Glaubens am deutlichsten darlegt: das reformatorische Glaubenszeugnis. In der alten Kirche

war die Besinnung über den Grund des Glaubens ganz und gar auf den Inhalt gerichtet, wie es auch glaubensgemäß ist. Die Reflexion über das formale Problem der Norm mußte erst einsetzen, als in der Christenheit die Erkenntnis der eigentümlich christlichen Norm durch fremde Gedanken ernstlich gestört war, als sich eine geschichtlich kontinuierliche Größe an die Stelle der einmalig gegebenen Offenbarung setzte, wie dies in der Lehre von der Kirchenautorität und einer neben der Schrift einhergehenden gleichberechtigten Tradition der Fall war. Die Reformation ist der Protest gegen jene folgenschwere Umbildung des ursprünglich christlichen Offenbarungsprinzips, das mit der Einmaligkeit, mit dem ἐφ ἅπαξ der apostolischen Verkündigung unauflöslich verbunden ist. Was in Christus geschehen ist, ist — nach apostolischem Zeugnis — ein für allemal geschehen. Es gibt keine geschichtliche Kontinuität der Offenbarung, sondern nur die paradoxe Einheit jenes Einmaligen mit dem Jetztpunkt, die Gleichzeitigkeit des Glaubens mit der Offenbarung, die eine unmittelbare, durch keine Zwischeninstanzen vermittelte ist. Zwischen dem Mittler Christus und dem Glaubenden gibt es keine Vermittlung, da diese ja nur eine immer neue Fleischwerdung des Logos, also der Widerspruch gegen das apostolische »ein für allemal« sein könnte. Nur Gott selbst kann das Wort, das damals, ein für allemal, gesprochen wurde, in jedem späteren Punkt der Geschichte im Herzen der Glaubenden wieder sprechen, als der heilige Geist. Gott als mit sich selbst identisch in seiner geschichtlich-einmaligen Offenbarung und in deren »subjektiven«, aneignenden Erkenntnis, Gott als Grund, Objekt und Subjekt der Erkenntnis — der dreieinige Gott ist der der Vernunft unfaßbare Inhalt des christlichen Glaubens, wie er im altkirchlichen Glaubensbekenntnis maßgebend formuliert ist. Ihm entspricht, als Lehre von der formalen Norm, das reformatorische Schriftprinzip: das Wort Gottes in der Schrift identisch mit dem Wort Gottes in der Seele, oder kurz: Schrift und Geist in ihrer paradoxen, undenkbaren Identität.

Damit ist das christliche Normprinzip gegen zwei Seiten hin abgegrenzt: gegen die realistische Heteronomie oder Autorität und gegen die idealistische Autonomie oder Freiheit. Der Realismus macht abhängig von einem Gegebenen, also von etwas, was selbst als Relatives im Fluß der Relativitäten drinsteht. Er macht eben damit auch abhängig von etwas Äußerem, das mir fremd gegenübersteht. Durch das eine ist diese Bindung eine ungewisse, durch das andere eine »dunkle« oder »blinde«, weil sie nicht den Geist innerlich gefangen nimmt. Darum muß der Idealismus gegen sie Protest erheben. Er will als bindend nur das anerkennen, was nicht von außen kommt, sondern von innen, was also nicht gegeben sein kann, sondern zeitlos schon im Geist selbst angelegt ist und was man also in sich selbst vorzufinden vermag. Das ist sein ungemein bedeutungsvolles Prinzip der Autonomie. Aber er überspannt die Freiheit, wie der

Realismus sie leugnet. Er anerkennt nicht das Irrationale, sowohl der Erkenntnis als des Willens: das unbegreiflich Gegebene der Wirklichkeit und das Böse. Wenn es mit dem Bösen ernst ist, ist das tiefste Ich mit seiner Idee nicht identisch, sondern im Widerspruch. Dann kann auch die Lösung des Widerspruchs, die wahre Freiheit, nicht aus dem tiefsten Ich kommen, als sein Eigenes, sondern sie muß ihm gegeben werden als ein Fremdes, das zugleich sein wahres Eigenes wäre. Das ist die göttliche Anrede, das Gotteswort, durch das wir zugleich unseren Widerspruch, die Sünde, erkennen und durch das wir wieder in die Einheit mit ihm selbst und damit in die göttliche Bestimmung aufgenommen werden. Dieses Wort aber, das nicht aus unserem tiefsten Ich stammt, das nicht ein bloß zu erweckendes oder zu entdeckendes In-uns ist, muß an uns kommen als ein von außen gegebenes Wort der Offenbarung, das uns gleichzeitig als Autorität sich unterwirft und doch den Geist innerlich als Wahrheit gefangen nimmt; das ewige Wort der Wahrheit als ein konkret persönliches, als ein Geschehnis in der Zeit; das Urwort des Schöpfers, das der Mensch verloren und über das er darum nicht mehr verfügt, das er durch keine »Wiedererinnerung« als a priori zu sich zurückrufen kann, das Wort des Anfangs als neu geoffenbartes, das geoffenbart ist als Wort des Endes, der Erlösung.

Als dieses zeitlich gegebene Ewige haben wir es in der Schrift. Sein Sinn ist Jesus Christus, seine Gegebenheit ist die Offenbarung in der Geschichte, als einmalige, abgeschlossene. Das Wort ist gesprochen. Als dieses Perfektum ist es festgehalten im Kanon, durch den erst Offenbarung und allgemeine Geschichte geschieden werden. Seine Konkretheit, sein wirkliches dort und damals Geschehensein ist nicht, wie bei allgemeinen Wahrheiten, etwas Zufälliges, sondern das Entscheidende. Dadurch erst ist es etwas anderes als Idee; es ist gegebenes, autoritatives, nicht von uns selbst vorzufindendes Wort, Offenbarungswort. Es ist ebensosehr das Wesen der Offenbarung, einmalig zu sein, als es das Wesen der Idee ist, *semper et ubique*, d. h. allgemeine Wahrheit zu sein. Auf dem Perfektum: *deus dixit*, auf dem ἐφ ἅπαξ der Verkündigung ruht der ganze Akzent. Aber dieses *perfectum* ist nicht ein *perfectum praeteritum*, sondern ein *perfectum praesens*: Dieses Wort von damals spricht heute. Dieses ganz und gar Äußere — der Buchstabe der Schrift — wird inneres Wort, Gewißheit, Einsicht, Anerkennung. Es hat nicht bloß die Form der autoritativen Gegebenheit, sondern zugleich die entgegengesetzte Form der evidenten Erkenntnis. Es fordert nicht blinde Unterwerfung, sondern nimmt den Geist innerlich gefangen, trotzdem es das Gegenteil einer »allgemeinen Wahrheit« ist. Das ist es, was die Reformatoren Offenbarung nennen: das Ewige als zeitlich Gegebenes, das Ideale als Reales, die unerreichbare Gerechtigkeit als wirkliche Gabe, die unzugängliche Gotteswahrheit als geschenkte Erkenntnis. Darin ist beides, das inhaltliche und das formale »Prinzip« der Reformation eins: Daß Gott selbst zum Men-

schen sich herabbeugt und ihn anspricht, das ist die *gratia*, die »Rechtfertigung« des Sünders; das ist aber auch die Offenbarung, die in der Schrift allein uns gegeben ist, beides in einem, wie es Autorität und Freiheit in einem ist.

Diese rational unfaßbare Einheit von Freiheit und Autorität, von Heteronomie und Autonomie, von Gegebenheit und Nichtgegebenheit ist das Merkmal des reformatorischen Glaubens- und Schriftbegriffes. „Das muß ich so gewiß wissen, wie daß 3 und 2 5 machen; denn das ist so gewiß, wenngleich alle Concilia anders sagten, so weiß ich, daß sie lügen. Wer beschleußt mich da? Kein Mensch, sondern alleine die Wahrheit, die so ganz gewißlich ist, daß sie niemand leugnen kann." Das Wort muß „für sich selbst ohn alles Aufsehen der Person dem Herzen genugtun, den Menschen beschließen und begreifen, daß er gleich darinnen gefangen, fühlt wie wahr und recht es sei, wenngleich die Welt, alle Engel, alle Fürsten der Hölle anders sagten, ja wenn Gott gleich selbst anders sagte." „Du mußt selber beschließen, es gilt dir deinen Hals, es gilt dir dein Leben, darum muß dir Gott ins Herz sagen, das ist Gottes Wort, sonst ists ungeschlossen." „Es muß ein jeglicher allein darum glauben, daß es Gottes Wort ist, und daß er inwendig befinde, daß es die Wahrheit sei, obschon ein Engel vom Himmel oder alle Welt dawider predigte." (Luther). „Eine nicht weniger helle Empfindung ihrer Wahrheit bringt die Schrift mit sich, als die Empfindung der weißen und schwarzen Farbe". Der Glaube ist eine *persuasio quae rationes non requirat*, eine solche *notitia in qua securius mens quiescit quam in ullis rationibus.* „*Car l'écriture ne monstre pas moindre évidence de sa vérité que les choses blanches ou noires de leurs couleurs*" *Maneat ergo hoc fixum, quos spiritus sanctus intus docuit, solide acquiescere in scriptura, et hanc quidem esse* αὐτοπιστον, *neque demonstratione et rationibus subiici eam fas esse* (Calvin). Und doch sind die Wahrheiten der Schrift das Gegenteil von *per se* einsichtigen allgemeinen Wahrheiten, das »Widerspiel der Vernunft« (Luther) und nur darum glaubwürdig, weil Gottes Autorität sie verbürgt. „Wenn du alle Weisheit der ganzen Geschrift und aller Vernunft hättest, so es nicht von Gott kommt und gesandt wird, ist es alles nichts" (Luther); *si hoc fule* (d. h. fühle, daß es Wahrheit sei) *tum adest spiritus sanctus, quia ista non fiunt ratione in corde humano, nec omnibus laboribus, sed per Christum adest qui fecit aliter sentire.* „Wenn man nun fragt, woher weißt du es? daß man antwortet: ich weiß es daher, daß ichs im Wort und Sakrament und Absolution also höre, und daß mirs der Heilige Geist ebenso im Herzen sagt, daß Christus für mich Mensch wurde, gestorben und wieder auferstanden sei.. das ist, wie der heilige Geist eben ins Herz schreibt, so reimt es sich mit der heiligen Schrift" (Luther).

Diese paradoxe, undenkbare Einheit ist der reformatorische Schriftglaube. Paradox ist er seinem Inhalt nach: der ewige Logos als Personleben in der Zeit, die persönliche Gerechtigkeit als eine geschenkte, die Offenbarung der Gottesherrlichkeit am dunkelsten Ort der Geschichte. Aber paradox ist er auch seiner Form nach: Das Innerlichste als ein Äußerliches, die ewige Wahrheit als ein schlechthin gegebenes, als Autorität hinzunehmendes faktisches Wort, ein Buchstabe, eine »schlechte Tatsächlichkeit«, mit Hegel zu reden. Und nicht bloß sollen diese zwei widersprechenden Aussagen nebeneinander Geltung haben. Sie sollen als ein und dasselbe erkannt werden im Glauben. Das kann in den Formen menschlichen Denkens nicht vollzogen werden. Ein Faktisches kann nur dann die ewige Wahrheit sein, wenn es Gott selbst ist, und die Erkenntnis dieses Faktischen kann nur Gottes eigene Selbstbezeugung sein.

Das Wort in der Schrift, Christus, ist dasselbe wie das Wort im Herzen, der heilige Geist. Dieses Geschehen als Antwort auf die menschliche Lebensfrage, an dem »Ort«, wo vom Menschen aus nur Frage ist, heißt Glaube.

Der Glaube ist ein *firmus assensus quo Christus apprehenditur ita ut Christus sit objectum fidei;* und nun folgt erst der entscheidende Schritt: *imo non objectum, sed ut ita dicam in ipsa fide Christus adest.* (Luther) *Non dubito quin. . .* (Christus) *ita etiam nos substantiae participes faciat quo in unam cum eo vitam coalescamus* (Calvin). Glaube ist *insertio in Christum.*

Wo das Ich nicht mehr selbst handelndes Subjekt ist, sondern nur noch Schauplatz, nicht mehr selbst redend, sondern nur noch Resonnanz für Gottes Reden, wo die Subjektivität aufgezehrt wird durch die Wahrheit, indem diese sich nicht bloß erfassen läßt, sondern selbst erfaßt: da geschieht das, was die reformatorischen Lehrer das *testimonium spiritus sancti internum* nennen, die Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Glaube unterscheidet sich von allem sonstigen Erkennen oder Anerkennen dadurch, daß er allein völlig konkret ist. Wenn ich wahrnehme, reihe ich das Wahrgenommene in das Bild der gesamten Wahrnehmungswirklichkeit ein. Erst durch diese Einfügung wird es als wirklich gewiß. Wenn ich denke, reihe ich einen Gedanken in den Denkzusammenhang überhaupt ein. Erst dadurch wird er als wahr gewiß. Beidemal bedeutet die Einreihung ins Allgemeine eine Entspannung; die Verantwortung des einzelnen Momentes wird zugunsten aller anderen abgeschwächt. Aber im Glauben hört diese Einordnung in ein Allgemeines auf; da kann man sich auf nichts »verlassen«, weder auf allgemeine Tatsachen noch Gründe. Darum ist der Glaube vom »natürlichen« Menschen aus gesehen tollkühnes Wagnis, Sprung ins Dunkle. Aber vom Glauben selbst aus ist da kein Wagnis, sondern Notwendigkeit, kein Sprung, sondern ein Gezogen- und Getragenwerden. Das, was vom Menschen aus als überspannteste Verantwortlichkeitsbelastung des Momentes angesehen werden muß — Entscheidung in einem überstiegenen Maximum —, das ist vom Glauben selbst aus angesehen keine Entscheidung, sondern Geschenk, nicht übersteigerte Aktivität, sondern schlechthinige Passivität. Auch diese undenkbare Einheit unerhörten Wagnisses und ruhiger Hingabe gehört zur Paradoxie des Glaubens. Gott-Mensch, Schrift-Geist, Glaubenstat-Glaubensgeschenk: das sind die Konstitutiven des reformatorischen Offenbarungsbegriffs.

3. DER ZERFALL DER PARADOXEN EINHEIT.

Nichts ist begreiflicher, als daß diese paradoxe Einheit, die nur in der höchsten Glaubensspannung als solche zusammengehalten werden kann, schon von Anfang an mit Zerfall bedroht war. Zerfall aber mußte heißen: Auflösung in unparadoxe, »einlinige« Teilwahrheiten. Die Geschichte dieses Zerfalls und der Reaktionen dagegen ist die Geschichte der prote-

stantischen Theologie seit der Reformation. Das ist der theologische Aspekt dieser Geschichtsepochen. Daß sie von einem rein humanistischen oder naturalistischen Gesichtspunkt aus sich ganz anders darstellen, versteht sich von selbst. Doch ist uns hier geboten, auf die theologische Beurteilung, die zugleich — wenn sie wahr ist — Wirklichkeit aufweist, nicht zu verzichten.

a) Die Orthodoxie.

So unmerklich vollzog sich die Umbildung von der reformatorischen zur orthodoxen Offenbarungsauffassung, daß bis vor kurzem die Meinung ziemlich allgemein herrschte, die orthodoxe Schriftlehre sei nichts anderes als die konsequent ausgebaute reformatorische, während sie zu ihr in scharfem Gegensatz steht. Für die Reformatoren ist der Glaube die paradoxe Einheit von Autorität und Freiheit, Unterwerfung unter ein Gegebenes und zugleich evidente Erkenntnis. Er konnte und mußte so bestimmt werden, weil Offenbarung und Glaube konkret, als lebendiges Geschehen gemeint war.

Nicht weil die Schrift als Ganzes für Gottes Wort zu gelten hat, sind ihre Inhalte wahr, sondern weil und sofern dort Gott mir redend begegnet, sich mir als gegenwärtig selbst bezeugt und »mich beschleußt«, darum nennen wir die Schrift Gottes Wort. Das Geistzeugnis ist dasselbe wie die »Klarheit des Gotteswortes« (Zwingli). Aber darin, daß nicht der Bibelbuchstabe an sich, sondern erst der im Geist verstandene Gottes Wort ist, liegt ja auch schon, daß die Identität zwischen Schriftwort und Gotteswort keine direkte, sondern eine indirekte ist. Es gibt keine An-sich-Offenbarung, weil Offenbarung immer dies ist, daß mir etwas offenbar wird. Offenbarung ist ein Akt Gottes, ein transitives Geschehen, kein Ding; es ist persönliche Anrede. Darum ist das Bibelwort an sich nicht Gottes Wort, sondern Menschenwort, wie die geschichtliche Erscheinung des Gottmenschen an sich die eines Menschen ist. Dieses Inkognito der bloßmenschlichen Erscheinung wird gelüftet durch den Glauben allein, durch das Zeugnis des Geistes, das aus dem bloßen Menschenwort das Gotteswort heraushören läßt. Indem es »hell« wird, wird es erst Gotteswort, und wo es nicht hell wird, ist es auch nicht Gotteswort.

Diese Glaubenseinsicht hat die Orthodoxie — die reformierte wie die lutherische — mehr und mehr verloren und aus der aktuellen Gottesoffenbarung das an sich wahre Bibelbuch gemacht, dessen göttliche Autorität als kirchlicher Lehrsatz, als axiomatischer Satz, wie Sadeel es ausdrückt, von vornherein feststeht.

Das *principium ἀναποδειχτον et αὐτοπιστον* ist das *axioma: scriptura sacra tota est θεοπνευστος* (Sadeel). *Homines qui intra ecclesiae pomoeria sunt, de scripturae auctoritate non quaerunt, est enim principium* (Gerhard). *Scriptura sacra . . . per se . . divina etiam ante et extra omnem usum. Non enim illa tantum, quae fidem et salutem directe concernunt, sed quaecumque in S. litteris inveniuntur, Dei verbum sunt* (Calov).

Aus der paradoxen Einheit von Schriftwort und Geistwort wird schon bei Melanchthon ein kausales Verhältnis. Aus der Wirkung der Schrift wird auf ihre göttliche Wahrheit zurückgeschlossen. Aus dem *testimonium spiritus sancti* wurde schließlich: der Beweis der Schriftwahrheit aus ihrer moralischen Wirkung.

Wie man aus den Wirkungen einer Medizin auf ihre Nützlichkeit schließt, *eodem modo experientia spiritualis, quae consistit partim in contritione partim in vivificatione, est testimonium certitudinis doctrinae* (Strigel). Der Schriftglaube ist ein Syllogismus. Der Obersatz heißt: alles was Gott spricht, ist wahr; dieser Satz ist Axiom. Der Untersatz heißt: *nostra* (*inquit Moyses et Prophetae*) *dicta sunt Dei dicta. Diesen minorem probamus, tum praesentibus miraculis . . tum et sequentibus eventibus poenarum . . et aliis manifestissimis testimoniis . .* Daraus folgt dann als Schluß: also sind die Sätze der Schrift wahr (Flacius). Die Gewißheit von der Schriftwahrheit, das *testimonium internum Spiritus sancti*, ist dasselbe wie die *efficacia sacrae scripturae*, die *vis effectiva*, der *effectus illuminationis, conversionis, renovationis et confirmationis.* Deswegen hat diese Gewißheit von der Schriftwahrheit die Form eines *regressus demonstrativus. Ab effectu, qui est divinus et salutaris, regredimur ad probandum . .* (Hollaz).

Ist einmal der fatale Schritt getan, daß die Schrift als an sich wahr, an sich Offenbarung angesehen wird, so versteht es sich von selbst, daß dieser Charakter gleichmäßig jedem einzelnen Teil der Schrift bis ins kleinste eignet. Mit der dinglichen Auffassung ist der Atomismus notwendig verbunden. Aus der aktuellen Anrede Gottes ist eine allgemeine, gesetzliche Wahrheit geworden: die Lehre von der Verbalinspiration ist da, als Folge, nicht als Ursache der neuen geistlosen Auffassung. Die Identität von Schriftwort und Gotteswort ist jetzt aus einer indirekten zu einer direkten geworden. Während noch ein Luther sagen konnte: die Schrift ist die Krippe, darinnen Christus liegt, oder: *si adversarii scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam* und daher in freiester Weise an den Büchern der Schrift Kritik übte, heißt es jetzt: *ipsamet verba et voces omnes ac singulas individualiter . . . spiritus sanctus inspiravit et dictavit* (Quenstedt). Das heißt: sie ist jetzt heiliges Ding, Fetisch. Die *inspiratio* erstreckt sich auf alle Inhalte der Schrift. *Continentur in scriptura res historicae, chronologicae, genealogicae, astronomicae, physicae et politicae, quae, licet cognitu ad salutem non sint simpliciter necessariae, sunt tamen divinitus revelatae . .* (Hollaz). *Non tantum sensus aut res significatae, sed et voces tanquam signa rerum divinitus sunt inspiratae* (Hollaz). Den Gipfel erreicht diese Theorie mit der Behauptung, daß auch die hebräischen Vokalzeichen, die der kanonische Text der Judenbibel nicht kennt, göttlich inspiriert seien. Demgegenüber erinnere man sich der freien Aussprüche Luthers über manche Bücher des alten und neuen Testamentes, an seine Äußerung, daß die Propheten „zuweilen von den Königen und weltlichen Läuften etwas verkündigten, welches sie auch selten übeten und oft auch

fehleten", daß sogar Jesaja „vieles untereinandergemengt", daß die Chronik nichts anderes sei als ein Kalender der Juden, und daß darin die Königsbücher glaubwürdiger seien als diese. Mit der neuerdings an Luther gerügten Festlegung der Offenbarung auf ein zum voraus angebbares inhaltliches Prinzip (Barth) sollte diese Freiheit Luthers nicht zusammengebracht werden. (Vgl. dazu unten, S. 76). Indem die Orthodoxie die Offenbarung in eine geistlose Gegebenheit verwandelt hatte, glaubte sie erst ihren Gegnern konkurrenzfähig gegenüberzustehen: der katholischen Kirche mit ihrer eindeutigen sichtbaren Autorität, den Schwärmern mit ihrem eindeutigen Geistprinzip, den Rationalisten mit ihren eindeutigen ewigen Vernunftwahrheiten. Tatsächlich aber ist diese Offenbarungslehre der Tod des Glaubens gewesen und gerade die Inspirationslehre der Punkt, an dem die Orthodoxie sehr bald und für immer zu Fall kam.

b) Der Rationalismus.

Die Vernunft ließ sich durch die Machtsprüche der Orthodoxie nicht niederhalten. Es begann die Epoche der naturwissenschaftlichen Großtaten; das Weltbild der Bibel wurde durch Kopernikus, Galilei und Newton zerschlagen, ihre Chronologie durch die kritische Geschichtswissenschaft und die großartigen Erfolge der Paläontologie außer Geltung gesetzt, die Literarkritik an der Bibel brachte die Tausende von Widersprüchen und Menschlichkeiten, von denen es im Alten und Neuen Testament wimmelt, ans Tageslicht. Die Autorität der Bibel war dadurch völlig erschüttert. Sollte es noch absolute göttliche Wahrheit geben, so konnte diese ebensowenig mehr in der Schrift als im hierarchischen System der katholischen Kirche gesucht werden. Nur die »ewigen Vernunftwahrheiten« blieben noch unangetastet. Auf ihnen beruhte der Fortschritt der Wissenschaft, auf ihnen, den *notiones communes* der stoischen Popularphilosophie, den etwas volkstümlich umgeformten platonischen Ideen, glaubte man auch eine genügende Moral und eine sie stützende natürliche Theologie aufbauen zu können. Zuerst durch die sozinianische Einzelkritik an besonders anstößigen Dogmen und Bibelinhalten, sodann durch grundsätzlichen Rationalismus wurde die christliche Offenbarungslehre umgestürzt oder ausgehöhlt, bis schließlich nichts davon übrigblieb als die drei Aufklärungsideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die aber ihrerseits jeder Auslegungswillkür, dem rationalen Zweifel, der alles auflösenden Skepsis, offenstanden.

Der letzte Rest des christlichen Offenbarungsglaubens verbarg sich in der Idee einer allmählichen göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts, mit der Lessing vom Aufklärungsrationalismus zum tieferen Vernunftdenken des deutschen Idealismus überleitete. Dieser neuen Anschauung hatte Kants Vernunftkritik, hauptsächlich die moralische und

ästhetische, den Weg gewiesen. Der Vernunftgrund, der unserem Denken und Wollen immanent ist, ist die göttliche Idee, ja wohl Gott selbst. Mit diesem Grundgedanken des Idealismus verbindet sich ein anderes: der von Leibniz erkannte Stufenbau aller Dinge als eines zu allmählicher Klarheit kommenden geistigen Seins, die aller Geschichte zugrunde liegende Vernunftteleologie. Beides zusammen führte auf einen neuen Offenbarungsbegriff, der wohl geeignet erscheinen mochte, eine Synthese zwischen Reformation und Aufklärung zu vollziehen.

Der Grund alles geistigen Lebens ist Gott selbst, und das allmähliche, in der Geschichte sich vollziehende Bewußtwerden dieses Grundes ist die Offenbarung. Das Zu-sich-selber-kommen des Menschengeistes ist zugleich die Selbsterschließung Gottes, also seine Offenbarung in der Geschichte. Das Christentum hat diese Wahrheit, wenn auch bloß vorstellungsmäßig — und darum an ein konkretes Geschehnis gebunden — erfaßt; die absolute Philosophie ist die gereinigte und vollkommen geistig gewordene Fassung dieser Idee. Ob dieser Geistgrund uns mehr in Akten des Willens (Kant, Fichte) oder des Denkens (Hegel), im Gefühl (Schleiermacher) oder in der Intuition (Schelling) sich erschließt, ist eine Frage zweiter Ordnung. Jedenfalls ist immer dies gemeint: die Überwindung des Gegensatzes von Vernunft und Offenbarung durch die Anerkennung der Offenbarung in der von Ewigkeit im Menschengeist angelegten Erkenntnis des eigenen Geistgrundes in Gott. Alles Geschichtliche ist dabei nur notwendiger Durchgangspunkt; geschichtliche Ereignisse spielen höchstens die Rolle von Konkretionen der allgemeinen Idee, die dem einzelnen als Vorbilder oder Urbilder Anlaß eigenen Erlebens werden können. Niemals aber kommt ihnen als solchen absolute Bedeutung zu.

Das ist der Grundgedanke der neuen idealistischen Offenbarungslehre, die vornehmlich von Herder, Hegel und Schleiermacher her in die protestantische Theologie eingedrungen ist und diese umgestaltet hat. Die Systematik ist diese: In der allgemeinen, grundlegenden Philosophie wird der »Ort« und das »Wesen« der Religion festgestellt. In einer allgemeinen Religionsphilosophie werden die möglichen Modifikationen dieses allgemeinen Wesens abgeleitet und geschichtlich belegt, wie sie durch die verschiedene Klarheit des religiösen Bewußtseins (Stufen) und durch ihre verschiedene Beziehung zum übrigen Bewußtsein (Arten) bestimmt sind, und endlich wird dann die christliche Religion als die der Idee am nächsten kommende (Hegel) oder sie vollkommen erfüllende (Schleiermacher) individuell geschichtliche Konkretisierung des religiösen Prinzips verstanden. In jedem Fall aber ist der Inhalt, das Wesentliche der Religion, unabhängig von etwas Geschichtlichem aus der Idee der Religion selbst zu ermitteln, wenn auch — im Unterschied zur Aufklärung — darauf Gewicht gelegt wird, daß Religion immer geschichtlich individuelle Gestalt haben müsse.

Das allgemein religionsphilosophische Problem, die Frage nach dem Wesen der Religion und ihrer Wahrheit — d. h. ihrer Verankerung im allgemeinen Vernunftgrund — ist die übergeordnete, die speziell theologische Frage nach dem besonderen Inhalt der christlichen Religion ist die untergeordnete. Darum ist auch über Offenbarung vor allem allgemein, abgesehen von Bestimmt-Geschichtlichem, zu reden. Das Geschichtliche hat nur den Wert individueller Konkretion; es ist nur Symbol, Erscheinung des

Allgemeinen und als solches Anlaß des eigenen Erlebens. Die eigentliche Offenbarung aber ist gerade das Ungeschichtliche: die immer und überall identische Bewußtwerdung des tiefsten Geistgrundes, wie sie im Geist als solchem, also auch im menschlichen Geist angelegt ist. Offenbarung ist Anamnesis, letzte Stufe der immanenten Besinnung, Hervortreten dessen, was immer schon bereit lag, ins deutliche Bewußtsein.

Gott kann nur durch Gott erkannt werden; das ist der gemeinsame Grundgedanke sowohl dieser idealistischen als der christlichen Offenbarungslehre. So lehrt Biedermann, der bedeutendste Vertreter des konsequenten idealistischen Rationalismus innerhalb der protestantischen Theologie von der Offenbarung, sie sei „der Akt der Selbsterweisung Gottes für den Menschen ... der *actus purus* des absoluten Geistes im Leben des endlichen Geistes, und zwar in realer Wechselbeziehung mit endlichen individuellen Geistesakten des menschlichen Ich selbst". Die entscheidende Differenz liegt also darin, daß für den Idealisten diese Selbsterweisung eine grundsätzlich unmittelbare, für den christlichen Glauben eine grundsätzlich vermittelte ist. Zwar spricht auch Biedermann von »Vermittlung«, aber damit ist nichts anderes gemeint als „die allgemeine und die psychische Bestimmtheit des Menschen". Von der geschichtlichen Offenbarung ist darum der Glaube grundsätzlich unabhängig. Jesus Christus ist nur in uneigentlichem Sinn Offenbarung, insofern bei ihm die Religiosität das Wesen der Religion stärker und reiner ausgeprägt ist als bei anderen. Es gibt hier kein Verhältnis der Autorität, der Mitteilung des schlechterdings nicht Wißbaren. Es gibt hier keine Bestimmtheit und Einmaligkeit der Offenbarung, sondern nur Auslösungen eines allgemein und immer Vorhandenen. Der entscheidende christliche Offenbarungsbegriff ist hier ausgeschlossen: das Wissenlassen des göttlichen Geheimnisses.

c) Der pietistisch-romantische Subjektivismus.

Zwischen Rationalismus und Orthodoxie eingeklemmt, vermittelnd und sich abgrenzend nach beiden Seiten zugleich, behauptete sich eine Art des Glaubensverständnisses, dessen tiefste Wurzeln wohl in der mittelalterlichen Mystik gesucht werden müssen, das auch in der Reformationszeit — etwa in der Gestalt Osianders — nicht ohne bedeutsame Vertretung war, aber erst als Reaktion gegen die orthodoxe Versteinerung der Bibelwahrheit sich in vollem Maße zur Geltung zu bringen vermochte: der Pietismus.

Einen Neubau der Theologie hat der Pietismus weder gewollt noch vermocht, da er ja gerade im Protest gegen die orthodoxe Hypertrophie des Theologisch-Begrifflichen sein Leben hatte. War dort das ganze Interesse auf das Was, auf den an sich gültigen Inhalt des Glaubens und die Autorität der Schrift gerichtet, so hier auf das Wie der Aneignung. Dem Schlagwort *fides quae creditur* wurde das andere *fides qua creditur* entgegengesetzt. Nachdem einmal der Glaube in ein an sich wahres Was und eine »Aneignung« dieses Was als zweites zerspalten war, mußte wohl, als Reaktion auf den falschen Objektivismus, diese Wendung zum Subjektivismus erfolgen. Die Reflexion beschäftigt sich jetzt mit dem religiösen Erlebnis, mit den von der Schrift bewirkten (!) Vorgängen, dem Bußkampf, dem Bekehrungsvorgang, mit der Innigkeit der Christusliebe. Haftet aber einmal das Hauptinteresse am subjektiven Erleben, so wird das Wort, das Objektive zum bloßen Anregungsmittel — denn auf die »innere Wirkung« kommt es ja an. Dieses Gottes- und Christuserlebnis

wird mehr und mehr unabhängig von einer objektiven geschichtlichen Offenbarung. Der »Christus in uns« wird wichtiger als der »Christus für uns«. So nähert sich der Pietismus der Mystik, d. h. derjenigen Form subjektiver Religion, in der die Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses, das wortlose und mittlerlose Einswerden der Seele mit dem göttlichen Urgrund, angestrebt wird.

Die protestantische Gnosis — Jak. Boehme, Oetinger — kann hier nicht in Betracht kommen. Denn sie setzt den Glauben bereits voraus, und zwar den positiven Offenbarungsglauben. Sie ist eine Erweiterung, nicht eine Begründung der Glaubenserkenntnis. Anders verhält es sich mit dem späteren Schelling, dessen Gnosis zwar tatsächlich auf der christlichen Erkenntnis fußt, aber in merkwürdiger Unklarheit sich befindet über ihre eigene Herkunft. Schelling wollte auch in seiner »positiven Philosophie« durchaus Philosoph, nicht Theologe sein. Zwar sah er die Unmöglichkeit ein, auf dem Wege philosophischer Besinnung zum »lebendigen Gott« zu kommen; er nennt diesen Versuch, d. h. die ganze bisherige religionsphilosophische Spekulation, »negative Philosophie«. Aber daß man, ohne vom Boden der Philosophie auf den des Glaubens und der Theologie zu treten, vom »lebendigen Gott« ausgehen könne, hat Schelling zwar behauptet, aber nicht gezeigt. Im Gegenteil beweist die Durchführung seiner Gnosis, daß auch er den positiv christlichen Glauben schon als Basis braucht, um von da aus zu seinen gnostischen Spekulationen (die freilich auch für uns nicht ohne Bedeutung sind) zu gelangen. Eine ähnliche Unsicherheit ist auch in der an Schelling orientierten Gnosis Tillichs wahrzunehmen, wo die schillernde Verwendung des Begriffs Symbol nicht zur Klarheit kommen läßt, ob mit Offenbarung ein Allgemeines, *semper et ubique* im Grunde Identisches, oder aber ein bestimmtes einmaliges und darum entscheidendes Ereignis gemeint sei.

Selbständige theologische oder religionsphilosophische Gestaltung hat die protestantische Mystik ebensowenig gefunden, wie der Pietismus im engern Sinn. Ihre Haupttendenz wurde aber zu einem wichtigen Faktor der neuern Theologie durch ihre Verbindung mit Motiven des Idealismus und der Romantik in der Religionslehre Schleiermachers.

Schleiermachers religionsphilosophische Systematik ist im wesentlichen die des Idealismus. Aber er hat in sie, in genialer Synthese, die pietistisch-mystische Religionsauffassung eingefügt. Die allgemeine idealistisch spekulative Grundlegung (in seiner „Dialektik") diente dazu, als den »Ort« der Religion das Gefühl, also die reine Subjektivität nachzuweisen. Im »Gefühl«, als dem Indifferenzpunkt von Wollen und Denken, erschließt sich das Absolute, das Göttliche. Das Individuellste und Subjektivste ist also der »Ort«, wo sich der Weltgrund offenbart. Dort, wo weder gewollt noch gewußt, sondern schlechterdings grenzenlos gefühlt wird, dort ist das Zentrum sowohl des Ich als der Religion; dort, im Gefühl werden der Weltgrund und die Tiefe der Seele eins. Durch diese Bestimmung als Gefühl gewinnt nun die Religion neben Wissenschaft (Denken) und Sittlichkeit (Wollen) ihre Selbständigkeit als mystisches Erleben. Freilich nicht Mystik im kühnen Sinn der indischen, persischen, neuplatonischen oder mittelalterlichen Mystik. Denn dort wird mit dem Gedanken, daß im mystischen Erleben das Absolute erreicht werde, voller Ernst gemacht: dem echten Mystiker wird die Welt, die Kultur, die Gemeinschaft zum wesenlosen Scheine. Diese neuere Mystik dagegen bescheidet sich von vornherein damit, »Provinz im Gemüte« zu sein in dem Sinne, daß neben ihr das Reich der objektiven Vernunft seine Selbständigkeit behält, ja sogar diesem mystischen Erleben theoretisch und praktisch übergeordnet bleibt. Es ist also »Kulturmystik« oder »Kulturreligion«.

Die Religion hat jetzt »ihren« Platz im Kulturganzen gewonnen. Ihr Wesen ist: unmittelbare Einheit mit dem Weltgrund. Unmittelbarkeit aber heißt nicht nur grund-

sätzliche Unabhängigkeit von allem Geschichtlichen, sondern zugleich von aller Idee. Sie ist deshalb innerhalb des Vernunftganzen das Gebiet des schlechterdings Irrationalen. Nur sekundär, durch die Reflexion über das Gefühl, wird die bestimmte Erkenntnis als Moment innerhalb der Religion sozusagen zugelassen. Grundsätzlich hat aber Religion mit Gedanken, auch mit dem Gottesgedanken, nichts zu tun. Das Geschichtliche kommt hier nur insofern in Betracht, als auch diese Religion des Gefühls als lebendige geschichtlich individuell ist und durch religiöse Persönlichkeiten der Geschichte in anderen angeregt werden kann. Das Wesen der Religion ist in jeder Religion dasselbe: das Gefühlserlebnis der Einheit mit dem Universum, das aber immer und überall individuell verschieden sich ausprägt und verschiedener Stufen der Klarheit fähig ist.

Das ist im wesentlichen nicht nur die Religionslehre Schleiermachers, sondern auch der Neuromantik der Gegenwart, das Grundschema all der modernen Religionsphilosophien, die im mystischen Erleben das Wesen der Religion und zugleich der Offenbarung zu erkennen vermeinen (Troeltsch, Otto, Scholz, Görland u. a.). Gewiß ist auch die Mystik reicher Differenzierung fähig (vgl. Ottos »West-östliche Mystik«); gewiß ist die spekulative oder erkenntnistheoretische Deutung des mystischen Erlebens keine eindeutige (vgl. die Differenz zwischen Troeltsch (Otto) und Scholz in ihrer Stellung zum religiösen a priori). Aber ihr Grundgegensatz zum christlichen Offenbarungsglauben läßt diese inneren Unterschiede als unbeträchtlich erscheinen. Das was christliche Offenbarung heißt, hat hier, wo grundsätzlich das mittlerlose Verhältnis zum Urgrund gesucht wird, keine Stelle. Der Christusglaube erscheint neben der (Christus-) Mystik als »statutarisches Dogmenchristentum«.

d) Der Historismus.

In der Romantik hatte aber schon ein Moment angefangen sich geltend zu machen, das mit ihrem Subjektivismus in stärkste Spannung geraten mußte und schließlich von ihr wegführte: die Wahrnehmung und Wertschätzung des Geschichtlichen in seiner unableitbaren individuellen Konkretheit, also des geschichtlich Positiven. Von hier aus entwickelte sich immer energischer die Anschauung, daß das geschichtlich Gegebene, Positive das eigentlich Wahre und Wertvolle sei. Zu Hegels geschichtsphilosophischem Denken stand diese Anschauung eher im Verhältnis des Gegensatzes als der Verwandtschaft. Denn für Hegel war schließlich doch die Idee in der Geschichte alles und das Konkret-Positive als solches »schlechte Tatsächlichkeit«, wie für jeden spekulativen Idealisten. Darum glaubte er ja auch die Geschichte begreifen, d. h. — vermöge der beweglichen »Dialektik« — in Begriff verwandeln und also die in ihr liegenden Gegensätze als bloße dialektische Vermittlungen der absoluten Idee im Begriff dieser absoluten Idee selbst auflösen zu können. Anders der historische Positivismus. Er sah die Unauflösbarkeit der geschichtlichen Wirklichkeit. Ja, er erkannte in dem, worin sie der Auflösung in Idee widerstrebt, gerade das eigentlich Geschichtliche und damit zugleich das eigentlich Wertvolle: das unbegreiflich Individuelle. Auf dem Hintergrund dieses allgemeinen Geschichtspositivismus ist nun auch die letzte Phase der protestantischen Theologie, der religionsphilosophische oder theologische Historismus zu verstehen.

Schon Schleiermacher selbst hatte in seiner letzten Entwicklungsphase diesen Zug der Zeit mitgemacht und der Theologie nach ihm den Weg vorgezeichnet. Er erkannte, daß sein mystischer Subjektivismus nicht das Wesen der christlichen Religion zu erschöpfen vermöge. Er versuchte nun, damit ein geschichtliches Element zu verbinden in der Weise, daß jenes Moment der individuellen Konkretion aus einer bloß tatsächlichen Form immer deutlicher zu einem bestimmenden Inhalt des religiösen Bewußtseins gemacht wurde. Nicht nur ist die christliche Religion wie alles Lebendige geschichtlich-konkret, sondern es gehört zu ihr die bewußte Beziehung auf ein Geschichtliches, nämlich auf ihren geschichtlichen Ursprung, die geschichtliche Persönlichkeit Jesu. Ja, schließlich wird sogar diese Beziehung auf ein Geschichtliches als das Wesentliche der christlichen Frömmigkeit angesehen. Daß damit der ganze frühere, rein subjektive Religionsbegriff, dessen Absicht gerade die Ausschließung jedes objektiven Inhalts war, nicht ergänzt, sondern preisgegeben wird, ist Schleiermacher nicht klar geworden. Seine Glaubenslehre schwankt zwischen den beiden grundsätzlich unvereinbaren Religionsbegriffen hin und her: Religion ist vorstellungslose Gefühlseinheit mit dem Unendlichen; und christliche Religion ist bewußte Beziehung auf die geschichtliche Persönlichkeit Jesu von Nazareth, also ein Wissen von ihm, ein Wissen auch davon, daß er der Anfänger der christlichen Religion sei. Die beiden Gedankenreihen werden nur scheinbar zusammengehalten durch den dritten Begriff: daß Jesu diese Bedeutung zukomme, weil in ihm das religiöse Bewußtsein (im Sinne der ersten Bestimmung) in urbildlicher Vollkommenheit ausgeprägt und er darum für andere, als Erreger desselben Bewußtseins, erlösend sei.

In der Theologie Albrecht Ritschls bekommt diese Beziehung auf die geschichtliche Person Jesu dadurch eine andere Wendung, daß hier nicht der mystische, sondern der Kantisch-ethische Religionsbegriff zugrunde gelegt wird. Jesus ist darum Gegenstand religiöser Verehrung, weil in seiner Person die ethische Idee der Berufstreue oder die Hingebung an den universalen sittlichen Weltzweck oder die sittliche Überordnung der Persönlichkeit über die Natur vollkommen zum Ausdruck kommt. Darum, weil wir ihn in dieser einzigartigen sittlichen Bedeutung erkennen, „beurteilen wir ihn", wie Ritschls kühne Formel lautet, „als Gott". Damit wird allerdings der Absicht nach eine Rückwendung zum reformatorischen Glaubens- und Offenbarungsbegriff vollzogen. Glaube ist jetzt Beziehung auf einen Punkt in der Geschichte; die Person Jesu ist die Offenbarung Gottes, und Offenbarung heißt Kundgebung des göttlichen Willens. Aber so wenig auch diese Absicht, an die Reformatoren wiederum anzuknüpfen, von der weder bei Schleiermacher noch bei Hegel oder Herder etwas zu verspüren ist, geleugnet werden darf, so wenig darf anderseits übersehen werden, daß diese Anknüpfung mehr nur beabsichtigt als wirklich vollzogen wurde. Davon, daß eine geschichtliche Persönlichkeit als solche, d. h. als geschichtliche Erscheinung, darum weil sie eine sittliche Idee angeblich vollkommen repräsentiert, „als Gott beurteilt" werden darf, ist allerdings bei den Reformatoren keine Rede. Nicht um ein »Werturteil« handelt es sich bei ihnen, d. h. nicht um die Messung an einem sittlichen Ideal, sondern um ein Seinsurteil: wir nennen Jesus Gott, weil er Gott ist. Wir nennen ihn Offenbarung Gottes darum, weil er uns das kundgibt, was abgesehen von ihm und seiner Kundgebung nicht gewußt werden kann: Gottes Gesinnung gegen uns; daß Gott, der ebenso der gerechte als der gütige Gott ist, uns mitteilt — was außerhalb dieser Mitteilung nicht gewußt werden kann — daß er uns, den sündigen Menschen, gnädig sei und uns sein Leben schenken wolle. Zwischen diesen reformatorischen Gedanken und dem Ritschlschen: „die ethische Beurteilung Christi nach seinem Beruf zieht seine religiöse Beurteilung als Offenbarung nach sich" besteht eine unüberbrückbare Kluft. Das was den Reformatoren das Inkognito Gottes in Jesus Christus war, die geschichtliche Erscheinung, ist Ritschl und den Seinen die Offenbarung. Was Ritschl Offenbarung nennt, ist — darin zeigt sich die idealistische Grundlage seines Denkens — bloß Konkretisierung, Verwirklichung einer auch abgesehen von diesem Geschichtlichen bekannten

Idee, nur daß diesmal die Idee, das Allgemeine, vermöge dessen »beurteilt« wird, das Ethische ist.

Aber auch abgesehen von dieser nicht geglückten Anknüpfung bei den Reformatoren lag in diesem Historismus ein Zwiespalt, den die weitere Entwicklung der Theologie in erschreckender Deutlichkeit zum Vorschein brachte. Es erwies sich als unmöglich, das Absolute, das man in einem Geschichtlichen festhalten wollte, gegen die Relativität des Geschichtlichen überhaupt abzugrenzen. Es ist die neueste Phase der Theologie, die religionsgeschichtliche gewesen, die erst — in ihrem hervorragendsten Vertreter Troeltsch — die Konsequenzen des Historismus bis zum bitteren Ende zog und damit die Theologie als solche auflöste. Sie macht ernst mit dem modernen säkularen Begriff der Geschichte. Geschichte ist unendliches Fließen, Kontinuum, also Relativität. Geschichtlich gibt es keine für sich bestehenden isolierbaren Größen. Eine Heilsgeschichte — im Sinne einer sozusagen kompakten, in sich geschlossenen Sondergestalt im Weltgeschehen — kann es eben darum nicht geben, weil die Geschichte Strom, Fluidum und nicht Solidum ist. Geschichte heißt unablässige Entwicklung, unaufhörliches Werden, Veränderung ohne Haltepunkte. Alles Geschichtliche geht, wie die Farben des Spektrums, kontinuierlich ineinander über. Also ist auch die »biblische Geschichte« nur eine Phase der allgemeinen, die israelitisch-christliche Religionsgeschichte nur eine Welle im großen Strom der Religionsgeschichte überhaupt. Wohl gibt es in dieser Geschichte Höhepunkte, aber sie sind relativ, vorläufig. Wohl gibt es Individualitäten von unerklärbarer Selbständigkeit: nicht bloß Persönlichkeiten, sondern auch Völker, Epochen, Kulturkreise, geschichtliche Wertsysteme, wie etwa die Mittelmeerkultur, die europäisch-amerikanische Kultur, worin alle Wertgebilde, also auch die Religionen, eingeschlossen sind. Aber dieser Gedanke der geschichtlichen Individualität kann nicht dazu dienen, einzelnes als absolut herauszuheben, sondern umgekehrt nur dazu, alles Geschichtliche, weil es als individuell immer beschränkt und also ergänzungsbedürftig ist, grundsätzlich zu relativieren. Auch die Normen und Ideen, die uns als absolut gelten und vermöge derer wir den Begriff des Absoluten bilden, sind ebenfalls nur geschichtlich relative Gebilde und darum in stetem Wandel begriffen. So wird die „Absolutheit des Christentums", die weder von der Hegelschen noch von der Schleiermacherschen oder Kantschen Religionsphilosophie angestastet war (trotzdem der Begriff des Christlichen bei ihnen auf ein gesichertes Minimum reduziert wurde) gründlich in Frage gestellt, vielmehr: verneint. Von Offenbarung kann darum auf diesem Boden nur noch in sehr bescheidenem Sinne die Rede sein: Sie ist „die innere Empfindung und Gewißheit von dem Ganzen der Dinge und seinem Sein, die wir religiöses Gefühl oder religiöse Empfindung nennen". Das ist „Offenbarung, wie sie jedermann erleben und bezeugen kann". Davon ist Offenbarung im Sinne eines Besonderen nur graduell verschieden. Freilich ist »Offenbarung« auch in diesem sekundären, uneigentlichen Sinne nicht unwichtig; „denn die produktive Kraft des Individuums . . . bedarf steter Anregung". Unter diesen religiösen Anregern ist die Persönlichkeit Jesu vorläufig der Höhepunkt. Das Christentum „ist nicht die einzige Offenbarung und Erlösung, sondern der Höhepunkt der in der Erhebung der Menschheit zu Gott wirkenden Offenbarungen und Erlösungen". Aber auch das gilt nur vorläufig und ist vielleicht — so lauten die letzten Formulierungen Troeltschs — nur von unserem abendländischen Gesichtspunkt aus richtig. Wohin die weitere Entwicklung führt, kann niemand wissen, denn auch die geschichtlichen Gesetze, die wir etwa aufstellen, könnten vielleicht nur innerhalb der besonderen abendländischen Geschichtsindividualität, auf die sie begründet sind, Geltung haben.

Mit diesem ehrlich und konsequent durchgeführten Historismus hat denn auch die Entwicklung der protestantischen Theologie ein Ende erreicht. Ein spezifisch-christliches Offenbarungsbewußtsein kann hier nicht mehr festgehalten werden. Diese Wahrnehmung muß aber der

weiteren Frage rufen, mit wieviel Recht man die Gestaltungen der »protestantischen Theologie«, die vorwiegend vom Idealismus und der Aufklärung her bestimmt sind, also die religionsphilosophisch begründeten, neuprotestantischen Systeme der Theologie überhaupt als Formulierungen christlichen Glaubens betrachte. Sie alle, Ritschl nicht minder als Schleiermacher, gehen von einem allgemeinen Begriff der Religion und dementsprechend von einem allgemeinen Begriff der Offenbarung aus und fassen die Christusoffenbarung deutlich als eine Spezifikation oder Konkretion dieses Allgemeinen auf. Gerade diese Auffassung aber steht in schärfstem Widerspruch zur eigentümlich christlichen, wie wir sie im Offenbarungsbegriff der Reformatoren kennenlernten, wie sie aber auch schon im Neuen Testament selbst und weiterhin bei den großen Kirchenvätern, wie im gemeinchristlichen Bekenntnis, explizit und implizit vorliegt. Es ist keine Frage, daß eine Theologie, für die die Christusoffenbarung nur eine individuelle Ausgestaltung der allgemeinen Religion ist, für die also zwischen Hinduismus, Buddhismus und biblischer Offenbarung nur ein Gradunterschied besteht, auf den Titel »christlich« im Sinn des klassischen Christentums keinen Anspruch erheben kann, wenn auch hinter diesen theologischen Formulierungen sehr oft ein ganz andersgerichteter persönlicher Glaube stecken mag. Die grundsätzliche Selbstunterscheidung des christlichen Offenbarungsglaubens von aller Religion außerhalb des biblischen Offenbarungskreises ist mit dem christlichen Begriff der Offenbarung selbst gegeben, wie er sich schlicht und lapidar in dem Apostelwort ausdrückt: „Es ist in keinem andern das Heil und ist auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, darin wir sollten gerettet werden.“ Denn für den christlichen Glauben ist ja Offenbarung kein Allgemeines, kein *semper et ubique* von jedermann zu Erlebendes, sondern ein einmaliges, bestimmtes, konkretes Geschehen, und Glaube also gerade dies: die Gebundenheit des Menschen an dieses bestimmte Geschehen. Darum steht, sachlich gesprochen, der christliche Glaube in unversöhnlichem Gegensatz zum idealistischen Offenbarungsbegriff, der die neuprotestantische Theologie beherrscht. Der radikale Historismus hat das große Verdienst, diesen Gegensatz unmißverständlich deutlich gemacht und damit gezeigt zu haben, daß auf jenem Boden keine eigentliche Theologie, sondern nur noch allgemeine Religionswissenschaft, keine christliche Kirche, sondern nur noch ein Religionsverein möglich ist.

Es würde aber ein falsches Bild von der Geschichte der protestantischen Theologie geben, wenn wir unser Augenmerk einseitig nur auf die genannten Richtungen lenken wollten. Die geschilderten Entwicklungsphasen sind nicht in sich geschlossene Größen, sondern nur besonders hervortretende Momente, die sich von einem schwer definierbaren allgemeinen kirchlich-christlichen Untergrund abheben. Sie ziehen aber die

Aufmerksamkeit darum besonders an sich, weil in ihnen die Auseinandersetzung mit dem allgemeinen Geistesleben am intensivsten ist. Nebenher aber läuft durch alle Jahrhunderte hindurch eine mehr auf das Bewahren gerichtete theologische Arbeit, die wesentlich von den biblischen, allgemein-kirchlichen und reformatorischen Gedanken genährt ist. Sie ist aber im Zeitbewußtsein darum eine weniger hervortretende Größe, weil sie jeweils in den Geisteskampf der Gegenwart nur wenig eingegriffen oder, wo sie es tat, den Eindruck einer ängstlichen konservativen, apologetischen Defensive erweckt hat. Eine wirklich großgedachte, mit ganzem Ernst die neugestellten Probleme durchdenkende »Religionsphilosophie« — d. h. Auseinandersetzung des christlichen Offenbarungsglaubens mit dem Zeitbewußtsein — gibt es in jenem Lager nicht, eine einzige Ausnahme abgerechnet: Sören Kierkegaard. Da aber seine Gedanken erst anfangen, auf die Entwicklung der Theologie Einfluß zu gewinnen, soll diese große Erscheinung nicht im geschichtlichen, sondern im systematischen Zusammenhang zum Worte kommen.

4. DIE VON DER GESCHICHTE GESTELLTE AUFGABE.

Wenn dem Entwicklungsgang der protestantischen Theologie irgendein Sinn, d. h. irgendeine Notwendigkeit innewohnen soll, so könnte diese wohl am ehesten so verstanden werden, daß es vier Hauptgesichtspunkte gibt, die in einer christlichen Lehre von der Offenbarung zu ihrem Rechte kommen müssen: Die Beziehungen von Offenbarung und Schrift, Offenbarung und Vernunft, Offenbarung und subjektivem Erleben, Offenbarung und Geschichte. Das isolierte Hervortreten von je einem dieser Gesichtspunkte hat je einer dieser Epochen der Geistesgeschichte ihren Charakter aufgeprägt. Aber ihr isoliertes Hervortreten hat auch zugleich eine Epoche von der anderen verdrängt werden lassen und zuletzt zur Auflösung der Theologie geführt. So stellt sich uns die Aufgabe vom christlichen Offenbarungsglauben aus: neu, und im Zusammenhang mit allen jenen vier bestimmenden Größen zugleich — damit auch im Zusammenhang mit den Problemen der Zeit — den Sinn der Offenbarung zu erfassen zu suchen. Daß es sich dabei nicht um eine »Synthese« jener genannten vier Richtungen handeln kann, versteht sich von selbst. Denn aus vier Unmöglichkeiten wird niemals durch Zusammensetzung eine Möglichkeit. Auch kann es sich für den Glaubenden niemals darum handeln, sich die Auffassung der Offenbarung von der Zeit geben zu lassen. Eine solche Theologie würde von vornherein alles andere eher als eine christliche sein. Sondern nur darum kann es sich handeln, aufs neue in begrifflicher Schärfe zu zeigen — was der Glaube selbst schon in schlichter Erkenntnis in sich begreift —, daß die richtige Auffassung der Offenbarung den Anliegen jener vier Richtungen von selbst Rechnung trägt, wenn sie nur gehörig in die Tiefe geht. Daß jene vier Hauptgesichtspunkte übrigens nichts an den Glauben Herangetragenes sind, sondern

sich aus ihm selbst ergeben, dürfte sich wohl schon darin zeigen, daß das allgemeinste christliche Glaubensbekenntnis, das sog. Apostolikum, den christlichen Glauben nach jenen vier Seiten hin entfaltet. Es handelt von der Schöpfung und der durch sie in Welt und Menschen gelegten »immanenten« göttlichen Ordnung, von der Kontingenz der Offenbarung in dem geschichtlichen Ereignis Jesus Christus; vom Innerlichwerden des Wortes durch den Heiligen Geist; und von der Geschichtlichkeit der Glaubensgemeinschaft, der Kirche. Die Vereinzelung, die falsche Verselbständigung je eines dieser vier »Artikel«, d. h. eines der vier Hauptmomente der Offenbarungswahrheit hat die Bildung einer jener vier einander ablösenden geschichtlichen Epochen bedingt. Es ist die Aufgabe der christlichen Theologie ihre notwendige Zusammengehörigkeit aus der Erkenntnis des Sinnes der Offenbarung selbst zu erweisen. Das ist die einzige »Apologetik«, die sie ungestraft treiben kann und ungestraft nicht unterlassen darf.

Außer den bekannten älteren Werken über Geschichte der Religionsphilosophie von Pünjer (2 Bde., 1880—1883), Pfleiderer (1893) und der protestantischen Theologie von Gaß (4 Bde., 1854—1867), Dorner (1867), Pfleiderer (1891), Frank (1894, 1907[4]), sind zu vergleichen: Reinhold Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV (1917—1920[3]), Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus (3 Bde., (1912—1926), Ernst Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon (1891), Paul Althaus, Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik (1914), Karl Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher (1911), R. H. Grützmacher, Alt- und Neuprotestantismus in Neue Kirchl. Zeitschr. (1915—1918), Ferd. Kattenbusch, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher (1924[3]), Ernst Troeltsch, Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft in Zeitschr. f. wiss. Theologie (1908) und Ges. Werke, Bd. II (1913), Werner Elert, Der Kampf um das Christentum (1921), Emil Brunner, Die Mystik und das Wort (1924), Derselbe, Reformation und Romantik (1925). Für die neuere Religionsphilosophie: Otto Siebert, Die Religionsphilosophie in Deutschland (1906), Max Schinz, Die Wahrheit der Religion nach den neuesten Vertretern der Religionsphilosophie (1908), Ernst Troeltsch, Religionsphilosophie in Windelband, Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts (1904). Aus der Spezialliteratur über die Reformatoren seien nur angeführt: Karl Holl, Luther (1923[3]), Peter Brunner, Vom Glauben bei Calvin (1925), sowie das ältere, zum Teil immer noch unerreichte Werk von Theodosius Harnack, Luthers Theologie, Bd. I (1862).

II. DER SINN DER OFFENBARUNG.

1. DAS WAHRHEITSMOMENT DES RATIONALISMUS: OFFENBARUNG UND VERNUNFT.

Abstrakt gesprochen gibt es drei mögliche Beziehungen zwischen Offenbarungsglaube und Vernunft: daß der Glaube in der Vernunft Platz findet, daß die Vernunft im Glauben Platz findet oder daß sie beide außer einander liegen. Das letztere könnte nur ein Verhältnis unversöhnlicher Gegensätzlichkeit sein, die doppelte Wahrheit, die aber, wirklich

ernst genommen, nicht weniger als die Aufhebung der Wahrheit bedeuten würde. Denn zweierlei Wahrheit ist so viel wie keine Wahrheit. Die erste »Möglichkeit« ist der Grundgedanke des Idealismus. Er hat den Begriff der Vernunft so zu vertiefen gesucht, daß darin auch die Wahrheit der christlichen Offenbarung enthalten zu sein schien. Sofern eine Theologie sich diesen Gedanken aneignet — wir sahen bis zu welchem Grad es im vergangenen Jahrhundert der Fall war — hat sie aufgehört, Ausdruck des christlichen Glaubens zu sein. Die christliche Kirche weiß es seit ihrem Bestehen, daß was sie glaubt, für das vernünftige Denken Torheit und Ärgernis ist. Gegenstand des Glaubens ist das für die Vernunft Absurde, das Paradox, und an allen echten Glaubensaussagen haftet als ihr Kennzeichen das Merkmal logischer Unmöglichkeit: der Widerspruch. Es ist in allen glaubensstarken Zeiten das vornehmste Interesse der Theologie gewesen, den Gegensatz von Vernunft und Offenbarung, von »natürlichem« Erkennen und Wollen einerseits und dem Glauben anderseits deutlich herauszuarbeiten, während umgekehrt die apologetische Haltung die Epochen der Glaubensarmut charakterisiert.

Aber anderseits hat doch auch der Glaubende immer zugleich an der allgemeinen Kulturgemeinschaft teil, ist durch tausend Fäden mit dem allgemeinen, vernunftbestimmten Geistesleben seiner Zeit verbunden und hört auch im Glauben selbst und vor allem im Ausdruck des Glaubens nicht auf, die Vernunft zu gebrauchen. Er ist also, zumal als Theologe, sich und seinen Zeitgenossen darüber Rechenschaft schuldig, inwiefern jener Gegensatz mit dieser Einheit zusammenbestehen könne. Seine allgemeine Lösung ist die, daß zwar niemals die Offenbarung innerhalb der Vernunft, wohl aber die Vernunft innerhalb der Offenbarung ihren Platz habe, indem gerade vom Glauben aus das Recht — freilich auch die Grenze — der Vernunft eingesehen werden könne. Den Sinn dieser zunächst unverständlichen Verhältnisbestimmung deutlich zu machen, ist unsere erste Aufgabe.

a) Das Erkenntnisproblem, die Frage nach der wahren Wirklichkeit.

Als ein schlicht Gegebenes meint der naive Mensch die Wirklichkeit vorzufinden. Er ist sich nicht bewußt, was für eine ungeheure gedankliche Arbeit in seinen Vorstellungen und Bildern des »Wirklichen« aufgespeichert liegt. Wir werden daran etwa erinnert, wenn wir dem mühsamen Prozeß des Lernens eines Kindes folgen, wenn wir unvermittelt dem Weltbild eines Primitiven gegenübergestellt werden oder wenn uns die Wissenschaft das scheinbar längst Bekannte zum schweren Problem macht. Wir »sehen« tatsächlich eine ganz andere Welt als das Kind oder der Mensch vor etlichen tausend Jahren; der gedankliche Erwerb steckt schon in unseren »Bildern«. Ja, schon die Tatsache, daß wir uns überhaupt ein »Bild« machen, d. h. daß wir eine objektive Einstellung zur

Welt haben, ist durchaus keine Selbstverständlichkeit, sondern ein Erwerb, und anderseits macht uns der Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis — ich erinnere bloß an Mikroskop und Teleskop — die unmerklich auch in unser »normales« Weltbild übergeht, darauf aufmerksam, daß auch jetzt unser Bild der Wirklichkeit nichts weniger als ein fertiges ist. Die Frage nach der wahren Wirklichkeit ist, einmal erwacht, nicht mehr zum Schweigen zu bringen. Es ist vor allem der Widerspruch der vermeintlich »gegebenen«, anschaulichen Wirklichkeit mit sich selbst, die für uns das Forschen und Denken über diese wahre Wirklichkeit unvermeidlich macht.

Vom inneren Widerspruch des Gegebenen selbst geht alle theoretische Erkenntnistätigkeit aus. Das Treibende ist also der Wille, den Widerspruch zu überwinden, den Zusammenhang herzustellen. Das bloß Einzelne als solches ist nicht erkannt, ja von einem bloß Einzelnen wissen wir gar nichts. Wir »sehen« immer teilweise Ganzheiten, Zusammenhängendes. Aber wir wollen nicht bloß Zusammenhängendes, sondern den Zusammenhang von allem erkennen. Wir wissen, daß wir erst dann, wenn wir ihn gefunden haben, wirklich erkannt haben. Die Frage nach dem Zusammenhang ist die Frage nach dem Warum. Aber diese Frage ist doppelsinnig; sie meint entweder die Ursache, oder sie meint den Grund. Fragen wir nach der Ursache, so wollen wir Erklärung. Fragen wir nach dem Grund, so wollen wir Verständnis. Im einen Fall gehen wir vom Einzelnen zum Einzelnen und fassen das Ganze, den Zusammenhang, als Hervorbringung oder Zusammenwirkung des Einzelnen. Im anderen Fall gehen wir aus vom Gedanken eines Ganzen, in dem das Einzelne seinen Grund hat. Das Einzelne, von dem wir im ersten Fall ausgehen, ist ein »Gegebenes«, ein Etwas. Wir bemerken zwar bald, daß nichts von dem, was wir zunächst als Einzelnes ansprechen, wirklich ein Einzelnes ist. Es ist vielmehr immer schon ein Zusammengesetztes, eine relative Ganzheit. Aber wir suchen das Letzteinzelne, um daraus den Zusammenhang aller Letzteinzelheiten zu erklären. Die Ganzheit, der erklärbare Zusammenhang, ist dann gänzlich in jenen Letzteinzelnen begründet, er ist nichts selbständiges, sondern etwas abgeleitetes. Das ist der Grundgedanke des Realismus. Der Grund aber, von dem wir im zweiten Fall ausgehen, kann nicht ein Etwas sein, da ein Etwas immer nur als Einzelnes gedacht werden kann. Vielmehr ist das Verhältnis von Grund und Begründetem ganz anderer Art, nämlich ein gedankliches. Jeder Gedanke, den wir denken, ist eine Ganzheit, die nicht in Teile auflösbar ist. Diese Ganzheit ist der Sinn eines Gedankens. Der Grund eines Gedankens ist immer eine umfassendere Sinnganzheit. Der Grund von allem muß also der Sinn von allem Sinnhaften, der Gedanke aller Gedanken, die Wahrheit aller Wahrheiten sein. Mit dem Hauptwort der griechischen Philosophie nennen wir das: Logos. Das ist der Grundgedanke des Idealismus.

Realismus und Idealismus sind philosophische Möglichkeiten. Sie gehen auf die Totalität des Seienden. Anders die Wissenschaft. Sie ist weder idealistisch noch realistisch, sondern immer beides zugleich. Ihr Fortschritt beruht auf dem Denken. Denn nur weil dem Denken eine bisherige Lösung nicht genügt, wird eine neue bessere gesucht. Nur durch Denken werden die Hypothesen gebildet, die das eigentliche Leben der Wissenschaft sind. Nur dem Denken fällt der Widerspruch des anschaulich Gegebenen auf, nur es vermag ihn zu überwinden durch Analyse und Synthese. Aber die Wissenschaft vertraut nie dem Denken allein. Sie will das in der Hypothese Vorausgedachte durch das Experiment, das Zeugnis der Sinne bestätigt haben. Zwar löst sie in ihrem Fortschritt immer mehr die zunächst anschaulich gegebene Mannigfaltigkeit in Gedankenzusammenhänge (Funktionsgesetze) auf. Aber auf keinem Punkt ihrer abstraktiven Tätigkeit kann sie des Experimentes entraten. Nicht als ob das Experiment selbst verriete, was die Wirklichkeit ist. Nur die gedankliche Hypothese »sagt« etwas, das Experiment hat dazu gleichsam bloß ja und nein zu nicken. Es ist bloß ein für sich selbst nichtssagendes, aber unentbehrliches Kontrollmoment, Zeichen einer nicht restlos in Begriffe eingehenden Wirklichkeit, Kriterium, ob diese Begriffe »richtig« seien. Soweit die Wissenschaft fortschreitet, tut sie es vermöge dieser Begriffe, aber geleitet vom Zeugnis der Sinne. Sie rationalisiert beständig die anschaulich gegebene Wirklichkeit, und durch ihren Erfolg beweist sie deren rationale Natur; anderseits aber zeigt die Abhängigkeit vom Sinnenzeugnis, daß diese Wirklichkeit nicht nur rational ist, sondern vielmehr ein Ineinander von Gedanke und gedankenfremder Gegebenheit.

Die Frage ist, ob wir über die wissenschaftliche Erkenntnis, die immer im Endlichen, Begrenzten stecken bleibt, hinauskommen können zum letzten Ganzen. Diesen Versuch macht die Philosophie. Offenbar ist hier der Idealismus überlegen, da wir jenseits der Wissenschaft nur noch mit Gedanken weiterkommen können. Jedes Emporsteigen — sei es also: der Wahrheit entgegen — legt Zeugnis ab für die Kraft des Gedankens. Es ist darum begreiflich, daß der Idealismus zu der kühnen Behauptung fortschreitet: da der Grund aller Gedanken selbst Logos, d. h. der Gedanke aller Gedanken, also selbst Idee ist und nicht Ding, kann auch das Begründete, das wir durch den Gedanken erfassen, nicht Ding sein. Wir haben es immer nur mit Gedankenwirklichkeit zu tun.

Wo immer wir Wahrheit aussagen, sagen wir Begründetheit durch den Grund aus. Alles was wahr ist, ist in der Wahrheit wahr, also im Logos. Die wahre Wirklichkeit ist also die Ideenwirklichkeit, die der Grund unseres Denkens, also auch unser selbst ist. Indem wir uns auf unseren tiefsten Grund besinnen, finden wir den Grund alles Seins. Der Gedanke, in dem wir den Logos als unseren Grund erkennen, ist derselbe, in dem der Logos selbst in unser Denken eintritt, also der, in dem das Gedachte und das Denkende eins sind.

Der Realismus geht nicht so geradlinig weiter, denn als reiner Realismus kann er sich ja nicht zur Philosophie vollenden. Auch ihm bleibt zur Vollendung, als Mittel philosophischer Systembildung, bloß der Gedanke. Die Weiterbildung des Realismus zur Vollendung des Systems ist die Metaphysik. Die Metaphysik geht vom wissenschaftlichen — oder auch vom anschaulichen — Wirklichkeitsbild aus und vollendet die Seinsdeutung durch abschließende Hypothesen. Darum ist im Unterschied zum idealistisch-spekulativen Denken, das in den Grundzügen immer dasselbe bleibt, die Mannigfaltigkeit der Metaphysiken unübersehbar[1]). Nur ein formaler Grundzug ist ihnen gemeinsam: sie abstrahieren von einer als bekannt vorausgesetzten Wirklichkeit gewisse allgemeine Gesetze — z. B. die aristotelische Stufenordnung der Proportionen von Stofflichkeit und ideeller Form — und gelangen durch Erweiterung dieser Gesetze *per analogiam* zu letzten Seinsprinzipien — etwa zum aristotelischen *actus purus* des göttlichen Seins —, falls nicht auf eine abschließende Deutung überhaupt verzichtet wird.

Aber schon die Tatsache, daß die metaphysischen Systeme sich in so großer Mannigfaltigkeit uns darbieten, daß anderseits einige große Systemlinien, seit dem Beginn der Philosophie tausendmal widerlegt, immer wieder auftauchen und sich Geltung verschaffen, daß jedes dieser großen Systeme ebensoviele gute Gründe für als gegen sich hat, zeigt, daß hier eine Besinnung darüber notwendig ist, inwiefern wir es hier mit Erkenntnis zu tun haben. Diese Besinnung ist die kritische Philosophie. Der Kritizismus geht aus vom Charakter desjenigen Erkennens, das durch seine Stetigkeit und durch seine Fähigkeit, im Lauf der Zeit sich allgemein durchzusetzen, sowie durch seine praktische Leistungsfähigkeit am ehesten auf den Titel gültigen Erkennens Anspruch hat: von der exakten Naturwissenschaft. In ihr aber finden wir, wie gezeigt, ein realistisches und idealistisches Moment beieinander, nicht im Gleichgewicht, sondern in jenem qualifizierten Verhältnis der Über- und Unterordnung, das durch das Zusammensein von gedanklicher Hypothese und sinnlicher Bestätigung gegeben ist. Der Kritizismus zeigt nun durch Analyse des Erkennens, daß Erkenntnis immer ein doppeltes ist: Aufarbeitung einer anschaulichen aber widerspruchsvollen Gegebenheit in widerspruchslosen gedanklichen Zusammenhang, zugleich aber Begrenzung und Leitung dieser Rationalisierung durch ein nie in Begriff aufzulösendes X der Gegebenheit. Anschauung ohne Begriff ist blind, Begriff ohne Anschauung ist leer. Erkenntnis ist in ihrem Fortschritt und Ziel rational, aber sie geschieht immer an einem irrational Gegebenen, das der Rationalisierung den Weg weist und sie dauernd begrenzt.

[1]) Trotz der gegenwärtig beliebten Ineinssetzung von Spekulation-Metaphysik (vgl. etwa Wust, Die Auferstehung der Metaphysik; Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik) scheint mir diese scharfe Unterscheidung begriffsgeschichtlich und sachlich das Richtigere zu sein.

Die Wahrnehmung dieses irrational Gegebenen in seiner Irrationalität und Mannigfaltigkeit mag man immerhin »irrationale Erkenntnis« heißen (vgl. etwa Müller-Freienfels: Irrationalismus, 1922). Es ist ein Wortstreit, ob man die zusammenhangslose sinnliche Anschauung z. B. »Erkenntnis« nennen will. Es ist aber nicht ein rationalistisches Vorurteil, wenn wir der ungeordneten Mannigfaltigkeit von Eindrücken die Qualifikation: Erkenntnis aberkennen. Sobald aber Ordnung, Zusammenhang, Sinn, Bedeutung in das Gewirre kommt, ist der »Logos« am Werk. Unendlich viel Verwirrung kommt in die Diskussion durch den unbesonnenen Gebrauch des Begriffs Intuition, worunter sehr oft gerade das verstanden wird, was am Denken die Hauptsache ist: das Verständnis von Sinnganzheiten.

Daß wir der Wirklichkeit überhaupt durch gedankliches Ordnen beikommen, ist uns Anzeichen ihrer Rationalität. Daß wir aber immer nur bestimmtes, gegebenes Etwas zu ordnen vermögen, dessen Dasein und Sosein sich letztlich dem Begreifen immer wieder entzieht, ist Anzeichen ihrer Irrationalität. Darum wissen wir trotz unseres Erkennens nicht, was die wahre Wirklichkeit ist. Dieses Doppelresultat ist die Quintessenz des kritischen Idealismus.

Der spekulative oder absolute Idealismus meint zu wissen, was die wahre Wirklichkeit ist, weil er das Rationale, das Logosmoment zum alleinwahren macht: Alles ist Idee. Er glaubt eben in der Idee des Logos die letzte Wirklichkeit selbst zu erfassen, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, daß jene Idee leeres Abstraktum — nicht ohne höchste Bedeutung, aber ohne Fülle des Seins — ist. Der spekulative Idealismus sieht nicht, daß unser Denken immer begrenzt ist durch das irrational Gegebene und daß diese Begrenzung für die Erkenntnis gerade konstitutiv ist, daß gerade darum, weil diese Begrenzung ihnen fehlt, die spekulativen Ideen nicht mehr Erkenntnis heißen können. Es fehlt ihnen die »experimentelle Bestätigung«, das Zeugnis der irrationalen Wirklichkeit. Sie sind Wahrheit ohne Wirklichkeit, wie das Versunkensein im Sinnlichen Wirklichkeit ohne Wahrheit ist. Darum ist der spekulative Idealismus, der unsere Idee der Wahrheit mit der Wahrheit identifiziert, überschwänglich oder schwärmerisch.

Der relative Gegensatz zwischen der phänomenologischen und der kantischen Richtung des kritischen Idealismus kommt hier nicht in Betracht. Die Objektivität der Ideen, die von der phänomenologischen Richtung gegenüber Kant so stark hervorgehoben wird, führt weder über den Gegensatz des Empirischen und Apriorischen, noch über den des Rationalen und Irrationalen hinaus. Die »überstandpunktliche« Philosophie ist eine Selbsttäuschung. Mögen die Ideen objektiv sein, so ist doch zweierlei nicht zu leugnen: erstens daß sie nur im Zusammenhang miteinander erkannt werden können — und nicht etwa wie Sterne am Himmel einzeln für sich leuchten —, so daß also ihre volle Erkenntnis immer unendliche Aufgabe bleibt; und zweitens daß eben darum zwischen dem diskursiven Denken und dem intuitiven Schauen kein wesentlicher Unterschied besteht. Das diskursive Denken geschieht vielmehr nie ohne »intuitive« Ganzheiten, wie anderseits das ideelle Schauen — man denke an das »Ausklammern« bei Husserl — nie schlechthinige Gegebenheit, sondern zugleich mühsam fortschreitende, aneignende Arbeit bedeutet. Solange die Phänomenologie nicht spekulativ zu schwärmen beginnt, wie bei Scheler, führt auch sie über die Erkenntnisaporie (Hartmann), die vom kritischen Idealismus aufgedeckt wird, und also über einen fundamentalen Dualismus im Erkennen nicht hinaus.

Durch Augustin ist ein gemäßigter spekulativer Idealismus in die Theologie eingedrungen, der »Ontologismus«, dessen prägnantester Ausdruck der ontologische Gottesbeweis ist. Sein Nerv ist die Idee der Wahrheit. Da wir, wenigstens in der Idee, wahr und falsch unterscheiden können, da wir — wenn auch nicht die Wahrheit, so doch Wahrheit

erkennen, so haben wir also teil an der absoluten Wahrheit, also an Gott. Nur in Gott können wir wahr und falsch unterscheiden, nur in ihm überhaupt denken, nur in ihm vollziehen wir geistige Akte. Denn jeder solche ist ein μετεχειν του λογου, ein Teilhaben am Logos. Gewiß, so kann man als Theologe wie Augustin sprechen. Aber der kritische Denker fragt nicht, ob man so denken kann, sondern ob man so denken muß, ob man aus Denkgründen allein befugt ist, das, was dem Denken als ewige Voraussetzung zugrunde liegt, Gott zu nennen. Wenn er diese Frage verneint, so stimmt er darin mit dem christlichen Theologen überein, der niemals jene Logosidee oder also den platonischen Gottesgedanken als den Gott des Glaubens anerkennen würde. Denn diesem Vernunftslogos fehlt zum Gottsein: die wirkliche Bezeugung, also die Wirklichkeit, die noch mehr ist als bloß ideelle Wahrheit. Schöpfung und Offenbarung sind das, was den konkreten vom spekulativen Gottesgedanken trennt.

Nicht weniger überschwänglich als der spekulative Idealismus ist vom strengen kritischen Gesichtspunkt aus die Metaphysik jeder Art. Der strenge Wissenschafter läßt keine Hypothese als Erkenntnis gelten, die nicht »experimentell«, d. h. durch das Zeugnis der Sinne bestätigt ist. Diese Bestätigung aber fehlt den metaphysischen Hypothesen. Sie sind rein logische Weiterbildungen oder Ergänzungen des wissenschaftlichen oder auch des naiv anschaulichen Weltbildes. Ihre Mittel: das kausale Rückschlußverfahren und die Analogie führen nie zum Unbedingten, Absoluten, sondern nur zu Maximalem. Der Gott der Metaphysik ist niemals der allmächtige, sondern nur ein sehr mächtiger, nie der Schöpfer, sondern nur der Demiurg (S. u. S. 41).

Man versteht die kritische Philosophie falsch, wenn man glaubt, sie wolle der Spekulation oder Metaphysik jegliches Recht bestreiten. Sie zeigt nur, daß es sich dabei nicht um wirkliche Erkenntnis handeln könne. Metaphysik hat ihren Ursprung in einem ästhetischen Bedürfnis: im Bedürfnis nach einer zusammenhängenden Weltanschauung, nach einer vollendeten gedanklichen Architektonik. Sie ist wirklich das Produkt des βιος θεωρετικος, der nicht umsonst das aristotelische Ideal ist. Die kritische Philosophie aber endet nicht mit diesem harmonisch-befriedigenden Abschluß, sondern mit der höchst unbefriedigenden, tief beunruhigenden Erkenntnisverlegenheit, mit der offenen Frage. Nicht, wie man das oft auslegt, mit Skepsis oder Agnostizismus. Sie weiß zu viel vom absoluten Logos, um Skepsis zu sein. Aber sie ist sich zugleich bewußt, zu wenig von ihm zu wissen, um »Theologie« werden zu können. Der wirkliche Logos müßte der sein, in dem auch das Irrational Gegebene als in seinem Grund erkannt werden könnte. Dieser Grund aber ist unserem Erkennen unerreichbar. Das Letzte, was wir erkennen, ist die Begrenztheit unseres Erkennens. Das Absolute ist für unser Erkennen nicht mehr — auch nicht weniger! — als ein notwendiger Grenzbegriff. Die Besinnung über die Erkenntnis stellt uns also vor die Frage nach dem Absoluten, ohne uns darauf Antwort geben zu können.

Es ist auffallend, wie wenig man in der Diskussion über die Stellung der kritischen Philosophie zum Problem der Metaphysik Kants »Kritik der Urteilskraft« berücksichtigt findet. Es würde sich sonst zeigen, daß weder der Naturbegriff Kants so einseitig kausal — dem teleologischen abgeneigt — noch sein Verständnis für die göttlichen Zweckspuren in der Geschichte so gering war, wie man dies üblicherweise darstellt. Kant verkennt nicht die Wahrheit, die im aristotelischen Gedanken der Entelechie steckt, ja er zollt sogar in der Kritik der reinen Vernunft dem teleologischen Gottes-

beweis hohe Anerkennung. Aber was er allerdings nicht tut, ist ebenso bemerkenswert: er traut sich nicht zu, darauf ein solides metaphysisches Erkenntnisgebäude zu errichten. Er weiß auch, daß diese Negation nicht nur negativ ist: sie soll zugleich dem Glauben Platz schaffen. Ob das, was Kant so nennt, wirklich Glaube ist, ist eine andere Frage, aber jedenfalls stimmt er in dieser nur sehr beschränkten Wertschätzung der *theologia naturalis* mit den Reformatoren zusammen, die zwar eine Erkenntnis Gottes aus der Natur nicht geleugnet haben, aber doch alles Gewicht darauf legten, daß solche von der Offenbarung unabhängige Erkenntnis gänzlich unsicher und ungenügend sei. Mit dem alttestamentlichen Schöpfungsglauben sollte diese aristotelische Metaphysik unverworren gelassen werden, da es sich ja eben dort um Glauben und hier um rein theoretische Erkenntnis handelt. Über das jetzt wohl über Gebühr geschätzte opus postumum Kants siehe u. S. 33.

b) Das sittliche Problem, die Frage nach der wirklichen Wahrheit.

Das theoretische Erkennen ist nicht das einzig mögliche Verhältnis zur Wirklichkeit. Alle Theorie ist »Anschauung«, wir sind als »theoretische« Menschen im »Theater« als »Zuschauer«. Es könnte ja wohl sein, daß die Wirklichkeit, die sich dem Zuschauer erschließt, gar nicht die wahre sein kann, daß also Zuschauen (Theorie) und wahre Wirklichkeit sich ausschließen. Die Wissenschaft ist nicht alles. Sie ist ein Teil des Lebens; der Mensch ist mehr als seine Wissenschaft. Denn er ist nicht bloß als Zuschauer, sondern zugleich handelnd an der Wirklichkeit beteiligt. Das wissenschaftliche Tun ist nur ein Teil seines Tuns; der wissenschaftlichen Frage übergeordnet ist also die Frage nach dem Tun überhaupt, die praktische. Die Frage nach dem Sinn der Wissenschaft ist nur ein Teil der größeren Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt. Wir leben; aber die Frage ist, ob das, was wir unmittelbar, von selbst leben, das wahre Leben sei. Die Vernunft verneint diese Frage. Mensch wird man erst dadurch, daß man aus der unmittelbaren Gegebenheit des natürlichen Lebens (dessen, wozu man geboren ist) heraustritt und nach dem wahren Leben fragt, das nicht gegeben ist, nach dem wahrhaft sinnvollen, guten Leben. Die Besinnung wendet sich damit von der objektiven Welt weg, sie wird zur Besinnung über das handelnde Ich. Wodurch werde ich der wahre Mensch? In dieser Frage liegt schon eine vorläufige Antwort: daß das wahre Ich kein gegebenes, sondern ein aufgegebenes sei. Es wird erst durch Selbstbestimmung. Es wird erst durch die Beziehung auf das wahre Ich. Wie das wahre Ich wirklich werde, das ist die ethische Frage. Idee hat hier einen anderen, gewichtigeren Sinn als im Theoretischen. Idee ist hier nicht mehr »Anschau«, sondern Anspruch. Ich bin nicht mehr Zuschauer, der die Ordnung der Welt anschauen mag oder nicht, dem sie also bloß hypothetisches Gesetz ist; sondern ich bin jetzt Beteiligter, der vor Entscheidung gestellt wird. Das handelnde Ich durch Idee bestimmen lassen heißt: gehorchen. Die sittliche Idee ist Imperativ.

Aber welches ist nun diese Idee? Zunächst nichts anderes als gerade dies: die Selbstbestimmung. Durch dieses scheinbar Inhaltsleere wird aus der Gegebenheit *homo*, aus dem Naturwesen Mensch, der *humanus*. Der scheinbar inhaltsleere Gedanke der gesollten Selbstbestimmung ist in Wahrheit unendlich inhaltsreich: es ist der Gedanke der Freiheit und zugleich der Gedanke der Verantwortlichkeit. Dadurch denke ich nicht bloß meine, sondern die Idee des Menschen überhaupt. Mit meinem »Du sollst« ist mir zugleich das jedes Menschen gegeben. Daß dieses Sollen ein rein formales ist, ein Wie und nicht ein Was, ist kein Tadel, sondern gerade die Würde des Ethischen; es soll am Wie und nicht am Was, an der Gesinnung nicht am materialen Erfolg orientiert sein.

Und nun scheint sich von hier aus auch das Problem der wahren Wirklichkeit lösen zu lassen. Sollte nicht hinter dieser Idee des Sollens die wahre Wirklichkeit stecken? Es enthält ja in sich nicht nur den Grund des Sollens, sondern auch den Sinngrund der Wissenschaft. Im Guten wurzelt auch das Wahre. Das Gute ist, wie Platon sagt, die Königin der Ideen. Sie verbürgt eine höhere Wirklichkeit; sie stellt mich durch das Sollen hinein in den *mundus intelligibilis*, ins Reich der Zwecke. Dieses Reich der Zwecke aber ist Einheit, »Reich« nur durch einen konstituierenden Willen, der nicht aus mir, sondern über mir ist. Es ist der göttliche Wille, der mich im Sollgesetz anspricht und mich dadurch erst zum Menschen macht. Haben wir also hier nicht mit der Lösung des sittlichen zugleich die Lösung des Weltproblems? Wissen wir ja doch nun, daß jener Grund von allem, jener Logos, jene Idee der Ideen der göttlich gute Wille ist.

An diesem Punkt geschieht es, daß der kritische Idealismus überschwänglich, spekulativ wird. Es ist notwendig, zu zeigen, daß auch hier das Resultat strenger Besinnung nur die »Aporie« sein kann. Erstens. Trotz allem, was die kritisch idealistische Ethik dem Vorwurf, sie sei lediglich formal, mit Recht entgegenhält — daß jede philosophische, materiale Ethik den Menschen an ein Was verhaftet und ihn damit aus einem Selbstzweck zu einem Mittel degradiert — so bleibt es doch eine Mißlichkeit, daß diese Ethik nicht anzugeben vermag, was denn der Mensch eigentlich tun soll. Wenn auch wahr ist, daß jeder philosophische Versuch, diese Frage zu beantworten, unter den kritizistischen Gesichtspunkt hinunterfällt, so ist damit nicht mehr gesagt, als daß die Schwierigkeit offenbar philosophisch gar nicht zu lösen ist. Es ist nicht zu leugnen, daß auch ein Kant, um zu einem Was des Handelns zu kommen, bei dem von ihm verworfenen Eudämonismus Anleihen machen muß. Seine Ethik beschreibt richtig die Form des guten Willens, aber sie vermag nicht aus sich selbst ohne Inkonsequenz zum konkreten Handeln zu führen. Ihr Gesetz ist allgemein, ihr Ich ist allgemein, ohne Beziehung zu einem Bestimmten, zu einem vorzuziehenden oder abzuweisenden Inhalt[1]).

[1]) Über materiale Wertethik s. u. S. 41 f.

Zweitens. Die kritische Ethik beschreibt wohl die Form des guten Willens. Sie kennt seine Idee. Aber wie steht es mit seiner Wirklichkeit? Ist die Idee des guten Willens irgendwo wirklich? Diese Frage hat von den kritischen Philosophen nur Kant ernstlich gestellt. Sie führt ihn zu einer merkwürdig zwiespältigen Antwort, vielmehr zu zwei Antworten. Das eine Mal führt sie zur Unterscheidung des empirischen Menschen, der weltgebunden, unfrei, kausal determiniert ist vom intelligiblen Willen, der vollkommen frei, ja mit der Idee des Guten identisch ist. Wo aber bleibt der Mensch, der das Gute zwar sollte und als gesollt erkennt, aber nicht tut, der wirkliche Mensch?

Darauf gibt Kant in einer zweiten Gedankenreihe Antwort, in seiner Idee vom radikalen Bösen. Er anerkennt die Tatsächlichkeit dieses unheimlichen Phänomens, den Widerspruch des Willens gegen das Gesetz. Das Böse ist nicht bloß das Nichtvorhandensein des Guten, nicht Schwachheit oder Sinnlichkeit, sondern es ist ein Positives, der Widerspruch des Willens gegen das Gesetz. Diese beiden Antworten stehen miteinander so sehr im Widerspruch, daß die Philosophen gemeinhin die zweite als einen Fremdkörper im Kantschen Denken — und in der Philosophie überhaupt — keiner Beachtung gewürdigt haben. Und doch stammen sie beide aus dem Zentralgedanken der Kantschen Philosophie: seiner Lehre von der Autonomie. Gilt die sittliche Autonomie, so ist das Gesetz unser eigenes, also ist das tiefste Ich identisch mit dem Gesetz; es selbst ist der Gesetzgeber, das intelligible Ich. Anderseits: gilt die Autonomie, so ist für die Nichtübereinstimmung mit dem Gesetz nichts anderes verantwortlich zu machen, als der *αὐτος*, das tiefste Ich, das Vernunftich. Denn nur die Vernunft kann verantwortlich handeln. Das Böse kann nur aus dem vernünftigen Ich stammen. Da aber dieses Böse kein akzidentielles ist, sondern eine Bestimmtheit des ganzen Willens — da der Wille ein unteilbarer ist —, so ist auch der *αὐτος*, das verantwortliche Ich als Ganzes, des Bösen schuldig, und zwar so vom Bösen behaftet, daß es gar nicht anders kann als in allem Wollen auch Böses wollen. Das tiefste Ich ist also im Widerspruch mit dem Gesetz. Die eine Theorie führt zur Auflösung des Bösen, die andere zur Auflösung der Autonomie. Eine Auflösung dieses Widerspruchs aber gibt es nicht. Dieser Widerspruch ist — da beide Gedanken Lebenswirklichkeiten des Ich ausdrücken — nicht bloß Denkverlegenheit, sondern Lebensnot, ja die tiefste Lebensnot, die Zerreißung des Ich in seinem Kern.

Drittens. Es ist endlich zu fragen, mit welchem Recht hier die Idee mit der wahren Wirklichkeit gleichgesetzt werde. Die Antwort muß lauten: diese Gleichsetzung ist nicht weniger überschwänglich als diejenige im Theoretischen. Die sittliche Idee des Guten ist ebensowenig Gott, als die theoretische Idee des Wahren Gott ist. Auch das sittliche Denken ist »Monolog«, auch hier kommt es nicht zu einem wirklichen Gespräch, auch hier fehlt die wirkliche irrationale Selbstbezeugung von

der anderen Seite. Die Idee des Guten ist genau so »leer« — darum nicht etwa höchster Bedeutung ermangeld — wie die theoretische Logosidee, weil auch sie nur durch vernunftimmanente Besinnung erreicht wird. Die Identifikation der sittlichen Idee mit Gott ist spekulativer Idealismus oder, wie man das von Fichte öfters gesagt, »ethische Mystik«. Die Gottesidee der praktischen Vernunft ist nicht Gott, sondern eben nur Gottesidee.

Geradezu ergreifend tritt einem das Ringen Kants mit dieser Schwierigkeit in seinem opus postumum entgegen. Nirgends zeigt sich so deutlich wie hier der Unterschied zwischen dem Glauben Kants und seiner Philosophie, zugleich aber die Zähigkeit seines Denkwiderstandes gegen einen anderen als den Vernunftglauben — der eben kein Glaube ist. Der Denker Kant weiß, daß die Gottesidee, auch die sittliche, keine Realität hat. Anderseits ist ihm doch die transsubjektive Realität Gottes unbedingt gewiß. So schwankt er vom einen zum anderen, und dieses Schwanken, seine Zwiespältigkeit in dieser Entscheidungsfrage, ist gerade das Auszeichnende dieses Nachlasses. „Die bloße Idee von ihm ist zugleich Beweis seiner Existenz". Anderseits: „daß ein solches Wesen existiere, kann nicht geleugnet werden, aber nicht behauptet werden, daß es außer den vernünftig denkenden Menschen existiere".

Dieser dritte Gedankengang muß nun mit dem zweiten zusammengehalten werden: Entweder ist das sittliche Gesetz Gottes Gesetz: dann sind wir nicht autonom, nicht Gesetzgeber, auch nicht Mitgesetzgeber; oder aber das sittliche Gesetz ist wirklich unser selbstgegebenes Gesetz, das intelligible Ich ist unser tiefstes Ich: dann wissen wir weder im Ernst von einem Bösen, noch von Gott. So ist also das Problem des Bösen der kritische Punkt im kritischen Denken, der Wendepunkt zwischen vernunftimmanenter Selbstbesinnung und etwas ganz Anderem[1]). Gibt es Schuld, gibt es wirklich das radikale Böse, dann steht unserem Willen Gott mit seinem Willen gegenüber, ja zu ihm im Gegensatz. Ist aber Gott nicht dasselbe wie der Grund unseres immanenten sittlichen Bewußtseins, so können wir von ihm auch nicht durch Selbstbesinnung, durch bloße Vernunft wissen. Der persönliche, wirkliche Gott müßte persönlich, mit der konkreten, kontingenten Tatsächlichkeit des Wirklichen als wirklich ansprechender, also in unbegreiflicher Offenbarung uns begegnen, damit wir ihn als wirklichen, persönlichen kennen könnten. Das wird besonders deutlich, wenn das Böse als Schuld qualifiziert wird. Hier erst ist die »Aporie« zur innersten Existenznot geworden, aus der es eine immanente Lösung, d. h. eine Lösung von der Idee, vom verinnerlichenden Denken, aus nicht geben kann. Denn die Lösung könnte hier nur Vergebung heißen. Vergebung aber aus der Idee Gottes erschlossen, Vergebung als etwas mit der Idee Gottes notwendig Verbundenes, ist nichts anderes als jene Voltairesche Blasphemie: *dieu pardonnera, c'est son métier.* Der Schuld wird damit jeder Ernst genommen. Kann aber Vergebung nicht mit Notwendigkeit gedacht werden — nur das Not-

[1]) Vgl. dazu die Parallele, die Tillich in seiner Schrift »Mystik und Schuldbewußtsein« (1912), für die kritische Wende in Schellings Philosophie aufweist.

wendige ist im Denken gewiß —, so müßte sie, soll es sie überhaupt geben, wirklich gegeben, kontingent-irrational mitgeteilt, d. h. geoffenbart werden. Darum ist es dieser Punkt, wo es sich entscheidet: Glaube oder Selbstbesinnung, Gottesoffenbarung oder Gottesidee. Es ist das Problem der Schuld und Vergebung, das im Mittelpunkt der evangelischen Verkündigung steht. Immanente Besinnung führt bis an diesen Punkt hin, aber sie muß auch immer wieder, sich selbst überlassen, davon wegführen. Im Ernst kann vom Bösen, von Schuld als einer Wirklichkeit, nur die Rede sein auf dem Boden der Offenbarung.

c) Die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit und der Glaube.

Die Vernunft ist in der Lage, den Umkreis des Denkbaren abzustecken. Aber daß sie damit nicht die Wirklichkeit in sich schließt, ist ihr durch die Erkenntnis des Irrationalen als Grenzbegriff gewiß. Was jener Logos ist, der nicht bloß Idee ist, sondern die irrationale Gegebenheit in sich schließt, kann sie nicht wissen, und weiß, als kritische Vernunft, daß sie es nicht wissen kann. Darum weiß sie, daß Gott als wirklicher, persönlicher, als der »lebendige Gott«[1]) keine Denkmöglichkeit ist. Hinter der Behauptung einer wirklichen Gottesoffenbarung kann also, von der Vernunft aus geurteilt, ebensowohl der höchste Unsinn, leere »Schwärmerei« (Kant), als die höchste Wahrheit stehen. Die Vernunft hat das Wächteramt, wo immer Menschlichkeiten, Aberglaube, Phantasterei mit dem Anspruch der Offenbarung auftreten, sie als solche zu entlarven und zurückzuweisen. Das Urteil der Vernunft, sagt Luther, ist im Negativen zuverlässig; aber, fährt er fort: im Affirmativen ist sie trügerisch (nämlich in bezug auf theologische Aussagen). Sie kann nicht selbst aus jener Aporie, die als Schuld Lebensnot, Zerspaltung des Ichs in seinem Kern ist, einen Ausweg schaffen. Sie kann nur sagen, daß, wenn es einen Ausweg gäbe, dieser ein unbegreifliches, undenkbares Geschehen sein müßte, dessen Möglichkeit nicht einzusehen — wenn auch nicht zu leugnen — ist. Ja, sie kann noch mehr: sie kann sagen, diese Lösung würde dann allein geschehen, wenn jener Logos uns als konkrete Wirklichkeit begegnen würde. Aber sie kann sich darunter schlechterdings nichts denken. Offenbarung kann, wenn es das gibt, nicht denkend erkannt, sondern nur geglaubt werden. Und sie kann nur geglaubt werden, wenn es sie gibt. Über dieses Hypothetische hinaus führt keine Besinnung; darüber hinaus führt nur die Entscheidung des Glaubens, die identisch ist mit dem Wunder der Offenbarung.

Es kann darum auch nicht Sache der gegenwärtigen Erörterungen sein, das Faktum der Offenbarung zu bezeugen oder also die Entschei-

[1]) Es ist kein Zufall, daß dieser biblische Ausdruck erst mit Schellings »Philosophie der Mythologe und Offenbarung« in der philosophischen Literatur auftaucht, dort wo das Fazit der vernunftimmanenten »Theologie«, der »negativen Philosophie«, gezogen wird.

dung zu vollziehen. Was hier getan werden kann ist nur dies: zu zeigen, daß nur unter der Voraussetzung der Offenbarung und des Glaubens — und zwar der Offenbarung und des Glaubens, die der Inhalt der Bibel sind — von einer »Antwort« auf die »Frage«, von einer Lösung der Existenznot gesprochen werden kann, d. h. also nicht allgemein — aus dem Wesen der Vernunft oder der Religion heraus —, sondern auf Grund jenes Faktums, dessen Sinn nur in der Entscheidung des Glaubens als Begegnung Gottes selbst mit uns erfaßt werden kann. Es bedeutet aber dasselbe, wenn wir sagen: daß nur so von Gott gesprochen werden könne. Ist Gott etwas anderes als Idee, ist er persönliche Geistwirklichkeit, so können wir von ihm nur persönlich, durch wirkliche Anrede, die etwas anderes ist als der Monolog des selbstbesinnlichen Denkens, wissen. Ist er ein Selbst, ein Ich, so muß er sich uns als solches kundgeben, sollen wir überhaupt von ihm als solchem wissen. Er muß uns selbst »seinen Namen nennen«. Denn der »Name«, den wir ihm geben, ist ja nicht sein Name. Was wir von Gott denken, ist Unsriges. Wenn wir schon den Mitmenschen als wirklich nur dadurch realisieren können, daß er nicht nur uns über ihn denken läßt, sondern sich selbst uns mitteilt durch Rede, wieviel mehr sind wir auf wirkliche Mitteilung angewiesen, um Gott, der ja nicht Mit-Gott, nicht Gattungsgenosse, sondern Alleingott ist, zu erkennen. Mit dem Gott, den man bloß denkt, gibt es kein Gespräch. Den Gott, den wir denken, erkennen wir nicht in seinem Selbstsein und Wirklichsein.

Auch der sittliche Imperativ Kants führt aus dieser Icheinsamkeit (Ebner) nicht heraus. Auch er vollzieht sich in der Stille des Selbstgesprächs. Darum ist jenes Sittliche kein wahrhaft persönliches Verhältnis. Es ist nicht, wie der Name vortäuscht, ein wirklicher, aktuoser Imperativ, sondern ein allgemeines Gesetz. Er begründet kein persönliches Verhältnis, denn er ist abstrakt: Drüben das Neutrum Gesetz, hüben das Neutrum Mensch-im-allgemeinen. Persönliches Verhältnis gibt es nur im persönlich Angesprochensein. Das Allgemeine der Idee ist abstrakt und unwirklich. Das Konkrete — das wir gewöhnlich »Wirklichkeit« nennen — ist als solches geistlos und unwahr. Wahre Wirklichkeit gibt es nur in der Offenbarung: Das Absolute als persönliche Wirklichkeit, der »Logos im Fleisch«.

Daß der Kantsche Begriff der Persönlichkeit nicht wahrhaft persönlich ist — trotzdem er dem wahrhaft persönlichen von allen philosophischen am nächsten steht, ungleich näher als etwa der des romantischen Individualismus — zeigt sich vor allem darin, daß er von Menschen, von der Persönlichkeit im rein idealen Sinne, ganz abgesehen von der Sünde spricht, auch da, wo es um das ethische Handeln geht. Er setzt also, christlich gesprochen, den nichtgefallenen Menschen an die Stelle des gefallenen, die Idee des Menschen an die Stelle seiner Wirklichkeit, nicht bloß um damit den wirklichen Menschen zu normieren und zu richten, sondern vor allem, um daraus die Möglichkeit der Selbsterlösung zu gewinnen, wie dies vor allem in der „Religion innerhalb" ausgeführt ist. Die Idee des Menschen ist noch immer der tiefste innerste Kern des wirklichen Menschen und darum hat das Vorhalten dieser Idee die Kraft, den Menschen

wirklich gut zu machen. Auf diesem Persönlichkeitsbegriff ist sein: du kannst, denn du sollst, begründet, und dieses bezeichnet den Punkt höchsten Gegensatzes zum christlichen Glauben.

Aber nicht nur Gott ist ohne die Offenbarung unwirklich für uns, sondern auch wir selbst. Solange wir uns nur durch Selbstbesinnung kennen, kennen wir uns nicht wirklich. Entweder beurteilen wir uns zynisch-realistisch oder illusionär-idealistisch. Auch im ernstesten sittlichen Bewußtsein — abgesehen vom Glauben — sehen wir uns in der bengalischen Beleuchtung der Autonomie, als Freie, die das Gute können, weil sie es sollen. Es wird uns da eine Würde zugesprochen, die wir längst verloren haben. Im sittlichen Gesetz nehmen wir uns nicht wirklich wahr, weil wir uns *sub specie ideae* sehen, allgemein-ideell, nicht konkret-wirklich. Merken wir etwas vom radikalen Bösen — dieser Gedanke Kants ist das Maximum der Selbsterkenntnis innerhalb der Immanenz, und wurde darum von den meisten Zeitgenossen und Verehrern Kants abgelehnt — so muß doch sofort dieser Gedanke wieder zurückgewiesen werden, weil er die Autonomie, das Prinzip der Immanenz, der selbstbesinnlichen Erkenntnis, zerstört. Sich als bös erkennen würde heißen, sich im innersten Kern der Persönlichkeit gespalten sehen, und das können wir aus uns selbst nicht. Es fehlt uns dazu der Standort. Sind wir Sünder, so können wir davon nicht aus uns selbst wissen. Denn Sünde wäre ja Losreißung von der Wahrheit. Um diesen Riß, diesen Fall zu sehen, müßten wir noch in der Wahrheit sein.

Was Verlust der Unschuld ist, kann der, der sie verloren hat, nicht mehr begreifen. Um zu wissen, wovon wir gefallen sind, müßten wir unseren ursprünglichen »Ort« noch sehen oder wieder sehen. Erkenntnis der Sünde fällt darum — das ist das Zeugnis des Glaubens — zusammen mit dem Wunder der Wiedererstattung des Verlorenen, mit der »Rechtfertigung des Sünders«.

Erkenntnis der Sünde gibt es nur »vor Gott«[1]). Wir erkennen uns also nur dort wirklich, wo wir Gott wirklich erkennen. Darum weist das christliche Glaubenszeugnis auf einen Punkt hin als den Ort, wo der wirkliche Gott dem wirklichen Menschen begegnet, wo der Mensch sich wirklich wird, weil Gott ihm wirklich wird, und wo das geschieht, weil er in der Begegnung Gottes mit ihm das Verlorene wieder bekommt: das Kreuz des Christus. Jenes Unbegreifliche ist der Treffpunkt der Unbegreiflichkeit des wirklichen Menschen — die Offenbarung der Sünde — und der Unbegreiflichkeit Gottes — das Geheimnis der Versöhnung. Dort, wo unsere unwahre Wirklichkeit entlarvt wird, wird uns die wahre Wirklichkeit enthüllt und uns als wirkliche Wahrheit, als »Gerechtigkeit« geschenkt. Dort, wo »Idee« und »Erfahrung« am weitesten auseinander sind, vielmehr: einander widersprechen als göttlicher Spruch und menschliche Wirklichkeit, dort ist auch der ewige Logos als Wirklichkeit

[1]) Vgl. dazu Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, S. 73—129.

da im Geheimnis der Offenbarung, das zugleich das Geheimnis der Versöhnung ist. Dort ist die Wahrheit als Wirklichkeit gegeben.

Aber was heißt hier »geben«? Wo nur gegeben wird, da sind wir bloße Natur, rein passiv einem Eindruck hingegeben, Gefäß, Masse. Geistiges kann uns nicht wirklich »gegeben« werden. Darum bezeichnet schon der platonische Sokrates sich, den Lehrer, als Hebamme der Erkenntnis. Wahres Erkennen ist Selbsttätigkeit. Unser eigenes Urteilen und Entscheiden ist aufgeboten, das »Gegebene« ist dazu bloß Anlaß, die Mitteilung ist darum eine indirekte. Je indirekter, desto geistiger. Aber der Offenbarung gegenüber sind wir weder naturhaft passiv, noch geistig aktiv. Denn Offenbarung ist nicht naturhafte Gegebenheit, sondern Logos, Sinn, Wort. Aber dieser Sinn ist wirklich gegeben; wir sind nicht aufgerufen zum Selberbeurteilen, zum verifizierenden Prüfen an immanenten logischen oder ethischen Normen. Wir können nicht „Jesus als Gott beurteilen". Woran sollten wir prüfen, was Gottes Geheimnis ist? Wie sollten wir selber den Maßstab der Prüfung in uns haben, ob Gott uns vergibt, ob er uns unbegreiflicherweise sein Leben schenken will? Diesen Logos, dieses Wort haben wir als sein »Wohlgefallen«, sein Machtwort schlechterdings hinzunehmen — oder aber es abzulehnen. Göttliche Offenbarung können wir weder erfahren noch verstehen, sondern — eben nur glauben. Glaube ist, im Unterschied zur naturhaften Rezeptivität und zur ideellen Spontaneität die Form der persönlichen Existenzempfängnis. Diese aber ist zugleich persönlichste Entscheidung. Glaube ist das Schlichte, daß man zur göttlichen Anrede sagt: ich glaube und gehorche; und das Unbegreiflich-Wunderbare, daß man dies nur darum sagen kann, weil Gott es selbst in uns als die Wahrheit bezeugt und mit seiner Autorität verbürgt; daß er selbst das Ja in uns sagt.

d) Die Offenbarung und die Probleme der Vernunft.

Unlösbar ist auf dem Boden der Vernunft, der Philosophie, der alte Gegensatz von Idealismus und Realismus. Denn der Idealismus, der zwar die überlegene Wahrheit hat, weil er von der Möglichkeit des Erkennens überhaupt ausgeht, scheitert immer an der Konkretheit des tatsächlich Gegebenen, die sich nie begrifflich — d. h. in Allgemeines — auflösen läßt. Der Realismus aber, der immer wieder daraus die Kraft seines Widerstandes gegen den ihm überlegenen Gegner gewinnt, scheitert auch immer wieder an der unmöglichen Aufgabe, ein von der Einheit des Denkens losgelöstes An-sich zu finden, wo doch »finden« immer die Aufnahme in die Einheit des Bewußtseins wäre. Er ist sich nicht bewußt, wieviel »Idealismus« schon im bloßen Erkenntnissuchen steckt. Der kritische Idealismus endlich kann wohl diesen Dualismus des Erkennens aufweisen, aber nicht überwinden. Er kann wohl zeigen, daß jede sich als definitiv gebende Lösung des Erkenntnisproblems erschlichen ist;

aber er selbst kann gerade darum keine bieten. Wie, wenn die Lösung darum unmöglich wäre, weil die Frage falsch gestellt, vielmehr weil die Antwort beidemal in einer falschen Richtung gesucht würde?

Idealismus und Realismus suchen beide eine theoretische, objektive Lösung des Erkenntnisproblems, der Frage nach der wahren Wirklichkeit. Wie, wenn die wahre Wirklichkeit überhaupt keine in diesem Sinn »objektive« wäre, darum, weil sie eine persönliche ist? Es liegt ja schon vom gemeinmenschlichen Bewußtsein und Verhalten her die Frage nahe, ob nicht die künstliche Distanzierung von der Welt, die für eine »objektiv-theoretische« Erkenntnis Voraussetzung ist, den offenkundigen Gewinn, den sie einbringt, mit einem weniger offenkundigen, aber dafür desto tieferreichenden Verlust bezahlt. Es braucht ja nicht bloß Mangel an Abstraktionsvermögen oder wissenschaftlichen Qualitäten daran schuld zu sein, daß ganze große Völker und sogar Kulturkreise die wissenschaftlich-philosophische Frage, dieses rationale Warum überhaupt nicht kennen, und daß sie, auch wo sie daraufgestoßen werden, sie wie aus einem Instinkt für Gefahr ablehnen. Die realistische wie die idealistische, die wissenschaftliche wie die philosophische Ratio braucht nicht bloß ein Plus gegenüber einem nicht rationalen Verhalten zur Welt und zum Leben zu sein, so wenig auch auf die Dauer die Abschließung vor der Beunruhigung durch die grundstürzende rationale Frage möglich oder lebenfördernd sein wird. Könnte es nicht sein, daß die Vernunftemanzipation überhaupt (an der jede Philosophie und Wissenschaft beteiligt ist) eine tragische oder, vom Glauben aus beurteilt: eine sündige Notwendigkeit wäre, so daß also in dieser unverkennbaren geistigen Freiheitsbewegung zugleich etwas Unwahres und Unrechtes und darum Unheilvolles sich auswirkte, aber so, daß auch die Nichtbeteiligung an dieser Bewegung — sofern sie überhaupt möglich ist — nicht etwa Vermeidung der Unwahrheit, des Unrechts und Unheils bedeutete?

Das ist in der Tat die einzig mögliche Antwort vom christlichen Glauben aus. Das ganze Vernunftstreben überhaupt ist nicht nur geistige Befreiung, sondern zugleich Vertiefung einer dem geschichtlichen Menschenwesen innewohnenden Verkehrtheit. Es ist nicht bloß Emanzipation von dumpfer Naturgebundenheit, sondern zugleich Emanzipation von Gott. Der Gegensatz von Idealismus und Rationalismus ist darin begründet — und für uns unaufhebbar gesetzt —, daß wir, rational, entweder Dinge an sich oder Idee an sich suchen müssen, statt Ding und Idee als Bezeugung der einen persönlichen Geistwirklichkeit Gottes zu verstehen. Diese Einheit ist unserem Denken unzugänglich. Darum ist sie von keiner Philosophie zu erreichen. Denn diese Einheit ist eine persönliche und kann darum nur durch persönlich konkrete Beziehung, d. h. durch Offenbarung und Glaube gegeben werden. Es kann nur auf Grund des Glaubens — und das heißt nur

auf Grund persönlicher Offenbarung Gottes — ausgesprochen werden, daß Gott der Schöpfer der Welt sei, daß also wirklich „die Welt als Wille und Vorstellung" — nämlich als Gottes Wille und Vorstellung zu denken sei und daß darin der Gegensatz von Idealismus und Realismus wegfalle. Die wahre Wirklichkeit ist Gott.

Aber nicht als theoretische Lösung des Erkenntnisproblems ist das gemeint. Das wäre das aristotelisch-thomistische Mißverständnis. Theoretisch bleibt das Erkenntnisproblem nach wie vor unlösbar, und wo eine Philosophie sich, innerhalb ihrer gedanklichen Kompetenz, des Schöpfungsgedankens bemächtigt, da ist es immer zu beider Schaden. Schöpfung und Gott der Schöpfer sind keine Theoreme, keine Philosophumena, so wenig als Mythologumena. Der strenge Denker weiß, daß solange überhaupt gedacht wird, von Schöpfung und Schöpfer nicht die Rede sein kann. Schöpfung und persönlicher Gott bedeuten das Ende des Denkens. Auf dem Denkwege zu ihnen zu kommen ist eine *contradictio in adjecto*. Denn Schöpfung und Persönlichkeit bedeuten das Aufhören aller Denkkontinuität. Schöpfung ist das radikale Denkärgernis der *creatio ex nihilo*; „so er spricht so geschieht's" ursachlos, grundlos. Der Realismus begreift nie, wie Realität aus Geist oder Wille werden soll; der Idealismus begreift nie, wie es eine vom Geist aus sich herausgestellte »wirkliche« Wirklichkeit geben soll. Der eine kennt nur die Ursache, das Prinzip des Erklärens, der andere kennt nur den Grund, das Prinzip des Verstehens. Eine Kategorie aber, die Erklären und Verstehen zur Einheit zusammenfügte, haben wir nicht. Weder unser idealistisches noch unser realistisches Denken kann mit »Schöpfung aus nichts« das geringste anfangen.

Schöpfung ist weder idealistisch noch realistisch zu begreifen. Denn der persönliche Wille Gottes, das Wort Gottes als »Prinzip« aller Dinge, ist weder Ursache noch Grund, oder sowohl Ursache als Grund. Es ist jenes Zusammen des »Realen« und »Idealen«, von dem wir nur ein Analogon kennen: die menschliche Persönlichkeit. Nur daß diese *analogia entis* (Przywara) gerade im entscheidenden Punkt zur Deutung der göttlichen Wirklichkeit versagt: wir können nicht aus nichts schaffen. Der göttliche Geist, Gedanke, Wille als die einzig an sich seiende Wirklichkeit, Macht, die *decreta Dei*, als die einzigen »letzten Ursachen«, und anderseits die wirkliche Welt in ihrer außer dem Geist gesetzten Wirklichkeit als die Ausdrucksweise der göttlichen »Ideen«, das ist der Schöpfungsgedanke des Glaubens, den kein Mensch je einsichtig gedacht, sondern den »denken« immer zugleich aufhören zu denken heißt[1]). Der bloße Logos ohne die göttlich-persönliche Wirklichkeit ist die abstrakte Idee, der Logos der Philosophen, der Sinngrund, von dem aus nie die

[1]) Der Idealismus hat deshalb von jeher an die Stelle des Schöpfungsgedankens den pantheistischen oder »panentheistischen« Gedanken der ewigen Koexistenz oder der Emanation gesetzt.

Wirklichkeit gefunden werden kann. Das bloß Gegebene, das Ding in seiner Selbständigkeit, der harte Widerstand, die Realität, die Dinglichkeit als solche, ist das, was übrigbleibt, wenn man von der Gottesschöpfung Gott wegdenkt, darum ein geistloses X, das deshalb vom Geist gar nicht wirklich angetroffen werden kann. Das »Ding« des Materialisten — des extremsten Realisten — ist ebenso abstrakt, wie die Idee des Idealisten.

Die Schöpfung, von der der Glaube spricht, ist etwas ganz anderes als die »Welt«, von der wir durch natürliche oder wissenschaftliche Erfahrung wissen. Und doch bezieht sich die Schöpfung (*creatio*) auf diese Welt. Im Glaubensgedanken der Schöpfung, wie er nur in der Christusoffenbarung der Schrift gegeben ist, ist die uns bekannte anschauliche, vorgefundene Welt erfaßt als die verhüllte, unkenntlich gemachte, aus ihrer Einheit mit dem Schöpfer losgerissene, und also die wahre Schöpfung als eine unbekannte, unanschauliche. Die bekannte Welt ist dem Glauben nicht weniger Problem als der Philosophie und Wissenschaft, sondern mehr. Denn sie ist ihm existenzielles, persönliches, nicht bloß theoretisches Problem. Er hat es zu tun mit »falscher« Welt, die der Lüge der Sünde entspricht. Wie die wahre Schöpfung wäre, das wissen wir nicht, gerade wie wir nicht wissen, wie der wahre Mensch wäre. Sie im Glauben erkennen, heißt sie nur im Verheißungswort der Offenbarung, also durchaus nicht anschaulich erkennen, wissen, daß sie das ganz Andere ist, das erst in der Wiederherstellung uns nach seiner Wahrheit erkennbar sein wird (vgl. besonders Luthers und Calvins Ausführungen über die *imago Dei* der ursprünglichen Menschennatur in ihren Kommentaren zu Gen. 1 und 3).

Die Bibel, auch das Alte Testament, ist nicht realistisch im Sinne des modernen oder überhaupt eines rationalen Realismus. Sie weiß von einer Wirklichkeit nur als einer Wirklichkeit Gottes, einer Welt, die, bildlich gesprochen, in allen Teilen offen ist für die göttlich persönliche Wirksamkeit, die »Gott in seiner Hand« hat. Luther, der gelegentlich die Kreaturen als »Mummereien« Gottes bezeichnet, dürfte wohl darin dem biblischen Gedanken getreuen Ausdruck geben. Es ist ganz irrtümlich, wenn man glaubt, sich für einen Monismus auf den biblischen Schöpfungsglauben berufen zu können, während allerdings zugestandermaßen der biblische Erlösungsgedanke dualistisch sei. Die Welt der Schöpfung ist ja im Alten Testament deutlich genug von dieser jetzigen Wirklichkeit getrennt durch den Sündenfall und darum wird, je deutlicher der Gedanke der Erlösung ausgesprochen wird, auch das Wort von einem »neuen Himmel« und einer »neuen Erde« laut. Die geistlose Selbständigkeit, die der moderne Realismus der Dinglichkeit und Naturgesetzlichkeit gibt, kennt die Bibel nicht.

Darum ist aber auch die biblische Schöpfungslehre etwas ganz anderes als die der aristotelischen Metaphysik. Die aristotelische Lehre weiß weder vom persönlichen Gott noch von der *creatio ex nihilo*. Der aristotelische Gott ist die Weltvernunft, »Schöpfer« ist dort nicht eigentlich Schöpfer, sondern Demiurg, Weltmacher, Weltformer, und darum ist denn auch ihr Gottweltverhältnis der Prototyp aller deistischen Systeme. Das kann gar nicht anders sein, da die ganze aristotelische Metaphysik rein theoretisch orientiert ist; sie ist reinste Äußerung des βιος θεωρετικος, Typus aller Weltanschauung, darin gerade so echt griechisch, ein grandioses ästhetisches Gebilde. Sie ist ein dem anschauenden Denken wohlgefälliges Gebilde; darum gerade geht es

hier nicht um das, was in der Bibel Schöpfung heißt. Denn diese ist das Denkärgernis. Die aristotelische Gottweltlehre ist durchaus im Interesse der Welterklärung ganz von der Welt aus gedacht. Gott ist eine plausible Hypothese zur Erklärung jenes Zusammenseins von Stoff und Form, das für Aristoteles den auffallendsten Zug der Weltbeschaffenheit bildet. Um die Bindung des Menschen an die unbedingte, alles beherrschende, souveräne Gottpersönlichkeit, um den Gedanken, daß der Mensch wie die Welt nichts ist ohne Gott, geht es bei Aristoteles nicht im geringsten. Darum ist die Verbindung des christlichen Glaubens mit Aristoteles eine unnatürliche, die gerade durch den Schein der Übereinstimmung den Wahrheitssinn gefährdet.

Weil der Glaube keine Theorie über die Welt hat, sondern in seinem Weltverständnis ganz und gar existentiell gerichtet ist, gibt es für ihn nicht zwei Probleme: ein Weltproblem und ein Menschenproblem, oder ein theoretisches und ein praktisches. Es ist vielmehr das eine Wort Gottes, das auf die Erkenntnisfrage und auf die persönlich praktische Frage Antwort gibt.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß die realistische Philosophie ganz besonders in der Ethik versagt. Die einzig konsequente realistische Ethik ist der Epikuräismus. Jede andere Ethik — und das heißt jede Ethik, die etwas anderes ist als Klugheitslehre — muß beim Idealismus heimlich Anleihen machen, sei es — wie Aristoteles — durch die Vertauschung des empirischen Begriffes Mensch mit einem Idealbegriff, sei es durch die heute besonders gangbare Vertauschung der Sympathieinstinkte mit altruistischer Pflicht. Das ist auch ohne weiteres verständlich. Denn Ethik gibt es nur als Bewußtsein des Sollens, d. h. als Beziehung auf Nichtgegebenes, auf Aufgegebenes, auf Idee-Norm. Darum ist es vor allem die Ethik — viel mehr als die Erkenntnisreflexion —, aus der immer wieder der philosophische Idealismus erwächst.

Die realistische Ethik kann entweder vom Bios, von der Psyche oder von der Kultur ausgehen. Sie macht damit den Menschen zum Mittel für bestimmte Zwecke. Nicht anders verhält es sich mit jeder sog. materialen Wertethik, von der in der letzten Zeit so viel die Rede war. Was der Schelerschen und der an Scheler angelehnten (Hartmann) Ethik das Bestechende gibt, das ist der Schein einer apriorischen Materialität. Dieser Schein entsteht dadurch, daß von den wirklich materialen Werten (die nicht apriorisch, sondern psychologisch-biologisch sind) durch den Mittelbegriff der Persönlichkeitswerte ein Übergang zum Apriorischen vorgetäuscht wird. In Wirklichkeit sind diese Persönlichkeitswerte nichts anders als der in seine Momente zerlegte Begriff der Persönlichkeit. Der Persönlichkeitsbegriff Schelers ist allerdings reicher, »persönlicher« als der Kants; aber er ist im selben Grade weniger philosophisch. Er ist — wie die ganze (damalige!) Philosophie Schelers — eine Mischung aus Glaubens- und philosophischer Erkenntnis. Die heute übliche Bevorzugung des Begriffes Wert gegenüber Norm oder Gesetz hat ihren Grund im Biologismus und Ästhetizismus der Gegenwart. Daß dem christlichen Denken eine strenge Gesetzesethik, wie die Kantsche, näher steht als jede ästhetisch erweichte Wertethik, sollte sich von selbst verstehen.

Und doch muß, wie wir sahen, auch die strengste idealistische Ethik, die den Wert der Person, der Freiheit und des unbedingten Gesetzes entdeckt hat, sich vom Realismus daran erinnern lassen, daß sie immer nur von der Form des guten Willens handle, aber nie dazu komme, dem

Menschen *in concreto* sein Handeln vorzuschreiben. Das Suchen nach einer Materialethik erweist sich als ebenso unvermeidlich wie vergeblich. Denn die Konkretisierung, die den Menschen nicht zum Mittel einer bloßen Sache, zum bloßen Werkzeug für Kultur erniedrigte, und anderseits nicht bloß zur ideologischen Verabsolutierung einer bestimmten Kultur diente, könnte kein allgemeiner Wert, kein abstraktes Wertgesetz, nicht irgendwelche Rangordnung von Gütern sein. Sie müßte absolut und zugleich konkret, sie müßte ganz persönlich und doch zugleich ganz sachbestimmt, sie müßte ganz geschichtsrelativ, d. h. ganz auf den geschichtlichen Moment zugespitzt und doch zugleich ganz ewiggültig sein. Davon aber kann die Ethik, kann überhaupt eine mit abstrakten Prinzipien allein rechnende Wissenschaft nichts wissen. Gerade das, was ihre wissenschaftliche Qualität bestimmt: die zeitlose Allgemeingültigkeit der Idee, des Wertes, der Norm, steht dieser Konkretheit entgegen. Geht die philosophische Ethik von der Strenge des allgemeinen Gesetzes ab, so verfällt sie einem romantischen Individualismus. Aber anderseits vermag ihr Gesetz, das ihre Würde ist, immer nur den Menschen im allgemeinen, nie diesen bestimmten, in dieser bestimmten Lage, *hic et nunc* zu bestimmen. Weil das sittliche Gesetz, wie wir sahen, immer nur Monolog bleibt, bleibt es ichbezogen. Sein letztes höchstes Motiv ist doch: die Selbstachtung. Es kommt nie zu einer wirklich konkreten Beziehung zum anderen, zu einem Hinübergehen aus dem Ich zum Du. Ja, an ihrem Prinzip der Selbstachtung, der Selbstgesetzgebung, des Aufsichselberstehens hängt schließlich alles: es ist ihr Grundprinzip, die Autonomie. Gerade dieses Prinzip aber verdeckt die eigentliche menschliche Wahrheit, daß der Mensch ein Sünder ist, daß das tiefste Ich nicht das Gute, sondern Wille im Widerspruch gegen das göttliche Gute ist.

Sünde ist nicht Widerspruch gegen das eigene Gesetz. Sehen wir das Böse so, so nehmen wir es nicht ernst. Wir schmeicheln uns, daß uns das Böse im tiefsten gar nichts angehe und anhabe. Sünde, ernstlich erkannt, ist Widerspruch gegen den göttlichen Willen, so daß das tiefste Ich und das Gute wirklich auseinander und widereinander geraten sind, Loslösung vom Existenzgrund und darum nicht bloß eine Gesinnungs-, sondern zugleich eine Existenzsache. Das Ich hat seinen Grund in der göttlichen Anrede. Das Wort Gottes als ein persönliches ist sowohl der Erkenntnis- wie der Realgrund des Ich. Außerhalb dieses Grundes gibt es weder ein wirkliches Ich noch eine Erkenntnis des Ich. Darum ist Sünde als die (versuchte) Loslösung vom Existenzgrunde zugleich die Urlüge, Emanzipation von Gott. Ihr tiefster Grund ist gerade der Wille zur Selbständigkeit — nämlich das unbedingte Selbständigseinwollen statt des bedingten. Der Gegensatz der Sünde ist darum nicht die Tugend — schon das ist ein ganz der rationalen Emanzipation angehöriger Begriff — sondern der Glaube, die Tiefe der Sünde der Unglaube, die kleinmütige und zugleich hochmütige Überlegung, der Mensch müsse auch Gott gegen-

über auf seine Rechte bedacht sein (vgl. für alle diese Züge die Geschichte vom Sündenfall). Erst so ist das Böse persönlich verstanden, als Herauslösung aus einem persönlichen Urverhältnis. Nicht die Stellung zu einem abstrakten Gesetz macht gut oder bös, sondern die Stellung zu Gott. Ob man sich von ihm wolle das Leben geben lassen, oder ob man es aus sich selber haben wolle. Der Sündenfall ist die Abkehr vom Schöpfer und Geber des Guten, die falsche — nämlich gegen den Schöpfer statt gegen das Geschöpf gewendete — Selbständigkeit und Positivität, Überhebung, Wille, der mehr sein will als er kann und nun in dieser Überhebung sich überschlägt; Freiheit, die in Übersteigerung ihrer selbst zur Knechtschaft wird, da außerhalb Gottes keine Freiheit möglich ist. Darum — das ist das sozusagen Metaphysische am Bösen — ist Sünde zugleich Unfreiheit zum Guten, »Erbsünde«. »Wer Sünde tut, ist der Sünde Knecht«.

Ist der Mensch von Gott abgekehrt, so hat er nicht mehr die göttliche Lebenseinheit vor sich, sondern ein Zwiegespaltenes, eine geistlose Konkretheit und eine abstrakte Geistigkeit, die Sinnlichkeit an sich und das Gesetz oder die Idee an sich. In der Idee spiegelt sich ihm nun, wenn auch verkrümmt, der göttliche Gedanke und Wille. Das Gesetz, die Idee ist Gott, so wie er nun, nach der Verkehrung, dem Menschen noch erkennbar ist. Die Idee ist darum ἀναμνησις, Wiedererinnerung an die verlorene Ursprünglichkeit — und doch nicht Wiedererinnerung an den persönlichen Gott. Die Idee ist gebrochenes Gotteslicht, auseinandergelegter Lichtstrahl der Wahrheit. Der Idee-Gott ist nicht der lebendige Gott. Das Grundverhältnis erweist sich gerade in der Idee als ein umgekehrtes: aus dem ersten ist Gott das zweite, aus dem Vorhergewissen das Gesuchte, aus dem, der das gute Leben gibt, ist er der geworden, der das gute Leben fordert, und darum aus dem Können in Gott und durch Gott, das Können unabhängig von Gott aus sich selbst. Der Punkt, in dem beides, die Sünde und die göttliche Reaktion gegen sie im Gesetz zusammentreffen, ist, von der einen Seite gesehen: die Autonomie, von der anderen Seite gesehen: die Schuld. Der doppelte Sprachgebrauch unseres Wortes »schuld« deutet das an: daß uns das Gute als Pflicht bekannt ist (Schuldigkeit), ist schon Anzeichen der Verkehrung: Schuld. Darum treffen hier die emanzipierte Vernunftethik und der Glaube in ihren schärfsten Spitzen aufeinander. Wenn ich weiß, daß ich soll, so weiß ich, daß ich Würde habe und kann — sagt der Idealismus. Wenn ich weiß, daß ich soll, so weiß ich, daß ich vom Ursprung getrennt bin und also nicht kann, sagt der Glaube. Die Tatsache, daß wir das Gute sollen, daß es uns als ein bloß gesolltes, also fremdes, vor Augen steht, ist der entscheidende Ausdruck unserer Getrenntheit vom göttlich Guten. Erst diesseits des Sündenfalles liegt das Wissen von Gut und Bös. »Christ und der Teufel haben keine Konszienz«.

Es geht selbstverständlich nicht an, sich der oben (S. 32) aufgewiesenen Schwierigkeit und der hier gezogenen Konsequenz dadurch zu entziehen, daß man »Autonomie« nur der »falschen Heteronomie« gegenüberstellt und sie von vornherein mit Theonomie gleichsetzt. Theonomie ist sowohl der Autonomie wie der Heteronomie gegenüber etwas Neues, gerade wie der Glaube über dem Gegensatz von Realismus und Idealismus steht. Man kann aus der Autonomie das *autos-nomos* nicht wegschaffen. Wie es eine Möglichkeit gebe, der »falschen Heteronomie« zu entfliehen ohne der falschen Autonomie zu verfallen, das ist eben das Problem des Glaubens, das in einer Weise gelöst wird, die mit nicht mehr Recht »autonom« genannt werden kann, als der lebendige Gott der Offenbarung der platonischen Idee gleichgesetzt werden kann.

Die Emanzipation der Vernunft, wie sie sich im Prinzip der Autonomie am deutlichsten ausspricht, ist also wirklich, wie Hamann sagt, das »Mißverständnis der Vernunft mit sich selbst«, das nicht Vernehmen-Wollen der Vernunft. Aber es ist Romantik zu glauben, es gebe einen anderen besseren Menschenweg, als den dieser Vernunftautonomie, der in sich ruhenden Vernunftgesetzlichkeit. Die Romantik wird zwar immer als Protest gegen »das abstrakte Gesetz«, gegen die »allgemeine Geistigkeit« ihr geschichtliches Recht haben, aber sie wird nie vermögend sein, das zu sagen und zu geben, was sie eigentlich meint; sofern sie es aber zu geben vermeint, wird sie in eine noch gefährlichere Ideologie hineinführen als die rationalistisch-idealistische es ist. Denn ihr fehlt die Möglichkeit der nüchternen Selbstbesinnung, die die Ratio im Kritizismus hat. Dem geschichtlichen Menschen in seiner geschichtlichen Existenz ist die Rückkehr zum Ursprung verwehrt. Die Sünde der Loslösung vom Ursprung ist nicht bloß Tat, sondern — das ist der Kern der Lehre von der Erbsünde — sofern diese Tat sich überhaupt ereignet, nunmehr zugleich Verhängnis. Das Gesetz als selbständige Potenz ist allerdings »zwischenhineingekommen«, als ein Provisorium[1]), aber nun ist es da und drückt dem geschichtlichen Leben seinen Stempel auf, so sehr, daß Humanität und Gesetz gleichgesetzt werden können. Aber mit diesem Vernunftgesetz und darum mit dem geschichtlichen Leben und der Humanität ist zugleich die Unfreiheit da; zugleich mit dem Bewußtsein der Verantwortlichkeit ist immer schon das Bewußtsein der Schuld da, und zwar der unausweichlichen — wie sogar Kant sagt: »angeborenen« — Schuld, das *peccatum originale*, das *a priori* aller Geschichte. Das Gesetz bestimmt zugleich mit der Sünde den Charakter dieser Zwischenwirklichkeit, deren drittes Merkmal der Tod ist.

Es muß deutlich sein, von woher wir das sagen. Wir sagen es vom selben »Ort« aus, von wo aus wir die Wirklichkeit der Sünde und die Wirk-

[1]) Das Gesetz als selbständige Potenz ist etwas anderes als die Substanz des Gesetzes, der ewige Gotteswille. In der Bibel und in der christlichen Lehre heißt dieses in seiner Einheit mit der Offenbarung der Gnade Gottes: der Bund. Durch diesen Begriff ist ebenso deutlich die »Gesetzlichkeit« ausgeschlossen als die Verpflichtung, der göttliche Anspruch auf Gehorsam als Moment des Glaubens eingeschlossen.

lichkeit des persönlichen Schöpfergottes aussagen können; von der Offenbarung der Schrift, von der Christusoffenbarung aus. Der Glaube kann Autonomie, Gesetz und Sünde in dieser engen Beziehung sehen, weil er das gesetzliche Verhältnis selbst als Sünde durchschaut hat, vielmehr: weil es ihm selbst als Sünde kundgetan ist in der Offenbarung des wirklichen Gottes als dessen, der das Gute, das Leben, ja sich selbst schenkt. Ist der schenkende Gott der wirkliche Gott und der von ihm mit dem Leben beschenkte Mensch der wahre Mensch, so ist also die Selbständigkeit, die Autonomie des Menschen die Urlüge; aber freilich die Tiefe der Lüge, die ganz nahe bei der Tiefe der Wahrheit liegt. Denn nur »vor Gott« kann der Mensch wirklich, sozusagen vollwertig lügen, wie er nur vor Gott wahr sein kann. Darum ist auch der »Ort«, wo die Krisis des Sittlichen geschehen ist, diejenige geschichtliche Stelle, an der der Gedanke des sittlichen Gesetzes und des gesetzlichen Verhältnisses zu Gott am energischsten gedacht worden ist: die jüdisch-pharisäische Religion. Darum ist aber auch die Botschaft von der Offenbarung Gottes, die seine Versöhnung ist, zugleich Kampf gegen die Gesetzlichkeit: die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade.

Hier, in dem Wort, das als Wort vom alleinigen göttlichen Handeln (*sola gratia*) fern scheint vom ethischen Problemkreis, erkennt der christliche Glaube die neue Grundlage des Handelns, die jenseits des Gegensatzes von Realismus und Idealismus, von Sollen und Sein liegt, und wo es darum zu einem wirklich konkreten Ethos kommen kann. Konkret-ethisch kann nur da gehandelt werden, wo der wirkliche Gott den wirklichen Menschen bestimmt anspricht.

Konkret-ethisch handeln hieße: leben im Glauben, der zugleich Gehorsam und im Gehorsam, der zugleich Glaube ist. »Der Gerechte wird seines Glaubens leben«, leben als ein Beschenkter, ein Begnadeter, als einer, der in der Zufälligkeit und Sündigkeit seines konkreten Daseins vor Gott steht, den Gott dieser »Zufälligkeit« zurückgibt und die er, eben damit, ihrer Zufälligkeit enthebt. Die Welt, den Menschen, das Leben ansehen als die von Gott gesehenen, und in und trotz ihrer sündigen Zufälligkeit »gerechtfertigten«, die gerade so wie sie sind ihm Gehörigen: das ist die neue Ethik, das Ethos der »Liebe«. Aber diese »Ethik« kann darum, weil diese Liebe — im Unterschied zu allem anderen was auch so heißt — kein Prinzip, sondern die in jedem Augenblick neue Richtung auf die göttliche Begnadigung ist, ebenso die Aufhebung aller Ethik heißen. Denn diese Liebe ist ihrem Wesen nach kein Sollen mehr, ebensowenig als sie an einem bestimmten Erfolg haftet, trotzdem sie als Gesinnung wie als Kraft zur Leistung alles andere Handeln unter sich läßt.

Es ist aber an diesem Punkte ganz besonders notwendig in Erinnerung zu rufen, daß der Glaube kein Besitz ist, über den der Mensch verfügt, sondern ein aktuelles, vom Menschen aus nie zu bewerkstelligen-

des, für ihn auf keine Weise verfügbares Reden und Geben Gottes. Als Mensch, als geschichtlich-sichtbare Erscheinung hört der Glaubende nicht auf, Sünder und darum »unter dem Gesetz« zu sein. Das gilt für die Erkenntnisfrage wie für die praktische. Der Glaube kann beide Fragen nur als in der Verheißung gelöst ansehen. »Wir leben im Glauben und nicht im Schauen«. Wir bleiben also in der Welt, wo es Wissenschaft braucht, wo der Gegensatz von Idealismus und Realismus unüberwindlich ist, wo das sittliche Leben durch das Gesetz zu normieren ist, wo es sich auch immer wieder gegen alle gesetzliche Normierung auflehnen wird — und mit dieser Auflehnung nie bloß Unrecht haben wird (Romantik). Aber durch den Glauben tritt dieses Leben unter einen anderen Gesichtspunkt. Es ist in seiner Vorläufigkeit erkannt, das Gesetz ist nicht mehr letztes Prinzip, die gesetzliche Stellung ist aufgeoben, das Mißverständnis der Vernunft mit sich selbst ist durchschaut, wenn auch damit nicht beseitigt. Es gibt darum keine christliche Wissenschaft, christlichen Staat, christliche Kultur, sondern nur eine Mitwirkung der christlich Glaubenden, an Staat, Kultur und Wissenschaft, die nicht mehr in jenen ihr Prinzip hat und darum eine indirekte ist, eine solche, die sich der Vorläufigkeit all dieses geschichtlichen Lebens deutlich bewußt ist.

Eben darum gibt es auch keine andere Gotteserkenntnis als die paradoxe des Glaubens. Der Widerspruch, der unserer ganzen Existenz anhaftet, drückt sich darin aus, daß uns auch die göttliche Wirklichkeit nur in der Gebrochenheit, als das durch die Lügenwirklichkeit gebrochene Licht erreichen und von uns nur in dieser Gebrochenheit gesehen werden kann. Diese Gebrochenheit ist der Widerspruch, das Vernunftärgernis. Aber noch einmal gilt es hier zu unterscheiden. Ärgernis ist die Offenbarung nur für die Vernunft, die sich selbst als letzte Instanz auch Gott gegenüber ausgibt, also nicht so sehr für die Vernunft selbst, als für den Vernunftstolz, die Selbstgenügsamkeit in der Vernunft. Dieser Vernunftstolz aber ist nicht eine Untugend besonderer Menschen; die Vernunft, die wir Menschen haben, ist immer schon diese vom Autonomiewahn erfaßte. Darum ist für uns alle der Riß auch in der Erkenntnis ein vorhandener und unheilbarer. Wir können aus dem Gegensatz: Vernunft-Sinnlichkeit, Realismus-Idealismus, Vernunft-Offenbarung nicht mehr heraus, zur Einheit. Auch dem Glaubenden bleibt die Offenbarung unbegreiflich, auch er steht immer wieder vor der Möglichkeit des Ärgernisses. Die Lösung der Rätsel, die der Glaube »hat«, ist nicht »einsichtig«; wir sehen nicht hindurch, sondern »in einen dunklen Spiegel«; die Glaubenssätze sind samt und sonders Paradoxien, an denen der »natürliche« Mensch Anstoß nimmt, Geheimnisse, in denen sich Gott als der Unbegreifliche offenbart. Sie sind nie und nimmer »einleuchtend«, sondern bleiben zeitlebens bloß glaubwürdig, nur dem Glauben gewiß. Es kommt nie zur Beruhigung des Schauens, die der Ewigkeit vorbehalten ist. Also nicht der Glaube ist die Lösung, sondern der Glaube weiß um

die Lösung, als ein von Gott her in die Gegenwart vorausleuchtendes Zukünftiges. Der Glaube unterscheidet sich von allem anderen, z. B. vom mystischen Erleben gerade dadurch, daß er um die Lösung, die Erlösung weiß, ohne sie zu besitzen. Dieses Wissen um das Zukünftige ist der gegenwärtige Glaubensbesitz und die Glaubensfreudigkeit; das Wissen um jenes Geschehen, auf das die Offenbarung hindeutet: wo alles Stückwerk aufhören wird, wo auch der Gegensatz von Wirklichkeit und Wahrheit, von Idee und Konkretheit aufhören wird, dem der Glaube schon jetzt den letzten Ernst zu nehmen vermag.

Schöpfung der Welt und des Menschen, das ist das eine große Thema der Theologie. Weil die Welt ein Spiegel des göttlichen Geistes ist, darum kann sie überhaupt erkannt werden. Ohne das wäre sie dunkles Chaos, von dem wir nichts wissen könnten. Gott ist sichtbar in seinem Werk als Geist und Kraft. Wäre das allein wahr, so würde wohl der Mensch in der Natur Gottes Angesicht sehen wie in einem Spiegel. Aber nun ist es bloß die eine Seite der Wahrheit. Die Welt ist auch Verhüllung Gottes, zerschlagener Spiegel, Gemisch von Sinn und Unsinn; der Mensch ist aus der Heimat entlaufen und lebt von Schweinetrübern. Die Vernunft, zum Spiegel Gottes geschaffen, ist verzerrt und zerspalten. Die *analogia entis* reicht zu keiner wirklichen Gotteserkenntnis (*cognitio salutaris*) hin.

Wer meint, aus dieser Welt Gott erkennen zu können, täuscht sich entweder über die eigentlichen Gründe seines Glaubens, oder aber er erkennt vielleicht jenen Welt-*Nous*, den Aristoteles Gott nennt, aber auch ihn nur ungewiß und unbestimmt.

Vom Glauben, von der Offenbarung aus gibt es nicht nur für die Vernunft Rätsel; das größte Rätsel ist vielmehr der vernünftige Mensch selbst, in seinem unüberwindlichen Schwanken zwischen Erkennen und Nichterkennen, zwischen Gottähnlichkeit und Widergöttlichkeit, zwischen Skepsis und Schwärmerei; der Mensch, das Irrationalste, Antirationalste — gerade in seinem Rationalismus. Die Geschichte belegt tausendfach, was der Glaube aussagt: daß der Mensch selbst, außerhalb des Glaubens, unfähig ist, sich selbst so zu sehen, wie er ist. Er kann die Wahrheit des Zynismus und des Enthusiasmus nicht zusammenbringen, sondern pendelt von der einen zur anderen, oder aber, das schlimmste von allem, er schafft sich einen Ausgleich, der dieses Zwischendrin normalisiert. So, in dieser Doppelheit ist er zugleich Manifestation der Schöpferherrlichkeit und ihrer Verkehrung. Und wegen dieser Verkehrung kann er aus sich selbst von ihr nicht wissen; denn erkennen kann er sie nur dort und insofern, als ihm die ursprüngliche Wahrheit wieder gegeben wird.

Dieser Mensch, als ganzes, gerade in dieser Fragwürdigkeit und mit einem gewissen, wenn auch nie klaren Bewußtsein von ihr, ist der sogenannte Anknüpfungspunkt der Offenbarung. Nicht ein besonderes Sensorium, sondern das Bewußtsein von sich selbst als Humanus; diese Zwiespältigkeit, so wie sie sich auch im Bewußtsein reflektiert, das ist die »Anlage«, die offenbar dem göttlichen Schöpfer genügt, um daran »anzuknüpfen«. Es gibt aber freilich einen deutlichsten Punkt dieses Bewußtseins der Zwiespältigkeit auch im »natürlichen« Menschen, das zugleich das Zentrum seines geschichtlichen Lebens ist: das religiöse Bewußtsein.

2. DAS WAHRHEITSMOMENT DES SUBJEKTIVISMUS: OFFENBARUNG UND RELIGIÖSES ERLEBNIS.

Es gibt zwei Formen des radikalen Subjektivismus, die einander zwar der Absicht nach diametral gegenüberstehen, aber oft genug ineinander übergeflossen sind: die radikale (sophistische) Skepsis und die radikale (indische) Mystik. Durch den Rationalismus des Kulturlebens und der Kulturgemeinschaft abgeschwächt, heißt die Skepsis: sensualistische Philosophie; die Mystik: romantischer Individualismus. Der echt sophistische Satz »der Mensch ist das Maß aller Dinge« führte, völlig ernst genommen, zur Aufhebung jeglichen Wahrheitsbegriffs, also auch zur Aufhebung seiner selbst. Aber die Skepsis lebt, obschon durch dieses Argument tausendmal widerlegt, immer wieder davon, daß es nicht möglich ist, ihr eine bestimmte Grenze zu setzen. Ihr Relativismus ist zwar als Prinzip leicht zu widerlegen — da jedes Prinzip, auch das relativistische, »wahr« sein will; aber allen einzelnen Aussagen gegenüber, die sich als wahr geben, ist allerdings der Skepsis keine Grenze zu setzen. Denn auch die »reine Vernunft« ist nie rein, sondern, sofern wir sie darstellen, zugleich menschlich-relativ. Es gibt keine absolut gültigen Inhalte der Erkenntnis, auch nicht die Denkformen, sofern wir um sie wissen.

Aber auch die Mystik ist nicht eigentlich zu widerlegen; darum kehrt sie immer wieder. Sie zieht ihre Kraft aus dem Identitätsbewußtsein, das jedem als wahr gemeinten Satz, d. h. dem gesamten geistigen Leben zugrunde liegt (vgl. das augustinische *veritas*-Argument). Nur unter der Voraussetzung, daß wir »teilhaben am Logos«, ist überhaupt geistiges Leben möglich. Aber die Mystik weist mit Recht darauf hin, daß dieser Punkt der Identität, weil er allem Bestimmten zugrunde liegt, und also nie selbst bestimmter Gedanke werden kann, sondern Ursprung jeder bestimmten Setzung ist, selbst nur in der Form des unmittelbaren Einsseins, d. h. des Gefühls, wirklich sei, jenes Gefühls also, in dem Ichheit und Allheit identisch sind. Aber so unwiderleglich die Mystik ist, solange sie bloß in diesem Hinweis besteht, so sehr verstrickt sie sich mit sich selbst in Widerspruch, sobald sie aus diesem

Ursprung — zwar nicht ein bestimmtes Denken, das wäre Spekulation wohl aber — ein bestimmtes, zeiterfüllendes Erleben macht; und nur so, ist Mystik Lebensform.

Skepsis und Mystik vermögen sich selbst nie treu zu bleiben. Die einzig konsequente Skepsis wäre die ἐποχη, das Ansichhalten, das Nichtswagen, weder im Tun noch im Denken. Das aber wäre der völlige Stillstand des Lebens, darum eine Unmöglichkeit. Die einzig konsequente Mystik — der sich die radikale Mystik Indiens beträchtlich nähert — wäre das völlige Versinken im Alleinen, ohne das geringste Interesse am »zerspaltenen«, scheinwirklichen Leben, an Kultur und Gemeinschaft. Durch die Teilnahme am geschichtlichen Leben und am Kampf um die Wahrheit verraten beide einen tiefen Unglauben an sich selbst. Man kann nicht konsequenter Mystiker oder Skeptiker sein, weil Konsequenz im Leben das Gegenteil sowohl von Mystik als von Skepsis wäre. Konsequenz heißt Folgerichtigkeit, Gesetzmäßigkeit; Gesetz aber ist der Gegensatz zu beidem, Skepsis und Mystik. So sind sie beide nicht ohne Wahrheit, und doch ohne wahre Lebensmöglichkeit.

Eine Überwindung der Skepsis, die ihre Wahrheit enthielte, wäre nur möglich unter Voraussetzung einer absoluten Wahrheitsmitteilung, die den Menschen als Subjekt ausschaltete, d. h. eine Wahrheit, die, ohne sich damit mit sich selbst in Widerspruch zu setzen, den Satz enthielte, daß »alle Menschen Lügner sind«, d. h. daß keine menschliche Behauptung als solche das Prädikat »wahr« verdient. Eine solche Aufhebung des Menschen wäre aber nicht vom menschlichen Bewußtsein aus zu vollziehen, sondern eben nur als Wahrheitsmitteilung, als göttliche Offenbarung, durch die sich Gott selbst als die einzige Wahrheit setzte. Ebenso wäre eine Aufhebung der Mystik, die ihre Wahrheit enthielte, nur möglich durch Einswerden mit dem göttlich Absoluten auf Grund eines Datums, das selbst der geschichtlichen Welt angehörte und darum dauernd an das geschichtliche Leben bände, also Unmittelbarkeit auf Grund vollkommenster Mittelbarkeit. Das aber ist es, was christlich mit Offenbarung gemeint ist. Aber wohlverstanden: nicht die Idee der Offenbarung hat diese lösende Kraft. Denn als unsere Idee käme dieser Wahrheit weder das eine noch das andere zu. Sondern nur wirkliche, geschehene Offenbarung, Offenbarung in der wirklich jenes Gericht und diese Einigung stattfindet, und die nur gedacht werden kann, weil sie geschehen ist, könnte diese Lösung sein. Im christlichen Glauben bekommt die Verneinung alles Menschlichen eine Schärfe, die nicht mehr bloß kritisch, aber auch nicht bloß skeptisch ist, weil sie nicht bloß theoretisch, sondern existentiell ist: Die Verzweiflung. Und in ihm bekommt die Einheit mit Gott eine Tiefe, die nicht bloß Gesinnungseinheit, noch auch mystisches Sichverlieren ist: jenes »Mystische«, das die Alten die *insertio in Christum* nannten, die persönliche Lebenseinheit mit dem Erlöser, die das Wesen der im Glauben gehofften Erlösung ist.

Auf die vielen abgeschwächten Formen des sophistischen Subjektivismus, die heute eine große Rolle spielen, einzugehen, ist hier nicht möglich. Solche Mischformen sind alle sensualistischen, fiktionistischen und pragmatistischen Philosophien. Rationalismus sind sie dadurch, daß sie von einer wissenschaftlich rational erkannten »Wirklichkeit« ausgehen, z. B. von einer wissenschaftlichen Psychologie oder Biologie, so daß sie alle, so antirationalistisch sie sich übrigens gebärden, immer das naturwissenschaftliche Weltbild voraussetzen.

Ihr Subjektivismus kontrastiert denn auch in komischer Weise mit der Zuversichtlichkeit, mit der diese Philosophen ihre Theorie als »richtig«, d. h. allgemeingültig vertreten und — beweisen! Den Übergang zur Romantik, also zu einer mystik-ähnlichen Auffassung der Welt, bilden diejenigen Systeme, die mit diesem Pragmatismus einen Intuitionismus verbinden, wie etwa Bergson es tut. Es ist interessant zu sehen, wie Bergson dort, wo er von der Intuition spricht, ganz zum spekulativen Idealisten wird. An die Stelle des Pragmatismus tritt dann der Neuplatonismus. Wir haben darum keinen Anlaß, uns mit dieser Gruppe besonders auseinanderzusetzen.

Den Religionsphilosophen interessiert aber weder die Skepsis als solche, noch die Mystik in ihrer radikalsten Form, da beide die Möglichkeit einer Religionsphilosophie — die eine die Religion, die andere die Philosophie — aufheben. Vielmehr gilt ihr Interesse jener abgeschwächten Form der Mystik, die sich einem rationalen System der Kultur und Wissenschaft einordnen läßt: die Mystik als »religiöses Erlebnis«, und dieses mystikähnliche religiöse Erleben als Prinzip der Religion. Seit die aufklärerische Reduktion der Religion auf einige moralische oder metaphysische Gemeinplätze durch Schleiermacher mit Recht in Mißkredit gekommen ist, hält sich die Religionsphilosophie vornehmlich an die von ihm gebotene Ersatzlösung, die das »Wesen der Religion« eben in diesem »religiösen Erlebnis« erkennt. Dieses ist seinerseits — vom Religionsphilosophen auf seine Normalform gebracht — eine Art mystischer Gefühlseinheit des Subjekts mit dem All oder der Gottseit, aber von der Art, daß das rationale Gefüge von Wissenschaft und Kultur dadurch nicht zersprengt wird, also die irrationale Seite oder »Provinz« innerhalb der Gesamtvernunft. Diese Auffassung hat mit der der Aufklärung — und dem Idealismus (s. o. S. 15) — das Entscheidende gemein, daß Religion etwas allgemein zu Bestimmendes sei, daß es ein »Wesen der Religion« gebe. Sie unterscheidet sich von ihr nur dadurch, daß sie dieses »Wesen« bestimmter vom objektiven Vernunftleben abhebt. Aber nur durch Subsumtion unter einen Oberbegriff: Vernunft, ist von hier aus eine Religionsphilosophie möglich.

Gerade damit aber setzt sich die Religionsphilosophie, die doch das Wesen der wirklichen Religion verstehen will, mit aller wirklichen Religion in Widerspruch. Wenn alle Religionen der Welt ein Gemeinsames haben, so ist es dies, nicht auf ein Allgemeines sich zu gründen, sondern auf ein Bestimmtes, nämlich auf Fakta der Offenbarung. Die Religionsphilosophie erklärt nun freilich, dieses Bestimmte sei nur der auslösende Anlaß, nicht der eigentliche Grund der bestimmten Religion. Es wurzele darin nicht das Wesentliche, sondern das Zufällig-Individuelle

der bestimmten Religion. Aber die Religionsphilosophie sagt damit nichts Geringeres aus, als daß das, worin sie und das, worin alle Religionen selbst das Wesentliche sehen ein grundverschiedenes sei. Die Offenbarung, an die die Religionen glauben, ist Selbsttäuschung, und von der Offenbarung, an die die Religionsphilosophie glaubt, wissen die Religionen nichts. Den wirklichen Religionen ist das Wesentliche die Wirklichkeit, die erfahrbare Gegenwart wirklicher Götter, also das kontingente, zeithafte Hereintreten von Etwas, was nicht im Geist des Menschen selbst liegt, in seinen objektiven Lebensbereich.

Während die Schleiermachersche und Hegelsche Religionsphilosophie diesen 1
Gegensatz deutlich hervortreten lassen, wird in neueren Systemen, etwa bei Otto oder Scholz, der Eindruck erweckt, als sei es wirklich um die Erfassung solch konkreter Offenbarung zu tun (vgl. etwa den Anfang von Ottos »Das Heilige«, wo zunächst in Anlehnung an James' Realismus die Wirklichkeit des Offenbarungsfaktums hervorgehoben wird, S. 11). Aber in der entscheidenden Deutung des religiösen Phänomens wird dann bald auf die immanenten Kategorien des kritischen (a priori) oder des spekulativen Idealismus (der tiefste Grund des Ich) zurückgegriffen, so daß wir denn bei Otto Formulierungen finden wie: »Religion wurzelt in den Trieben und Tiefen des vernünftigen Geistes selber« (Vishnu Narayana, S. 153). Es ist eine Anlage und ein »Trieb der Gestaltung, ... der allerorten die Gestaltung religiösen Vorstellungs- 2
und Gefühlslebens in Gang setzt« und eine Anlage, »die, weil sie einheitlich ist, auf verschiedenen Gebieten Ähnliches hervorbringt« (ebenda, S. 150). Mit solcher Auffassung ist das, was die Religionen und auch das, was der christliche Glaube Offenbarung nennen, unvereinbar.

Die Entscheidung darüber, ob trotz dem Widerspruch der Religionen die Religionsphilosophie mit ihrer Deutung der »Offenbarung« doch das Richtige treffe oder nicht, wird darin gesucht werden müssen, ob sich wirklich jenes von der Religionsphilosophie behauptete »Wesen der Religion« als gemeinsamer Grund aller Religionen, oder vorsichtiger ausgedrückt, mindestens als ihr »Sinn«, als das was sie eigentlich meinen, aufgewiesen 3
werden könne. Die sorgfältige Prüfung an der tatsächlichen Struktur des religiösen Bewußtseins zeigt, daß dies nicht der Fall ist. Wir nehmen das Resultat als These voraus: Es gibt kein gemeinsames »Wesen der Religion«.

Vielmehr zeigt uns die geschichtliche Wirklichkeit eine Mannigfaltigkeit von Religionserscheinungen von grundverschiedener Struktur. Einerseits gibt es jene Religionen, von denen man nur in der Mehrzahl sprechen kann, weil jede von ihnen das ist, was sie ist durch die Beziehung auf konkret Gegebenes, auf Offenbarungstatsachen, in denen sich dem Menschen ein Anderes-als-Welt in aktiver Selbstmani- 4
festation kundzutun scheint. Es sind die Religionen, in denen man an Götter glaubt und Göttern dient. Die Religion hat darum hier einen durchaus objektiven, inhaltbestimmten Charakter. Sie bezieht sich auf außermenschliche, für sich reale und mehr oder weniger individuell geprägte Gottpersönlichkeiten. Vom Göttlichsein ist hier das Merkmal des Personseins unabtrennbar. Ja, auf ihm ruht gerade das ganze Interesse.

Das Vorhandensein der Götter ist das primäre Datum dieser Religionen. Nichtanerkennung, Leugnung der Existenz dieser selbständigen Persönlichkeiten ist hier das Maximum der Gottlosigkeit, wie umgekehrt die Anerkennung dieser Götter als wirklich und mächtig die eigentliche Frömmigkeit ist, der der Kultus Ausdruck verleiht. Nicht erst der Kultus macht die Religion, sondern das religiöse Prius alles Kultus ist hier die Anerkennung der Götterrealität. Daß diese theoretische und praktische Existenzsetzung im Kultus ausgedrückt wird, macht ihn zur zentralreligiösen Erscheinung. Darum ist auch dieser Kultus selbst objektiv, wirkliches Handeln. Er bringt die Respektierung des Götterwillens zum Ausdruck, er ist ein Versuch, zwischen den beiden Realitäten Menschen und Götter ein für den Menschen günstiges und für die Götter ehrenvolles Verhältnis herzustellen. Er vollzieht sich darum als Leistung und Gegenleistung, als wirklicher Austausch. Deshalb ist Religion — hier — Vermittlung zwischen zwei Willens- und Machtsphären, die selbst nicht Zweck, sondern Mittel ist. Man will nicht Religion, sondern durch Religion Etwas. Der Gott schenkt nicht Religion, sondern um der Religion willen Etwas. Es gibt darum hier realen Konflikt, auf dessen Abstellung die Religion, der Kultus gerichtet ist. Seine wichtigsten Elemente sind; das den Gottesnamen anrufende, d. h. seine persönliche Macht und Existenz anerkennende Gebet und das seine Gunst beschaffende oder wiederherstellende (Sühn-) Opfer. Das ist die Religion, die wir als die »objektive Religion« bezeichnen wollen.

Ihr steht, völlig wesensfremd, die »subjektive« Religion oder Mystik gegenüber. Subjektiv ist sie sowohl in ihrem Beziehungspunkt als auch in der Art der Beziehung. Hier glaubt man nicht an Götter, an Personen mit bestimmtem Willen, sondern hier spürt man eine allgemeine göttliche Sphäre von neutralem Charakter. Die Religion hat Esform, das Heilige, das Göttliche. Dementsprechend ist Frömmigkeit hier nicht Respektierung eines anderen Willens, sondern im Gegenteil das Ansichziehen dieses göttlichen Es, oder das sich Hineinbegeben in die göttliche Zone, also nicht die Realitätsbeziehung des Vorstellens und Wollens, sondern die subjektivierende der Ichidentifikation, das Gefühl. Die Absicht ist nicht Abgrenzung (Respekt), sondern die Verschmelzung (Liebe), nicht das Gegenüberhaben, sondern das Drinnensein. Sofern es auch hier Reste von religiöser Handlung gibt (Tanz, Schwirrholzschwingen, Berauschung, asketische Praxis), sind sie nicht objektiv, sondern subjektiv gerichtet: sie sollen das Ich in einen bestimmten Zustand versetzen, nicht dem Gott etwas darbringen. Jener Zustand aber ist der der möglichsten Identifikation mit der göttlichen Es-Wirklichkeit. Religion ist also hier keine Vermittlung, sondern Selbstzweck, sie will nicht Etwas, sondern sich selbst, denn in jenen religiösen Zuständen hat man das Göttliche selbst. Darum kann dieses Göttliche keine Person sein. Denn Person heißt Grenze meiner Exi-

stenz, Begrenzung meiner Machtwirklichkeit. Das Gesuchte ist hier umgekehrt die Austilgung der Personengrenze, die Unmittelbarkeit.

Diese beiden Religionstypen sind so verschieden, daß sie nicht einmal einander als religiöse Erscheinungen anerkennen könnten. Gerade das, was dem einen das Wichtigste ist, gilt dem anderen als das zu Beseitigende. Dem einen ist wichtig die Ehrung der Gottperson in ihrer Selbständigkeit durch vermittelnde Handlung, und der außerhalb liegende Zweck. Der anderen ist wichtig das Fallen aller Personschranken und der unmittelbare Genuß des religiösen Erlebnisses als Selbstzweck. Die objektive Religion wird den Mystiker als Atheisten, die subjektive den anderen als Weltmenschen abschätzen. Sie können sich gegenseitig nicht als religiöse Erscheinungen wahrnehmen. Dieser Gegensatz bleibt sich im wesentlichen gleich, ob wir bei den objektiven Religionen an lediglich »kultische« oder aber an sittliche, und bei den anderen an wesentlich naturhaft-orgiastische oder verfeinerte spiritualistische Mystik denken. In der sittlichen Religion wird jene Grenze noch verschärft durch das Bewußtsein der Schuld und in der höheren Mystik jene Unmittelbarkeit noch erhöht bis zum Bewußtsein ereignisloser Identität. Eine Vermittlung dieses Gegensatzes aber kann es nur geben als scheinbare, d. h. als Abschwächung, oder Abwechslung. Es könnte eine wahre Vermittlung beider nur in einem Geschehen geben, das nicht mehr Religion heißen könnte, nämlich in einer persönlichen Selbstmitteilung Gottes, die weder mystisches Erleben noch kultische oder sittliche Leistung des Menschen, weder unpersönliche Grenzaufhebung noch menschliche Sühnehandlung wäre, sondern göttliche Sühnehandlung als göttliche Selbstmitteilung. Davon aber kann die Religion nichts wissen, weil darin die Religion — in beiderlei Sinn — aufgehoben würde.

Es ist das Wesen der Christusoffenbarung, daß in ihr die Grenze, der Abstand zwischen Mensch und Gott zugleich in unerhörter Weise aufgedeckt wird in der Offenbarung des göttlichen Zorns über die menschliche Sünde, und zugleich aufgehoben wird in der Offenbarung der Barmherzigkeit Gottes gegen den Sünder, der durch göttlichen Spruch, trotz seiner Sünde, als mit Gott geeint erklärt wird, in der sühnenden Mittlertat Gottes selbst. Wir können nun wohl darlegen, wie das, was die subjektive und die objektive Religion, jede im Gegensatz zur anderen, meinen, im christlichen Offenbarungsglauben in paradox unbegreiflicher Weise ausgesagt ist; aber ob diese Aussage wahr ist und was sie anders als begrifflich, nämlich existentiell-persönlich bedeutet, das können wir allerdings nicht wissenschaftlich zeigen.

Wenn es ein gemeinsames »Wesen der Religion« überhaupt nicht gibt, wie kommt es denn, daß wir trotzdem diese beiden Erscheinungen unter den gemeinsamen Begriff »Religion« zu subsumieren vermochten? Es ist kein Zufall, daß das Problem »Wesen der Religion« auf christlichem

Boden erwachsen ist. Denn nur vom christlichen Glauben aus, der über dem Gegensatz der subjektiven und objektiven Religion liegt und — wie noch gezeigt werden soll — nicht mehr unter den Begriff Religion fallen kann, können, allerdings indirekt, jene zwei disparaten Erscheinungen zusammengefaßt werden, aber freilich nur so, daß die Einheit nicht in ihnen, sondern in einem andern liegt, während zwischen ihnen ein Verhältnis gegenseitiger Ausschließung statthat. Wir können den Gegensatz von mystischer und objektiver Religion verstehen als Spaltung, als Zerfall der Wahrheit, aber wir können dies nicht von uns aus, nicht durch einen spekulativen oder empirischen Allgemeinbegriff von Religion, sondern nur von einem Standort aus, der nicht der unsere ist, sondern der der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus. Die subjektive wie die objektive Religion sind »Teilwahrheiten«, die, weil sie zugleich Deformationen der Wahrheit sind, nicht zusammengesetzt werden können.

Die Deformation der objektiven Religion — wir sprechen nun vom christlichen Glauben aus, als dem einzigen Punkt des Verstehens — ist das falsche Gegenüberverhältnis, die Partnerschaft von Gott und Mensch, die sich vor allem darin ausdrückt, daß das Handeln nicht an Gott selbst, sondern an einem von ihm abhängigen Zweck orientiert ist. Diese Deformation ist nicht etwa bloß die kultische; sie ist in der sittlichen Religion nicht geringer, sondern noch größer als in der kultischen. Darum ist der christliche Glaube an dem Unterschied von kultischer und sittlicher Religion nicht interessiert[1]). Daß die sittliche Leistung verdienstlich sei, daß das Heil vom Tun des Menschen abhängig sei, ist keine geringere Verkehrung der Wahrheit als das Abstellen auf kultische Leistungen, sondern, gerade in der Annäherung an die Wahrheit, desto gefährlichere Unwahrheit.

Die Deformation der subjektiv mystischen Religion ist das Nichtsehen der wirklichen Grenze zwischen Gott und Mensch, der Grenze zwischen der sündigen Kreatur und dem heiligen Schöpfer. Die Mystik überspringt beides durch ihre Unmittelbarkeit. Sie gleicht darin dem spekulativen Idealismus, der ja überhaupt ihr gedankliches Korrelat ist. Sündenschuld, ernst verstanden, heißt unwiderbringlich zerstörte Unmittelbarkeit, die nur durch göttliches Eingreifen, göttliche Mittlertat wieder hergestellt werden könnte. In beiden Fällen ist also die Deformation in der Religion — der objektiven wie der subjektiven — der Versuch des Menschen, von sich aus das, was dem Leben fehlt, zu ergänzen, sei es durch Inanspruchnahme der Götter, oder durch Sichhineinversetzen in die göttliche Zone. In beiden Fällen handelt es sich um ein Nichternstnehmen der wirklichen Existenznot, der realen Kluft zwischen Gott und Mensch. Diese Kluft ist erst dort erkannt, wo

[1]) Man denke etwa an den Hebräerbrief, in dem Christus gerade als Erfüllung der kultischen Religion erscheint.

man eingesteht, daß diese »Integration« nur durch göttliche Tat geschehen könne, durch eine reale Beseitigung des als real erkannten Hindernisses, dadurch, daß Gott selbst das tue, was der Mensch tun sollte. Also kann dies auch nur da zur Erkenntnis kommen, wo dieses Selbertun Gottes wirklich geschieht — da ja eine bloße Idee eine Lösung vom Menschen aus wäre — und wo es umgekehrt erst vermöge dieses Geschehens zur rechten Erkenntnis jener wirklichen Lage zwischen Mensch und Gott kommt. Erst hier ereignet sich der Glaube an die göttliche Rechtfertigung des Sünders, von der keine Mystik weiß, weil sie die Gnade nicht glauben, sondern erleben will, oder — was dasselbe ist — weil sie nichts weiß vom Mittler. Hier aber, im Glauben an die Rechtfertigung, hört auch die Religion auf, weil der Mensch auch seine Frömmigkeit, seine Religiosität, alles was er empirisch auch als Frommer ist, tut und hat, unter das göttliche Gericht gestellt weiß und nicht von ihm das Heil erwartet — wie der Mystiker von seinen Gnadenerlebnissen, oder der Religionsmann von seiner guten Gesinnung —, sondern trotz ihnen von Gott. Das ist die Krisis aller Religion.

Zugleich auch ihre Erfüllung. Denn nach dieser Lösung — nach der wirklich göttlichen Hilfe — ruft alle Religion. Daß in der Religion dieses Bewußtsein des Mangels, den nur Gott selbst ausfüllen könne, vorhanden ist, das ist trotz aller Verunstaltung dieses Bewußtseins die ungeheuer Bedeutung der Religion für das menschliche Leben. Religion als Gottessehnsucht ist das größte Menschliche, was es gibt. Religion aber als Stillung der Gottessehnsucht ist Flucht vor Gott, erschlichene Lösung, Umgehung des Gottesernstes und der eigenen Kapitulation. Darum ist Religion immer zugleich Trotz gegen Gott. Die höchste Religion hat ihn zum entscheidungsvollen Ausdruck gebracht. Der Offenbarer der Gottesgerechtigkeit ist das Opfer des Religionstrotzes geworden. Wenn irgendwo, so wird hier das zwiespältige »Wesen der Religion« offenbar: nur in dieser Krisis wird ihr Sinn erkannt.

Da, wo der Mensch sich in seiner Gottesferne erkennt, da, wo er seiner *humanitas* in Wahrheit bewußt wird als seiner verlorenen Gottesnähe, dort, wo er erkennt, daß auch sein Bestes, seine Religion ihm nicht helfen kann, sondern ihn erst recht in die Not hineinbringt, dort wird das andere wieder vernehmbar, das wahrhaft Rettende. Und umgekehrt: nur wo dieses wahrhaft Rettende sich selbst ihm vernehmbar macht, ereignet sich auch jene Selbsterkenntnis. Darum geschieht es allerdings »im Innersten« des Menschen als etwas ganz und gar Innerliches. Auch der Christ kann sagen: die Subjektivität ist die Wahrheit (Kierkegaard), aber er weiß, daß diese Subjektivität nicht mehr die seine ist. Es ist jenes Geschehen, das nicht sittliche Gesinnung und nicht mystisches Einswerden ist und doch als neue sittliche Gesinnung und als Bewußtsein der Einheit mit Gott sich auswirkt: das inwendige Reden des

»äußerlichen« Gotteswortes, der Heilige Geist. Die Lehre vom Heiligen Geist ist die christliche Antwort auf die Frage nach der Wahrheit des Subjektivismus, die Lehre von der Innerlichkeit, die ganz und gar nicht unser Eigenes ist.

3. DAS WAHRHEITSMOMENT DES HISTORISMUS: OFFENBARUNG UND RELIGIONSGESCHICHTE.

Daß unser Jahrhundert, vielleicht mehr als irgendein anderes, so sehr des Geschichtlichen bewußt ist, hat wohl seinen Grund darin, daß die Neuzeit unter dem Zeichen der Geschichtsemanzipation stand. Der Historismus dürfte, psychologisch betrachtet, vor allem Reaktion sein gegen die Abstraktheit, gegen den geschichtslosen Rationalismus und Individualismus der letzten Jahrhunderte. Es gibt einen naturhaften oder instinktiven Historismus dort, wo die Geschichte noch gar nicht als Problem gesehen wird, weil man ganz und gar im Geschichtlichen, d. h. in der Tradition der Vergangenheit und der Bindung an die Gemeinschaft lebt. Von diesem Historismus, der erst im Zusammenstoß mit dem rationalistischen Individualismus eine gewisse Selbstbewußtheit erhält — in der Gestalt des »konservativen« Protestes gegen allen »Radikalismus« —, soll hier nicht die Rede sein. Es gibt eine zweite Form des Historismus, der nicht primär Traditionalismus ist, sondern das Moment der Tradition nur im Zusammenhang mit einem anderen, ganz und gar nicht-instinkthaften, bewußt-geistigen wertschätzt: den absolutistischen Historismus der katholischen Kirche. Ihr Prinzip ist nicht Tradition und Geschichte, sondern die Christusoffenbarung. Sie ist vor allem eine Gestalt des christlichen Glaubens. Zwischen Katholizismus und Protestantismus besteht zuerst fundamentale Einheit und gemeinsamer Gegensatz: Fundamentale Einheit im Bekenntnis zur einmaligen Gottesoffenbarung in Jesus Christus und Gegensatz gegen allen bloß idealistischen oder mystischen oder allgemein religiösen Offenbarungsglauben. Erst innerhalb dieser Gemeinsamkeit tut sich der Gegensatz der beiden Konfessionen auf, und das Prinzip dieses Gegensatzes ist: der Historismus, das Traditionsprinzip.

Die katholische Kirche stellt neben die mit dem Protestantismus ihr gemeinsame Norm, die Schrift, eine zweite: die Tradition, d. h. neben die einmalige die kontinuierliche Offenbarung. Diese geschichtliche Größe ist realiter die Kirche. Sie wird dadurch, daß sie (letztlich der Papst) alleiniger Ausleger der Schrift ist, der primären Offenbarungsnorm übergeordnet. Die kontinuierlich-geschichtliche Autorität ist die tatsächlich maßgebende; das historische Prinzip hat über das Offenbarungsprinzip gesiegt. Auch von diesem Historismus kann hier nicht weiter die Rede sein.

Vielmehr haben wir es hier mit demjenigen Historismus zu tun, dem das geschichtliche Werden die entscheidende Tatsache für alle Welt- und

Lebensdeutung geworden ist: mit dem modernen relativistischen Historismus. Nicht aus der Geschichte als solcher, sondern aus einer bestimmten Geschichtsauffassung erwächst dieser Historismus. Wir können diese Geschichtsauffassung[1]) kurz dadurch bezeichnen, daß wir als ihre Erzeuger den romantischen Individualismus und den naturalistischen Evolutionismus nennen. Von der Romantik her hat der moderne Historismus die Erkenntnis alles lebendigen Geschehens als eines individuellen. Nicht bloß einzelne Menschen, sondern auch Völker, Kulturen, Epochen, große Kulturkreise sind Individualitäten mit ihrer inneren organischen Einheit und Gesetzmäßigkeit, die zugleich ihr schöpferisches Wesen ist. Mit diesem romantischen Gedanken verbindet sich der durch das modern kausale Denken umgeformte heraklitische: alles Seiende, auch alles Lebendige ist in unablässiger Veränderung begriffen, die selbst kausal zu erklären ist und vielleicht eine gewisse Richtung (»Entwicklung«) innehält.

Gelegentlich ist damit noch ein dritter Gedanke verbunden, der aber den Tendenzen des Historismus entgegenwirkt: die idealistische Auffassung vom Werden als Selbstentfaltung der Idee, die Hegelsche Geschichtsphilosophie. Da eine solche nur in Verbindung mit — oder vielmehr als Ausfluß — der idealistisch absolutistischen Spekulation durchführbar ist, da nur von der Erkenntnis des absoluten Geistes aus die Geschichte als Entfaltung dieses Geistes gedeutet werden kann, und also mit einem relativistischen Historismus grundsätzlich unvereinbar ist, sehen wir von dieser Linie hier gänzlich ab.

Beide, der Individualismus und der Evolutionismus, führen auf einen Punkt hin: auf die relativistische Skepsis. Wenn alles fließt und wenn alles nur individuell ist, wie sollte es da überhaupt zu absoluten, allgemeingültigen Aussagen kommen? Freilich ergeht es auch dieser Skepsis wie jeder anderen: sie muß es sich gefallen lassen, auf den in ihr liegenden Widerspruch aufmerksam gemacht zu werden. Wenn alles fließt, wenn nichts, was im Lauf der Geschichte auftaucht, absolute Gültigkeit hat, so gilt das wohl auch von dieser Geschichtsauffassung — womit diese in sich zusammenfällt. Man kann auch diese Skepsis nicht lehren, ohne komisch zu werden, da Lehre Gültigkeit und überindividuelle Wahrheit, die von der Zeit unabhängig ist, voraussetzt. Wenn alles fließt, kann auch kein Fließen mehr festgestellt werden. Das Problem der Geschichte kann nur von einem übergeschichtlichen Punkt aus überhaupt gesehen werden.

Aber mit diesen allgemeinen Erwägungen über die Unmöglichkeit des Relativismus als Prinzip ist freilich das Problem des relativistischen

[1]) Leider hat Troeltsch in seinem großen Werk über den Historismus dieses Wort — entgegen dem Sprachgebrauch, der mit ... ismus immer ein Prinzip bezeichnet — zur Bezeichnung aller um die Geschichte sich mühenden Arbeit, also der Geschichtsforschung und der Geschichtsphilosophie, verwendet. Von dem, was wir Historismus nennen, d. h. vom Problem der Geschichtsrelativität aller Ideen, Werte und Glaubenserkenntnisse, handelt das Tröltschsche Werk nicht ausdrücklich, da der Historismus als Prinzip für Troeltsch sozusagen axiomatische Geltung hatte.

Historismus nicht gelöst. Denn der »Historist«[1]) wird allen abstrakten Überlegungen immer wieder das anschauliche Zeugnis der sich tatsächlich immer individuell und veränderlich darstellenden Geschichtswirklichkeit entgegenhalten. Es ist deshalb unvermeidlich, daß wir unserseits die Frage nach dem Wesen der Geschichte stellen. Diese Überlegung wird für viele zu der überraschenden Entdeckung führen, daß hinter dem einfachen Wort: Geschichtstatsache, die schwierigsten Probleme stehen. Gehen wir aus von der Arbeit des Historikers, von dem wir in erster Linie Belehrung über Geschichtstatsachen erwarten, so sehen wir, daß er sich als erste Aufgabe stellt, den vollständigen »Film« und die vollständige »Grammophonplatte« der Vergangenheit zu rekonstruieren. (Daß schon diese Aufgabe nicht lösbar ist ohne beständige Anleihen in den »Wertgebieten«, möge hier außer acht gelassen werden.) Aber mit dieser Rekonstruktion des Erscheinungsbildes gibt sich kein Historiker zufrieden. Er will diese Erscheinungen auch sozusagen physiognomisch deuten: Er fragt nach ihrem Warum. Dieses Warum ist auch hier doppeldeutig: das Warum des Erklärens und das Warum des Verstehens, das ursach- und das sinnmeinende. Wenn alle Wissenschaften vom Astronomen und Geographen bis zum Religionssoziologen das ihrige zur Erklärung eines geschichtlichen Phänomens, z. B. Platons, beigetragen hätten, so wäre damit noch nichts geschehen zu seinem Verständnis. Was man ursächlich erklärt, versteht man nicht — wie man umgekehrt das, was man versteht, nie erklären kann. Wir verstehen, was wir nicht zu »Ursache«, sondern zu »Sinn« in Beziehung zu setzen vermögen. Was Platons Ideen z. B. »meinen«, bedeuten, verstehen wir nur, wenn wir von allen kausalen Veranlassungen absehen, ja sogar nur, wenn wir von der Person Platon absehen, wie wir, um dem Vortrag eines Mathematikers folgen zu können, von allem Persönlichen, Psychologischen absehen müssen. Das Absehen von den Ursachen sowohl als von der Person bedingt das Wahrheitverstehen.

Schon damit ist ein Element in unser Geschichtsbild eingetreten, das außerhalb jenes Kreises des Individuellen sowohl als des Veränderlichen liegt. Sofern wir überhaupt Geschichtliches verstehen, stehen wir außerhalb des Stromes, haben wir zu ihm ein übergeschichtliches, zeitloses Verhältnis. Aber das eigentlich Geschichtliche haben wir damit noch nicht getroffen. Was uns den Vorstellungskomplex erklärt »Platon« (Ursachen, z. B. Rasse, Volk, Zeit usw.) ist ein Allgemeines, der Ursachenzusammenhang, also gerade nicht Platon. Was uns Platon verstehbar macht, ist ein Allgemeines, der Sinnzusammenhang, die von der Person unabhängige Idealität, also nicht Platon. Was ist denn Platon, sein Reden und Handeln als das seine? Die Romantik gibt hier die Ant-

[1]) Es versteht sich wohl von selbst, daß der Historist, der Vertreter des Historismus-Prinzips und der Historiker an sich miteinander nichts zu tun haben, wenn auch der Historismus unter Historikern vielleicht besonders häufig anzutreffen ist.

wort: das ist das Geheimnis der Individualität. Aber es braucht nur den Hinweis darauf, daß alles Lebendige, ja alles Seiende individuell ist, daß zwischen dem Individuum-Sein eines Baumes oder Vogels und dem eines Platon nur ein Grad-, nicht ein Wesensunterschied besteht, um zu sehen, daß wir mit dem Begriff der Individualität gerade an das eigentlich Geschichtliche nicht herankommen. Individualität ist ein Naturbegriff; Individualität ist grundsätzlich: Gegebenheit. Es mag schwer, vielleicht unmöglich sein, dieses Gegebene völlig zu entdecken, aber es ist doch, grundsätzlich, entdeckbar, vorfindbar, Natur.

Der Leibnizsche Individualitätsbegriff ist allerdings ein wesentlich anderer, tieferer als der der Romantik, z. B. Schleiermachers. Für Schleiermacher gilt der Satz *principium individuationis est materia*, und er spricht es immer wieder aus, daß auch geistige Individualität nur dadurch entstehe, daß der allgemeine Geist ins materielle Dasein eintrete und sich darin sozusagen breche. Für Leibniz dagegen ist Individualität im Schöpfungsakt Gottes begründet und schließt deshalb Ewigkeit nicht aus, sondern geradezu ein. Aber da diese Individualität metaphysisch, also nicht von der Anrede Gottes und der auf sie antwortenden Selbstbestimmung des Menschen her gedacht ist, ist auch sie ein — wenn auch geistig — Gegebenes, Geistnatur. Sofern sie erkannt werden kann, kann auch sie deshalb nur aus dem Allgemeinen erkannt werden, als Konkretion des Allgemeinen, wenn auch im Unterschied zur romantischen, als Konkretion von metaphysisch ewigem Bestand. So weit sie verstanden werden kann und nicht als Geheimnis des Gerade-so-Seins jenseits alles Verstehens bleibt, ist sie aus dem Allgemeinen der Idee, als deren Spezifikation, nicht aber als »Tathandlung« oder Selbstbestimmung zu verstehen. Geschichte ist darum auch von hier, von Leibniz aus, anschauliche Fülle geistigen Seins, wenn auch in der Zeit ausgebreiteten Seins. Es fehlt auch hier das Wesentliche der Geschichte: die Tat, die Entscheidung, das Ich als eines, das sich selbst bestimmt in Beantwortung des göttlichen Du, von dem es durch Anruf geschaffen wird. Auch bei Leibniz ist darum der Mensch nicht wesentlich als Mensch, sondern nur als Konkretion des Allgemeinen erfaßt. Wir wissen jetzt (nach dem S. 40 Ausgeführten), warum: weil er auch hier metaphysisch, nicht glaubensmäßig erfaßt ist.

Platon ist noch etwas ganz anderes als Individuum. Als Individualität ist er erst quantitativ bestimmt. Er ist das große Genie, das mehr Elemente der Wahrheit, der Schönheit, der geistigen Kraft usw. in sich schloß als andere Menschen der Antike; er ist erst eine ganz einzigartige Mischung dessen, was alle anderen auch sind, in ganz einzigartigen Proportionen. Aber er ist damit überhaupt noch nicht als Mensch, d. h. als Geschichtssubjekt bestimmt. Platon ist mehr als Individuum, er ist Mensch, Persönlichkeit, er entscheidet sich. Nicht das Individuelle, sondern das Persönliche ist erst das wahrhaft Geschichtliche. Dieses aber ist nicht, wie die Individualität, eine — wenn auch schwer zu erfassende — Gegebenheit, sondern das grundsätzlich Nichtgegebene. Persönliche Entscheidung ist nicht wie Individualität geheimnisvolle Kombination von Seinselementen, sondern von allem, was wir so als Allgemeines uns denken können, grundsätzlich verschieden: göttliche Schöpferanrede und menschliche Entscheidungsantwort. Individualität wird vom Schöpfer gemacht, sie ist Etwas. Persönlichkeit

wird vom Schöpfer angesprochen als Du. Der Mensch wird ins Dasein gerufen. Und darum vollzieht sich sein Leben nach seiner spezifisch menschlichen, wahrhaft geschichtlichen Qualität als entscheidungsvolle Antwort auf diesen Ruf[1]). Höher als alle Individualität steht die Verantwortlichkeit, die in ihr gegründete Freiheit, die jeden Moment des Lebens zur Entscheidung macht.

Dieses wahrhaft Geschichtliche aber wird von keinem Historiker mehr erfaßt. Zwar sucht auch er das wahrhaft Geschichtliche in jener Richtung. Er deutet als guter Physiognomiker die Erscheinungen der Geschichte nicht als individuelle Gegebenheiten, sondern als *facta*, *res gestae*, Taten. Je nachdem Historie diesem Punkt sich nähert oder fern bleibt, ist sie »tief« oder »oberflächlich«. Aber das eigentlich Geschichtliche fällt außerhalb auch der tiefsten Historie.

Was der Historiker sieht, ist nie das eigentlich Geschichtliche, die Entscheidung selbst, sondern immer nur die jener Entscheidung mehr oder weniger nahe Nachgeschichte. Er sieht, im Gleichnis gesprochen, den vom Blitz getroffenen, vielleicht den unter dem Blitzschlag zusammenkrachenden Baum, aber niemals den Blitzschlag selbst. Er sieht die Rauchwolken und den Lavastrom, aber nicht den ausbrechenden Krater. Was wir Geschichte nennen, ist immer bloß Außenseite, immer noch Mimik, die erst der Deutung harrt, auch für den Historiker, der den Genius Shakespeares mit dem Wissen Rankes verbände. Denn die Entscheidung ist grundsätzlich Geheimnis, das niemand verrät, weil niemand es kennt — auch nicht der Autobiograph.

Denn wir selbst sind uns in unserer Entscheidung Rätsel. Wir wissen, daß die Entscheidungen, die unser persönliches Leben ausmachen, nicht die letzte persönliche Realität sind. Wir wissen — schon als kritische Philosophen (vgl. Kant!) können wir etwas davon wissen —, daß das Leben, als Tat aufgefaßt, nicht aus Stücken besteht, sondern eine Einheit ist. Die sittliche Persönlichkeit ist, auch in ihrem widerspruchsvollen Charakter, eine Tat-Einheit. Jede ihrer Entscheidungen fließt aus einer tieferen grundlegenden Entscheidung her. Sie sind, ohne aufzuhören Entscheidungen zu sein, zugleich Folgen einer einzigen Entscheidung, die nicht in einem zeitlichen Sukzessionsverhältnis, nicht als zeitliches prius zu ihnen gefaßt werden kann, und doch ihr prius, ihr Grund ist. Wie die Tausende von Noten einer Partitur einen musikalischen Gedanken ausdrücken, so sind alle unsere Einzelentscheidungen zugleich Ausdruck einer Urentscheidung, die sie alle trägt oder erzeugt — als Entscheidungen —; eine Urentscheidung, die eben darum, weil sie in kein zeitliches Schema eingefangen werden kann, auch außerhalb aller psychologischen Wahrnehmung, auch der Selbstwahrnehmung, liegt.

Denn jene Entscheidung, die unsere tiefste Wirklichkeit ist, ist zugleich unsere tiefste Unwahrheit. Wir tragen alle eine Maske. Wir

[1]) Siehe mein »Die Mystik und das Wort« (S. 94f.).

wissen es, aber wir wissen nicht mehr, was eigentlich hinter der Maske wäre. Die Geschichte in dem uns bekannten Sinn ist die Maskerade, wo jeder seine Rolle spielt. Keiner, der ohne Maske über die Weltbühne schreitet — auch nicht der Ehrlichste, und keinesfalls der Verfasser von Konfessionen! Keiner, der sich die Maske abnehmen könnte. Es gehört zum Charakter jener Urentscheidung — in der wir alle gleich und durch die wir alle so elend ungleich geworden —, daß man sie, nachdem sie einmal geschehen ist, nicht mehr sehen kann. Denn sie ist Lüge und schafft Finsternis, wie sie auch zugleich zum Schicksal wird — nämlich zur Notwendigkeit, sich fortan ihr entsprechend entscheiden zu müssen. Es ist die Entscheidung, die nur als Antwort auf jene göttlich gnädige Anrede Realität hat — in der also unsere höchste Schöpfungswürde zum Ausdruck kommt — und die doch zugleich den Verlust dieser göttlichen Nähe und Würde bedingt: die Sünde. Die Loslösung vom Ursprung des Lebens ist zugleich Loslösung von der Freiheit und von der Wahrheit: die nicht mehr zu beseitigende Maske als unsere »*persona*«.

Nur von hier, von der »Urgeschichte« aus, ist der allgemeine Charakter der Geschichte überhaupt zu erkennen. Der Kern aller Geschichte ist diese »Urgeschichte«, deren raumzeitliche Erscheinung das ist, was der Historiker als »Geschichte« uns erzählt.

Ein unmißverständliches Wort für das hier Gemeinte gibt es nicht. Wenn wir es mit »Urgeschichte« bezeichnen und damit die Verwechslung mit der Urgeschichte im chronologischen Sinn heraufbeschwören, so glauben wir dafür doch gute sprachgeschichtliche und sachliche Rechtfertigung zu haben. In ähnlichem Sinn hat Goethe von der »Urpflanze« gesprochen und damit etwas gemeint, was, obwohl Wirklichkeit, nicht in das kausal-zeitliche Entwicklungsschema einzuordnen ist. Die Entstehung der Formen ist im wesentlichen kein empirisches, sondern ein »Ur-geschehen«; ja es scheint, daß auch die exakte Wissenschaft auf ein Geschehen jenseits der raumzeitlichen Kausalwelt, also auf Ur-tatsachen, als letzte Data aller physikalischen Vorgänge rekurrieren muß. Von Ur-geschichte können wir aber nur dort sprechen, wo es sich um persönliche Entscheidung, und das heißt: um Antwort auf die göttliche Anrede handelt. Von jenen anderen »Urtatsachen« können wir als von Etwas metaphysisch reden; von Urgeschichte nur als Mitbeteiligte, selbst Angesprochene, d. h. im Glauben. Darum kann das »Urgeschichtliche« nicht historisch-psychologisch wahrgenommen, sondern nur geglaubt werden.

Die Geschichte ist ein Mittleres zwischen Sinnhaftigkeit und Sinnlosigkeit, zwischen Vergänglichkeit und Ewigkeit. Die Natur hat keine Geschichte; es ist ein Mißbrauch des Wortes, von Naturgeschichte zu reden. Geschichte ist das Gebiet der Humanität; nur der *humanus* ist geschichtsfähig. Humanität aber ist verderbte Gottesebenbildlichkeit, wissendes Nichtwissen, sehnsüchtiges Fliehen. Alle Kultur — im tiefsten wie im oberflächlichsten Sinne — hat dieses Doppelgesicht: Ewigkeitsflucht und Ewigkeitssehnsucht. Darum ist die zynisch-realistische Auffassung der Geschichte — etwa der Geschichtsmaterialismus — ebenso wahr und ebenso falsch, wie die ideologisch-idealistische. Die eine sieht in der Geschichte bloßes Kausalgeschiebe, also »Zufall«, die

andere lauter Teleologie, Sinnganzes. In Wahrheit besteht die Geschichte aus Sinnfragmenten, wobei das Wort Fragment wörtlich mit Bruch-stück zu übersetzen wäre. Geschichte ist nur zu verstehen als Losbruch vom wirklichen Sinn. Nur so gewinnen wir den Zugang zu ihren Zentralproblemen, zu jenem vor allem, das tiefer liegt als alle anderen, das das eigentliche Geschichtsproblem ist: das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft. Durch den Zusammenhang des Einzelnen mit dem Geschlecht — und zugleich: durch die Trennung des Einzelnen vom Geschlecht — gibt es Geschichte.

Es ist das Spezifische des Wesens *humanus*, daß dasselbe, was ihn zum Angehörigen seiner Gattung (*humanitas*) macht, ihn zugleich zum Einzelnen und Selbstzweck macht. An der *humanitas* teilhaben, heißt an der Bestimmung teilhaben, Person, nicht Gattungswesen zu sein. Die Geschichte zeigt uns ein weder aus biologischen Ursachen noch aus ideellen Zwecken begreifliches sich Suchen und Fliehen von Einzelnem und Gemeinschaft. Alle Geschichte ist der Versuch einer Integration (Redintegration) des Desintegrierten und zugleich eine fortschreitende Desintegration (man denke an die rationale Emanzipation). Es scheint dem geschichtlichen Menschen unmöglich zu sein, sein Verhältnis richtig zu bestimmen ohne falsche Losreißung und ohne falsche Bindung an die Gemeinschaft. Darum besteht die Geschichte vornehmlich in einer beständigen Herstellung und Auflösung von Gemeinschaftsgebilden, die immer zugleich Leben und Tod bedeuten. Das alles ist »Vordergrund«, »Nachgeschichte«, nicht »Urgeschichte«. Wir wissen gar nicht mehr um das rechte, das »ursprüngliche« Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft. So wie wir uns gegenüberstehen, ist Einzelheit und Kollektivität immer schon deformiert und darum nie mehr zusammenzusetzen ohne Vergewaltigung des einen oder anderen. Die Urentscheidung, die das Real-a priori aller Geschichte ist, die wahrhaft fatale Urgeschichte, die Loslösung vom Lebensgrund, ist auch Zerstörung der Urgemeinschaft, Loslösung vom Gemeinschaftsgrund, Zerfall in falsch-selbständige Einzelfiguren. Auch das Einzelfigursein im jetzt uns bekannten Sinn gehört zur Maskerade der Geschichte, wofür besonders unsere Zeit, die nun ein Jahrhundert lang die Persönlichkeit als das »höchste Glück der Erdenkinder« verehrt hat, nachgerade einiges Verständnis gewonnen haben dürfte.

Darum gibt es keine Einheit der Geschichte und keine Möglichkeit, sie aus der Einheit zu verstehen, d. h. keine mögliche Geschichtsphilosophie. Philosophie ist Deutung aus der Einheit, aus dem Allgemeinen, aus dem Prinzip. Der Begriff der Weltgeschichte als Einheit ist ein Bastard aus christlichem Glauben und Rationalismus. Der christliche Glaube weiß nichts von Weltgeschichte im Sinn einer Einheit. Seine Einheit ist nicht die geschichtliche, sondern die »urgeschichtliche«, die zugleich die »endgeschichtliche« ist: d. h. die Geschichte nicht in ihrer

immanenten Selbstbewegung, sondern in ihrer — ins profane Geschichtsbild gar nicht einreihbaren — Beziehung zum Schöpfer- und Erlösergott. Nicht der Verlauf der Geschichte als solcher ist von Interesse, nicht die in ihm waltende, sei's kausale oder teleologische, immanente Gesetzmäßigkeit, sondern das Aufblitzen des Hintergeschichtlichen in der Geschichte, das sich Geltendmachen dessen, was seinem Wesen nach die Geschichte aufhebt: der göttlichen Offenbarungsrealität. Es ist dieser dritte »mittlere« Punkt der Urgeschichte, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, dieses nicht wahrnehmbare, sondern nur glaubbare Geschehen zwischen Schöpfung und Fall einerseits und der Erlösung aus der Geschichte anderseits, durch welches uns das Reden von »Urgeschichte« überhaupt möglich ist. Der christlich Glaubende sieht die Geschichte als ein Zwischenreich, ein Gemisch von unbestimmbarem Charakter, das aber durch die Ur-End-Geschichte, die in der Mitte aufleuchtet, blitzartig erhellt wird. Dort, im Christus, ist der Sinn und der Unsinn der Geschichte, dort ihre Schöpfungseinheit und sündige Zerfahrenheit, dort ihre Gottbezogenheit und Gottesferne, dort ihr Anfang und ihr Ende außerhalb der Geschichte sichtbar.

Darum ist auch einzig von dort aus ihre innerste Linie, die Religionsgeschichte, zu verstehen. Die Religionsgeschichte ist darum die innerste, die Religionen sind darum die Seele jeder Kultur, weil in der Religion dem Menschen etwas vom Sinn-Unsinn des Lebensganzen und der geschichtlichen Existenz aufgeht, weil er dort am deutlichsten den Riß im Dasein, die offene Wunde, das Leid und Unrecht der jetzigen Existenz empfindet. Dort merkt der Mensch etwas davon, daß er an Gott krank ist und daß in Gott allein die Heilung läge. Die Religion als das Gottesbewußtsein ist die Stelle am Menschheitsleib, die der ursprünglichen Gotteseinheit, aber auch der »Bruchstelle« am nächsten liegt. Darum ist die Religion in ihrer Geschichte dasjenige Menschliche, das mit der Offenbarung in der engsten Beziehung steht.

Söderblom hat als Vertreter des modernen historischen Denkens den Satz aufgestellt: die allgemeine Religionsgeschichte sei für uns an die Stelle der *theologia naturalis* getreten. Wir glauben allerdings, daß das Problem der alten *theologia naturalis:* Vernunft und Offenbarung, noch das theologische Zentralproblem sein wird, wenn das andere: Religionsgeschichte und Offenbarung längst aufgehört haben wird uns zu brennen, da es kein wirklich existentielles, sondern ein rein theoretisches ist — es sei denn etwa im Kampf zwischen christlichem Glauben und Mystik. Aber soweit dürfte Söderblom recht haben: daß im gegenwärtigen Moment das Problem der Religionsgeschichte allerdings im Vordergrund der Diskussion steht. Die Neuheit dieser Fragestellung beruht vor allem darauf, daß erst neuerdings der christliche Glaube mit den höchsten Religionsbildungen des Orientes in stärkere Berührung gekommen ist, während die Theologen älterer Zeit sich nur mit den relativ niedrigstehenden Religionssystemen der klassischen Antike und mit den zwar geistig hochstehenden, aber religiös wenig kraftvollen Gestaltungen der spätantiken Religionsphilosophie sich auseinanderzusetzen hatten. Ferner ist uns durch die moderne Religionswissenschaft eine solche Fülle religiöser Tatsachen bekannt geworden, daß sich die Idee einer mehr oder weniger lückenlosen Kontinuität der Religionsstufen aufdrängt, die die Möglichkeit bietet,

einerseits dem Christentum den höchsten Rang zu sichern, anderseits es doch ganz in den allgemeingeschichtlichen Zusammenhang hineinzurücken. Seit Herder, Hegel und Schleiermacher ist dieses Schema einer allgemeinen Geistesentwicklung, in die auch »die christliche Religion« eingereiht wird, zu einer Art wissenschaftlichem Axiom geworden, das der, der auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erhebt, einfach zu akzeptieren habe. Der Theologie ist diese idealistische These dadurch mundgerecht gemacht worden, daß der Begriff der Religionsindividualität auch »die Eigenart« des christlichen Glaubens zu ihrem Recht kommen zu lassen schien.

Mit dem christlichen Offenbarungsglauben ist die moderne relativistische Stufentheoretie, gemäß der die »christliche Religion« lediglich eine Phase, vielleicht auch der Gipfel der allgemeinen Religionsgeschichte wäre, ebenso unvereinbar wie die religionsphilosophische Deutung der Offenbarung überhaupt, die ihr zugrunde liegt. Mit Offenbarung meint der christlich Glaubende etwas grundsätzlich anderes als eine individuell-eigenartige Ausprägung des allgemeinen Wesens der Religion. Der romantische Begriff der Individualität, den erstmalig Schleiermacher mit dem der Offenbarung identifiziert hat, steht zu dem der Offenbarung nicht im Verhältnis der Gleichheit oder auch nur der Verwandtschaft, sondern des Gegensatzes. Der christliche Glaube ist unzertrennlich von dem dem heutigen Bildungsmenschen schwer erträglichen Bekenntnis, daß die Christusoffenbarung aller Religion gegenüberstehe, nicht wie eine Individualität den anderen Individualitäten derselben Spezies, sondern als ein anderes Genus, nämlich wie die Gotteswahrheit dem Wahrheitssuchen des Menschen, wie die Antwort der Frage gegenübersteht. Darum ist mit dem christlichen Glauben, also mit dem theologischen Standpunkt im Unterschied zum religionsphilosophischen, ohne weiteres die Behauptung gesetzt, daß die Christusoffenbarung ihrer Offenbarungsqualität nach — nicht etwa als profangeschichtlich wahrzunehmendes Phänomen — ebenso außerhalb der Religionsgeschichte stehe als außerhalb der Vernunft, wobei von vornherein zu vermuten ist, daß auch hier dieses »außerhalb« eine nur dialektisch zu fassende Doppelbeziehung bedeute. Man kann von der Christusoffenbarung nicht aussagen was der Glaube aussagt, ohne damit zugleich diese Abgrenzung vollzogen zu haben, wie schon im ältesten christlichen Zeugnis mit dem Christusbekenntnis das andere verbunden ist: es ist in keinem andern das Heil (s. o. S. 21). Nur im Glauben selbst ist jenes Bekenntnis und darum auch diese Abgrenzung begründet. Eine wissenschaftliche Begründung dafür zu fordern, wäre ebenso töricht, als einen wissenschaftlichen Beweis für die Offenbarung selbst zu fordern. Daß Jesus etwas anderes sei als ein großer Religionsstifter wie Buddha, Zarathustra oder Mohammed, kann wissenschaftlich ebensowenig bewiesen werden, als daß er der Gottessohn sei. Würde es bewiesen, so würde damit etwas ganz anderes bewiesen als der Glaube meint.

Was aber von einer wissenschaftlichen Untersuchung gefordert werden kann und soll, ist der Nachweis, daß allerdings die Struktur, der

innere Sinn und Zusammenhang der religionsgeschichtlichen Erscheinungen eine derartig vom christlichen Offenbarungsglauben verschiedene ist, daß schon aus wissenschaftlichen Gründen jene Behauptung einer Kontinuität sich als eine willkürliche, den Tatsachen nicht entsprechende Konstruktion erweist. Es kann vielleicht im weiteren wenigstens ein Versuch einer christlich theologischen Deutung dieser religionsgeschichtlichen Phänomene erwartet werden, der zwar vom Wissenschafter wegen seiner besonderen Voraussetzungen nicht ohne weiteres anerkannt, aber jedenfalls auch nicht aus wissenschaftlichen, sondern nur aus allgemeinen Weltanschauungsgründen abgelehnt werden kann.

Wenn wir dabei an die alte Lehre vom Logos σπερματικος in gewisser Weise anknüpfen, so ist vor allem nötig, daß wir den Sinn, in dem das geschehen soll, von dem Gebrauch, den die Aufklärung und der Idealismus von diesem Begriff gemacht haben, deutlich und grundsätzlich unterscheiden. Wir nehmen den Ausgangspunkt von vornherein in der Christusoffenbarung. Von ihm, dem fleischgewordenen Logos aus allein, können wir die »Teilwahrheiten« der Religionen und den »Teilsinn« der religionsgeschichtlichen Entwicklungen erkennen, wie man allein von der Spitze einer Pyramide aus ihre sämtlichen Punkte überschauen kann. Christus — das wäre die erste These — ist die Erfüllung aller Religion. Aber diese erste, für sich allein genommen, wäre falsch, wenn sie nicht sogleich durch eine zweite ergänzt würde: Christus ist auch das Gericht aller Religion und ihrer Geschichte. An ihm wird ebenso wie die Wahrheit auch die Falschheit aller Religion erkennbar, wie nirgends sonst. Es gibt keine stetige Annäherung an ihn; vielmehr bedeutet alle Annäherung zugleich eine Entfernung. Gerade dafür zeugt die Religionsgeschichte, auch wenn man sie bloß phänomenologisch-neutral mit dem christlichen Glauben vergleicht. Sie zeigt nicht bloß eine Hinentwicklung zur »christlichen Religion«, sondern gerade auf ihren Höhepunkten eine ebenso entschiedene Wegentwicklung. Das neuerdings aufgestellte »Gesetz der Parallelen« erweist sich bei näherer Prüfung ebensosehr als eine leere Konstruktion wie der Begriff »Wesen der Religion«. Nirgends ist der Gegensatz gegen den christlichen Glauben — zugleich mit einer unverkennbaren Annäherung — so stark wie auf den anerkannten Höhepunkten der allgemeinen Religionsgeschichte. Jene Frage des Apostels: »ist denn Christus zerteilet?« muß in der Tat für die Religionsgeschichte bejaht werden. Jawohl, gerade das ist der Sinn-Unsinn der Religionsgeschichte, daß in ihr Christus so »zerteilet« ist, daß diese Teile niemals zu einem Ganzen zusammengesetzt werden können.

Wir greifen nunmehr auf das im vorigen Kapitel Ausgeführte zurück; nur legen wir diesmal nicht einen Querschnitt, sondern einen Längsschnitt durch die Religionsgeschichte. Sind wir einmal aufmerksam geworden auf den unüberwindlichen Gegensatz zwischen der »objektiven« und der »subjektiven« Religion, so stellt sich uns die ganze Religions-

geschichte dar unter dem Bild eines Baumes mit zwei Stämmen, die wenig über dem Boden aus einer gemeinsamen Wurzel — dem historischen Anfang der Religion — auseinanderstreben und sich im Höherwachsen immer weiter voneinander entfernen. Die Frage nach dem historischen Ursprung der Religion steht, seitdem die naturalistisch-positivistische Theorie sich überlebt hat, nicht mehr im Zentrum des Interesses. Für die Frage nach einem »Wesen der Religion« ist offenbar aus den primitiven Anfängen der Religionsgeschichte nicht viel Belehrung zu erwarten. Dagegen gewinnt gerade diese Frage vom christlichen Glauben aus paradoxerweise wieder ein höheres Interesse: In gewisser Weise steht der christliche Glaube den primitiven Religionen näher als jeder der »höher« entwickelten. Das Kindliche steht auch hier als Gleichnis — wenn auch nur als Gleichnis! — der göttlichen Wahrheit am nächsten. Hier, auf der primitiven Stufe, ist alles noch beieinander, was in der weiteren Entwicklung auseinandergeht. Auseinandergehen muß — sagt der optimistische Idealismus; auseinandergehen muß und doch nie auseinandergehen sollte — sagt der christliche Glaube. Hier im primitiv-religiösen Bewußtsein ist noch keine Scheidung des Rationalen und Irrationalen, des Religiösen, Sittlichen, Rechtlichen, Kulturellen und Natürlichen. Das macht den Zauber des Primitiven aus, daß da der Mensch »noch« Einheit ist. Durch diese — wie sehr auch kindliche, untergeistige — Einheit ist das Primitive vielleicht das beste Gleichnis des »Ursprünglichen«, das zugleich das Endgültige ist, das in keiner geschichtlichen Entwicklung, durch keine immanente Geschichtslogik wiedergewonnen werden kann. Hier wohnt denn auch allem Religiösen eine »numinose Realität«, ein furchtbarer Wirklichkeitsernst inne, der im Lauf der Höherentwicklung immer mehr verdünnt wird.

Wir sehen das nirgends deutlicher als in der Entwicklung der Gottervorstellungen. Indem sie, aus naturhafter Unpersönlichkeit sich herausentwickelnd, an persönlicher Geistigkeit gewinnen, verlieren sie zugleich an »numinoser Realität«. Indem die Götter aus ihrer sinnlichen Beschränktheit herausgehoben werden — das wichtigste Symbol dafür ist ihre Versetzung in den Himmel — werden sie auch ferner und unwirklicher. Das klassische Beispiel dafür ist die homerische Götterwelt, wo die »Vergeistigung« deutlich eine Einbuße an realer Lebensmacht, an »Furchtbarkeit« im religiösen Sinn bedeutet. Darum kann sich hier der mythologische Spieltrieb ihrer bemächtigen und sie immer mehr aus der religiös-existentiellen auf die ästhetisch-imaginäre Stufe herabziehen. Dasselbe zeigt sich aber auch im Kultus. Er verliert seine irrationale Positivität. Die Götter werden zu Hütern bürgerlicher Ordnungen, der Götterkult zu einem Teil des bürgerlichen Lebens. Der Inhalt des Kultus — der zu befolgende Wille der Gottheit — wird dem bürgerlich Nützlichen angenähert. Er verliert seine Fremdheit, in der sich früher vor allem das »Ganz Andere« des Götterwillens ausdrückt; er wird human

und immer mehr identisch mit den Gesetzen des sozialen Zusammenlebens. Die Entwicklung strebt deutlich jenem Punkte zu, der in der Religion der Aufklärung erreicht ist: daß der göttliche Wille mit den sittlichen und natürlichen Gesetzen zusammenfällt. Sünde ist nicht mehr Frevel am göttlichen Eigentum, sondern Verstoß gegen bürgerliche Ordnungen. Der Gedanke des »Zornes Gottes« wird als anthropopathisch empfunden; die Gottheit verliert ihren Eigenwillen, sie wird zum Weltgesetz, der gute Bürger und der Fromme sind kaum mehr zu unterscheiden. Jenes Gefühl, das in der primitiven Religion so mächtig ist: daß das göttliche Leben ein Fremdes, Unbegreifliches, Gefährliches sei, weicht der Vereinerleiung von göttlichen und weltlichen Ordnungen. Vergeistigung heißt also hier: Rationalisierung im Sinn der Vernunftgesetzlichkeit oder Naturgesetzlichkeit. Sie bedeutet zugleich damit Sicherung des geschichtlichen Bestandes. Das heißt aber: Vergeistigung ist Entfernung von der Offenbarungsrealität der göttlich-anderen, fremden Welt, Übergang zum rationalen Immanenzbewußtsein.

Es ist darum begreiflich, daß die Forschung, die nicht die rationalisierte, sondern die »eigentlich religiöse« Religion zu erkennen sucht, sich mit Vorliebe dem anderen Zweig, der Mystik als dem Gebiet des Irrationalen zugewandt hat. Zunächst scheint ja hier der Verlauf ein ganz entgegengesetzter zu sein. Je höher die Mystik, desto deutlicher das Bewußtsein des Gegensatzes zum »Weltlichen«. Das Heilige ist Nicht-Welt, Nicht-Mensch, Nicht-Kultur, Nicht-Vernunft, ja sogar Nicht-Etwas. Es tritt also in schroffen Gegensatz zu allem gestalteten, bestimmbaren Sein, zu der Welt der Erscheinungen. Die Unterscheidung dieses »Theopanismus« vom »Pantheismus« hat zunächst guten Sinn. Sie drückt den eigentlichen Sinn der Mystik aus, sofern diese sich gedanklich aussprechen will.

Wenn R. Otto, der auf die Unterscheidung zwischen Pantheismus und Theopanismus besonderes Gewicht legt, behauptet, daß diese beiden Größen die denkbar größten Gegensätze seien, so hat er recht und unrecht zugleich. Logisch sind sie es, tatsächlich aber gehen sie überall ineinander über. So nennt er z. B. Spinoza einen entschiedenen Theopanisten, Bruno einen ebenso entschiedenen Pantheisten, und doch weiß jedermann, was Brunos Gedanken für Spinoza bedeuteten. Ganz dasselbe gilt auch für Indien. In der Bhagavadgita gehen die »theopanistischen« Gedanken unvermerkt in pantheistische über, man denke nur an jene berühmte Stelle: „Ich bin der Geschmack in den Wassern, das Licht in Mond und Sonne ... der Wohlgeruch der Erde ... das Leben in allen Wesen“ usw. Das ist auch nicht verwunderlich. Der Satz beider Anschauungen lautet gleich, nur ist der Akzent verschieden: Gott ist das All. Daraus ergibt sich der andere: alles (was ist) ist »im Grunde« Gott.

Praktisch entspricht dieser theoretischen Haltung die Abkehr von der Welt, die Indifferenz dem geschichtlich-kulturellen Leben gegenüber. Wie die Gottheit das Alleine ist, in dem alle besondere Wirklichkeit verschwindet, so ist die Frömmigkeit jenes mystische Erlebnis, das Gefühl des Versinkens im All, das als einziger Selbstzweck allen anderen Lebensformen gegenüber gleichgültig macht. Zur Mystik gehört das »der Welt Entwer-

den« des Einsiedlers, des Asketen, des Heiligen. Die Vergeistigung aus den rohen Formen der Naturmystik mit ihren Rauscherlebnissen aller Art hinaus zur sublimen Geistmystik vollzieht sich einerseits in der Loslösung der Göttlichkeitsvorstellung von allem Zufällig-Einzelnen, in der Herausbildung jener mehr und mehr abstrakten Gottheitsidee, die nur noch den spekulativ Veranlagten zugänglich ist. Darum ist geistige Mystik immer hoch aristokratisch, wie die ihr verwandte philosophische Spekulation, in die sie nach ihrer gedanklichen Seite mehr und mehr übergeht. Aber auch das »Erleben« wird sozusagen abstrakter, losgelöst von zufälligen Rauschreizen, von ekstatischer Erregung. Es geht über in ruhige Mediation, Versenkung in den Gedanken oder die Anschauung des Alleinen. Der Endpunkt der reinen Mystik ist die indisch-akosmistische Anschauungs- und Lebensform mit ihrer Kunst der Weltentwerdung, mit ihrer völligen Abschließung vom sozial-geschichtlichen Leben. Aber auch die neuplatonische, die persisch-arabische und sogar die — vom kirchlichen Leben und Dogma in ihrer reinen Entfaltung immer gehemmte — mittelalterliche Mystik zeigen grundsätzlich dieselben Züge. Sie hat keine gemeinschaftsbildende Kraft und kann darum immer nur geschichtlich werden als Schlingpflanze am Stamm einer objektiven Religion. Sie ist die Religion einiger Weniger, die wegen ihres entsagungsreichen Lebens von den anderen als Heilige verehrt werden, solang sie nicht durch ihren »Atheismus« oder ihre Gleichgültigkeit gegen die objektive Religion verdächtig werden. Sie bleiben Randfiguren innerhalb der Religionsgeschichte; nur durch die Klosterbildung, also durch einen gewissen Kompromiß mit der Welt, gewinnen sie größere geschichtliche Wirkung. Aber auch wo dieser Wirkungskreis durch Bildung eines dritten Standes, eines Halbmönchtums, noch vergrößert wird, bleibt das Ideal die Weltabgekehrtheit und als Beziehung zum Weltlichen: die bloße Duldung. Der Gegensatz dieser Entwicklung zu der der objektiven Religionen ist also deutlich: Dort Vergeistigung als Rationalisierung mit der Richtung auf die Verwischung der weltlich-kulturellen und sakralen Zone, hier umgekehrt die Aufsaugung alles Rational-Kulturellen durch das Alleinheitsgefühl. Dort die Tendenz auf das Gesetz und die geschichtliche Gestalt, hier die Tendenz auf das Unendlich-Unbegrenzte. Dort Verweltlichung der Religion, hier das Verschlungenwerden alles Lebens von der Religion, dort die Kultur und der Staat als religiöse Beziehungspunkte, hier das Einsiedlerleben des Heiligen und das Kloster.

Diese gegensätzliche Entwicklungsrichtung wird aber erst vollends deutlich, wenn wir zum Vergleich im besonderen noch diejenigen höchsten Bildungen innerhalb der Religionsgeschichte herbeiziehen, bei denen dieser Zug zum Extrem gehemmt erscheint und die sich darum dem, der Belege für ein »Gesetz der Parallelen« mit der christlichen Religion sucht, in besonderem Maße aufdrängen. Als solche dürften ernst-

lich nur in Betracht kommen: die sogenannte theistische Mystik Indiens und die prophetische Religion Zarathustras. Erst in weiterem Abstand kämen noch der östliche Buddhismus (*Amida Buddha*) und eventuell hellenistische Religionen der Spätantike in Frage. Wir müssen uns hier auf die zwei erstgenannten beschränken[1]).

In der Tat weht in der Bhakti-Literatur des Hinduismus eine andere Luft als in den Upanishaden. Oft schon hat wohl ein Leser der Bhagavadgita, des wichtigsten Religionsbuches dieser Gruppe, etwas von dem ehrfürchtigen Staunen erlebt, mit dem Wilhelm von Humboldt diese neue Welt erstmalig betrat. Ob diesem wirklichen Höhepunkt der Religionsgeschichte, wie man neuerdings annimmt, ein volkstümlicher Monotheismus aus dem nordöstlichen Indien zugrunde liegt — von dem wir übrigens nur indirekt wissen — bleibe dahingestellt. Zum Verständnis der Bhaktireligion trägt diese Theorie wenig bei. Denn von einem siegreichen, bestimmten Monotheismus, der die Selbständigkeit der göttlichen Persönlichkeit zugleich mit der Realität der Welt als seiner Schöpfung lehrte, kann hier keine Rede sein. Immer kippt der formelle Theismus um in eine Gedankenbildung, von der schwer zu sagen ist, ob man sie als theopanisch, naturpantheistisch oder polytheistisch ansprechen soll. Die Wirklichkeit der vielen Volksgötter wird nicht bestritten, von ihrer Verehrung nicht abgeraten. Ein Kampf gegen den Polytheismus wie in Persien oder Israel findet nicht statt. Selbst der Gelehrte, der das »Gesetz der Parallelen« aufgestellt hat und sich dafür vor allem auf die Bhaktimystik beruft, sieht sich gezwungen zuzugestehen: „Überall schaut der Theopanismus noch durch seinen Theismus hindurch". Sogar derjenige unter diesen Theisten, der sich vom allgemeinindischen Theopanismus am weitesten entfernt, „hält daran fest, daß die Welt der Leib Isvaras sei und behauptet eine Art Einheit der Seele mit der Gottheit". „Und alle bleiben Mystiker" (Otto).

Dieser indische »Theismus« vertritt in oft überraschend »christlicher« Form die Lehre von der Nähe und Liebe Gottes, von der Gnade, die allein selig macht, von der Zugehörigkeit der Seele zu Gott usw. Aber von der paradoxen Einheit dieser Begriffe mit ihrem Gegensatz: Gericht, Zorn, Unnahbarkeit Gottes, von seinem »Eifer« für seine »Ehre«, die er keinem anderen überlassen will, von seiner absoluten Unterschiedenheit von aller Kreatur, von seinem Willen, die gefallene Schöpfung wiederherzustellen durch Gericht und Neuschaffung, von einer Versöhnungstat und Offenbarungstat des Mittlers, der als der göttliche, aber wirkliche Mensch Gottes Sache auf Erden führt, als *agnus dei qui tollit peccata mundi*, von einem Endziel Gottes für die geschichtliche und natürliche Welt — von all diesen Zentralthemata der Bibel vernehmen wir hier nichts. Darum steht im Mittelpunkt nicht Gottes vergebendes und erlösendes Tun, sondern die religiösen Erlebnisse der Heiligen, die freilich auch als Gnade beschrieben werden, aber nie den begnadeten Sünder, den freigesprochenen Angeklagten meinen, der dauernd unter Gericht und Gnade bleibt, sondern den werdenden Heiligen, der durch die eingegossene Gnade wirklich so heilig wird, daß er schließlich des Ewigen teilhaftig werden muß. (In diesem Punkt kommt der *Amida* Buddhismus dem christlichen Rechtfertigungsglauben bedeutend näher. Aber die Gegensätze sind im übrigen hier noch tiefer. Von Gott dem Schöpfer und dem Aufrichter seiner Herrschaft kann

[1]) Die hier gegebene Darstellung stützt sich außer auf die bekannten Werke über den Hinduismus nur auf die in Übersetzung zugänglichen Texte (englische in der Sammlung: sacred books, deutsche in der von R. Otto herausgegebenen Sammlung, sowie die Übersetzungen der Bhagavadgita von Deußen und Garve). Doch ist bei dem Interesse, das besonders R. Ottos Auswahl beherrscht, kaum zu erwarten, daß mit Hinsicht auf unser Problem die Kenntnis der gesamten Originalliteratur zu anderem Urteil nötigte. Auch die Darstellungen von Grierson und Glasenapp ergeben kein anderes Bild.

im östlichen Buddhismus noch viel weniger die Rede sein.) Das Problem der Schuld im christlichen Sinne kennt Indien nicht. Darum auch nicht die Versöhnung, die als Wort, als Spruch Gottes an den Menschen kommt und von ihm schlechterdings zu glauben ist; die Versöhnung, die ebenso real wie die Schuld selbst in einem wirklichen Geschehnis ihren Grund hat. Es gibt in Indien wohl einen Kampf gegen »Pelagius«, aber nicht gegen »Osiander«, gegen die sündige Weltlichkeit, aber nicht gegen die sündige Heiligkeit.

Die parallelisierende Unterscheidung wäre noch lange fortzusetzen: Indien kennt wohl Inkarnationen, aber es ist ihnen wesentlich, in der Mehrzahl vorzukommen, während im christlichen Glauben gerade die Einmaligkeit das Entscheidende ist. — In Indien zielt alle Religion auf den Heiligen als die Verkörperung dessen, was die Religion meint, in der Bibel gibt es keine Heiligen. Der Gottesmann tritt als Person gänzlich in den Hintergrund, der größte aller Propheten ist ein Anonymus, von dem wir nicht die geringsten persönlichen Nachrichten haben, den wir deshalb mit einem Verlegenheitsnamen, »Deuterojesaja«, kenntlich machen. Der Prophet will nichts selber sein, nichts können, nichts haben, als ein Wort Gottes, in dessen Ausrichtung sein Leben sich verzehrt und das er in alle Welt hinausschreit. — Dem modernen Menschen fällt die Toleranz der indischen gegenüber der Intoleranz der christlichen Religion angenehm auf. Sie ist tolerant, weil sie Mystik ist, weil sie nichts weiß von einem Herrscherwillen Gottes und einer Gottesgeschichte. Alle Mystik ist tolerant, weil sie rein subjektiv ist. Da ist kein Platz für das »der Eifer um dein Haus hat mich verzehrt«. Der Gott der Mystik eifert selbst nicht, weil er nicht Wille ist. Es gibt hier keinen Kampf, weil es kein Ziel gibt.

Wir zitieren zum Schluß die Worte eines hervorragenden Kenners: »Überhaupt ist es verfehlt, in dem indischen Theismus und der Bhaktireligion eine dem Christentum verwandte Erscheinung zu sehen. Der indische Bhakta steht auf dem Boden der ererbten Lebensanschauung. Die Welt ist gleichzeitig wirklich und als Manifestation des Alleinen eine Illusion, die vielen Götter existieren und sind gleichzeitig bloße Erscheinungen des Einen. Selbst im Götterbild blickt er in die Allmacht hinein und das Grundlegende in der Bhakti ist die Herzensliebe, die nach einem persönlichen Gegenstand der Liebe verlangt, die aber dann ohne Grenzen wird und sich auch in das Qualitätslose und Unpersönliche versenken kann.« (Sten Konow in Chantepie de la Saussaye's Lehrbuch, 1925). Freilich, wo der christliche Glaube selbst mit mystischem Erleben verwechselt wird, wo die konkrete Gottesbegegnung, die einmalige Gottesoffenbarung in Jesus Christus, das ἐφ ἅπαξ der apostolischen Verkündigung als eine bloße individuell-zufällige Sondergestaltung des allgemeinen Religionstriebes aufgefaßt wird, wird es auch möglich, indische Mystik und biblischen Glauben ineinander überfließen zu lassen. Hat man erst den christlichen Glauben in Mystik umgedeutet, so braucht es keine große Kunst mehr, um ein »Gesetz der Parallelen« aufzustellen, da in der Tat die Mystik sich allerorts, wenn auch nicht vollkommen gleich, so doch in der Hauptsache ähnlich entwickelt hat.

Viel ernsthafter scheint mir darum die Möglichkeit zu erwägen, eine Parallele zwischen der Religion Zarathustras[1]) und der biblischen, namentlich der alttestamentlichen aufzustellen. Den Zarathustra der Gathas können wir uns unschwer in der Gesellschaft etwa des Propheten Elia denken. Hier ist an der Persönlichkeit und Einzigkeit Gottes und seiner souveränen Herrscherstellung über die Welt

[1]) Trotz des Pessimismus einzelner Philologen in bezug auf einwandfreie Interpretation der ältesten Avesta-Literatur darf und muß der Versuch gewagt werden, die Religion Zarathustras gesondert darzustellen. „*Le sens général des Gatha est connu et il y a maintenant accord entre les savants qui les étudient*“ (A. Meillet, Trois conférences sur les Gatha de l'Avesta, 1925). Unserer Darstellung liegt vor allem die Übersetzung von Bartholomae zugrunde. Die Zitate von Geldner und Lehmann stammen aus ihren Darstellungen in R.G.G. und Chantepie de la Saussaye.

— die wirklich ist — nicht zu zweifeln. Ahura Mazda ist Herr und König der Welt und der Menschen. Er ist heiliger Wille. Er will darum auch persönlich respektiert sein, wie er sich durch seinen Propheten (wir müssen hier strikte in der Einzahl sprechen) persönlich offenbart durch sein Wort, das die heilige Regel des Lebens ist. Die Religion der Gathas ist sittliche Religion, darum auf ein Volk bezogen; sie hat einen geschichtlichen Willen. Es ist ein Kampf im Gang zwischen Gut und Bös, und der Endsieg Gottes ist gewiß. Darum gibt es hier auch einen Kampf gegen den »lügnerischen« Polytheismus und seine Priester und die Aussicht auf ein unter moralisch religiösen Prinzipien geführtes göttliches Endgericht. Es gibt eine Eschatologie — lauter Züge, die im Bild der indischen Religion fehlen. Diese Religion ist Glaube und Gehorsam, von Mystik nicht eine Spur. Es gibt hier persönliches Gebet, keine Meditation. Ich wage das Urteil, daß nirgends in der ganzen Religionsgeschichte der Vergleich mit dem biblischen Glauben sich so wie hier aufdrängt — wie denn auch hier die Blutsverwandtschaft in der geschichtlichen Assimilationsfähigkeit sich erweist (vgl. das persische Vorstellungsmaterial in der christlichen Eschatologie).

Aber — sollte es Zufall sein, daß die Religion Zarathustras eine Episode in der Weltgeschichte blieb, daß schon kurze Zeit nach dem Tode dieses Großen der Kompromiß mit dem Polytheismus und wirrem Kultwesen geschlossen wurde, der die edle Religion Zarathustras unter einem Religionswust begrub? Zarathustra ist aus der Welt verschwunden ohne eine eigentliche Erbschaft zu hinterlassen. Doch soll diese Reflexion nicht eine Prüfung ersetzen. Die Religion Zarathustras ist sittliche Religion. Wir können noch genauer sagen: gesetzliche Religion. „Die Religion wird im Avesta Gesetz genannt und die Perser konnten zwischen diesen Begriffen sprachlich nicht unterscheiden" (Lehmann). In dieser strengen sittlichen Gesetzlichkeit beruht ihre Kraft und Größe. Der Gegensatz, den dieser Gottesmann deutlicher als sonst einer im Gebiet der Religionsgeschichte gesehen hat als den Gegensatz des heiligen guten Gottes zur Verderbnis in der Welt, ist von der Art, daß er auch die Menschen scheidet in Gute und Böse. Auf der einen Seite stehen die Guten, die darum, weil sie gut sind, Gottes Freunde sind, auf der anderen die Bösen, die Gottesfeinde. Daß der Gegensatz durch jeden Menschen hindurchgeht, daß „vor dir kein Lebendiger gerecht" ist, daß kein Mensch würdig ist, im Heer des Lichtes zu kämpfen, davon verraten die Gathas keine Spur. Die Guten bestehen im Gericht, weil sie gut gewesen sind. Der Mittelpunkt der biblischen Botschaft: die Gnade des gerechten Gottes, seine Nähe bei denen, die zerschlagenen Herzens sind, seine Treue gegen die Untreuen ist hier völlig unbekannt. „Zarathustra kennt die Begriffe Sündenerlaß, Sündenvergebung nicht" (Geldner). „Von Gnade oder Milde ist keine Rede" (Lehmann). Der Wille Gottes und das sittliche Gesetz oder das Gesetz des Lebens fallen zusammen. Gott steht nicht frei über seinem Gesetz, er ist nicht der geheimnisvoll lebendige Gott der Bibel, der zürnt und vergibt, der fern ist und nahe, der unerbittlich streng ist und doch sich barmherzig herabbeugt zum Schwachen und Gefallenen. Daß Gott sich offenbaren könnte im Tod, gar im Kreuzestod des Gerechten, daß die Gotteswahrheit ebensosehr die Krisis des Sittlichguten wie des Sittlichbösen sei, daß es eine Gottlosigkeit nicht bloß im Bösen, sondern auch im Guten gebe, davon wird man in den Gathas vergeblich eine Andeutung suchen. Die tiefste Not des Menschen, die Schuld dessen, der Gott gehören möchte, ist nicht erkannt. Gott steht nicht über, sondern unter seinem Gesetz. „Kraft dieser Erkenntnis hat Mazda sich für die Reinheit und das Leben entschieden, während der Teufel Tod und Unreinheit vorzog. Diese Wahl hat ihn sozusagen zu dem wahren Gott gemacht und ihm seine Gewalt verliehen" (Lehmann). Weil Gott so mit seinem Gesetz identisch ist, kann es keine Vergebung geben. Von hier führt keine Linie zu Jesus Christus dem Gekreuzigten. Die Idee des stellvertretenden Leidens müßte diese Religion der starren Gesetzlichkeit zersprengen, sie ist darum nicht wie der Prophetismus Israels »Weissagung auf Christum hin«.

Damit erübrigt sich auch die Frage, inwiefern etwa der sittliche Theismus der Spätantike als Parallele zum christlichen Glauben gelten könnte. Der Gottesglaube

eines Epiktet etwa ist vom biblischen noch viel weiter entfernt als der Zarathustras. Er ist ganz Aufklärungsreligion, ethischer Rationalismus mit religiöser Deutung. Noch viel ferner aber stehen dem biblischen Glauben die synkretistischen Religionsgebilde des Hellenismus, die die geschichtliche Umwelt des Urchristentums bilden und ihm einen beträchtlichen Teil der sprachlichen Ausdrucksmittel, vielleicht auch andere Formen geliefert haben, Die Frage nach den kausalen Beziehungen soll im nächsten Kapitel erörtert werden; hier haben wir es lediglich mit der phänomenologischen Frage nach der inneren Verwandtschaft, der Strukturähnlichkeit zu tun. Wer einmal die Bedeutung der konkreten Offenbarung, der Einmaligkeit, für den christlichen Glauben erfaßt hat, wird nicht mehr in Versuchung kommen, ihn mit den vorderasiatischen oder ägyptischen Mythologien (z. B. dem Mythos vom sterbenden und wieder auferstehenden Gottheiland) in Beziehung zu setzen, wo ja gerade das immer Wiederkehrende dieses »Pseudoereignisses« das Charakteristische ist — ganz abgesehen von den grundverschiedenen Auffassungen von Sünde und Versöhnung.

Bei Licht besehen löst sich das Gesetz der Parallelen — sofern es auf den christlichen Glauben angewandt werden soll —, aber auch die Idee von einer kontinuierlichen religionsgeschichtlichen Entwicklung in Schein auf. Dieser Schein kann nur so lange mit der Wahrheit verwechselt werden, als Religion — überhaupt mit Mystik identifiziert und auch der christliche Glaube unter diesen Begriff subsumiert wird, da Mystik in der Tat im wesentlichen — bei aller Mannigfaltigkeit der Nuancen — immer und überall dieselbe ist, weil sie losgelöst ist und sein will vom konkreten Geschehen.

Ein eigentümlich widerspruchsvolles Verhältnis zeigt sich also zwischen der Religionsgeschichte und der allgemeinen Geistesgeschichte. Die Religion nimmt an ihr Anteil; sie wird selbst »vergeistigt« durch die Entwicklung des Geistes. Aber sie wird dadurch nicht »religiöser«. Die Vergeistigung geschieht entweder in der Richtung: Gesetz statt Willkür, Einheit statt Vielheit; oder aber in der Richtung: Unendlichkeit statt Endlichkeit, Unbegrenztes statt Begrenztes. Auf der einen Linie führt sie über den Personalismus in die allgemeine Weltvernunft, auf der anderen Linie in die akosmistisch-theopanische Mystik. Beides aber heißt: das spezifisch Religiöse, das Bewußtsein wirklicher Offenbarung, konkreter göttlicher Selbstmanifestation verschwindet. Es wird daraus, in beiden Fällen, ein Zeitloses und darum Unwirkliches.

Zwar wirkt auch die Religion immer in die allgemeine Geistesgeschichte hinein; aber in dieser dürfte doch wohl eine zunehmende Emanzipation der Kultur von der Religion das Kennzeichnende sein. Der erwachenden Ratio hält der primitive Wirklichkeitscharakter der in den Religionen behaupteten Offenbarungen nicht stand. Die rationale Kultur kann sich nur mit den abgeschwächten Formen der Religion, mit der Aufklärungsreligion einerseits, mit der rationalisierten oder Kulturmystik anderseits verbinden, weil weder der massive Personalismus der Götterreligionen, noch der absolute geschichtslose Subjektivismus der kühnen Mystik den Ansprüchen des Kulturlebens im weitesten

Sinn genügen können. Selbstbewußter Kulturwille kann nur eine ganz »spiritualisierte« Religion brauchen. Es ist darum nicht schlecht beobachtet, wenn der Positivismus in der Geschichte ein zunehmendes Zurücktreten der Religion wahrnimmt.

Und doch stammt alle Ratio, alle Kultur aus der Religion, und muß ohne sie verdorren. Ohne sie, in der völligen Emanzipation von ihr, entleert sie sich zur bloßen Zivilisation mit einer *art pour l'art* und *science pour la science*. Neue Kulturherde sind noch nie entstanden ohne Zusammenhang mit starken religiösen Eruptionen. Die Kultur selbst hat keine Kraft der Selbsterneuerung. Erneuern müßte sie sich aus der Religion — und kann es doch nicht. Denn jene spiritualisierte Religion, die kulturgerecht geworden ist, hat diese Kraft nicht. Der lebendigen kraftvollen Religion aber kann der Kulturmensch kein Vertrauen mehr schenken. Er erkennt darin zu viel bloß Numinoses und zu wenig Logos, zu viel »zufällige Wirklichkeit« und zu wenig Sinnotwendigkeit oder Wahrheit. Nicht aus der Religion und was ihre Geschichte hervorbringt, könnte die Erneuerung menschlich-geistigen Lebens kommen, ohne das es zuletzt in bloße Zivilisation und schließlich in Lebensüberdruß sich auflösen muß, sondern einzig von dort, wo sich der ewige Logos selbst, die Wahrheit selbst als Wirklichkeit offenbart. Das aber wäre nicht mehr Religions- und nicht mehr Geistesgeschichte, sondern die Offenbarung ihres Ursprungs und ihres Endes.

Religionsgeschichte ist, so sagten wir anfangs, das Innerste der Menschengeschichte, der »Ort«, wo es dem Menschen am deutlichsten zum Bewußtsein kommt, daß das Leben eine Totalität ist und daß ihm etwas Totales — nicht dies und das — fehlt. Und doch kommt gerade das, weil es bloß Religionsgeschichte bleibt, nie recht zum Bewußtsein. Sonst müßte ja Religion letztlich auch über sich selbst hinausgreifen, sich selbst preisgeben, und das könnte nur dann geschehen, wenn etwas, was mehr ist als Religion, erschiene. Und umgekehrt: daß es nicht zum Bewußtsein der Krisis der Religion selbst kommt, ist das Merkmal bloßer Religionsgeschichte. Offenbarung ist jene Krisis, nicht bloß über das menschlich-geistige Leben überhaupt, sondern vor allem über sein Zentrum: die Religion selbst. Weder im gesetzlichen Bewußtsein der höchsten »objektiven« oder Gottreligion, noch in der Mystik kommt es je zu dieser Krisis. Beide, der gesetzliche Fromme und der Mystiker wissen sich in ihrer Religion geborgen und sicher. Die Krisis, die Selbstaufhebung der Religion ereignet sich nirgends in der Religionsgeschichte. Sie ist das spezifische Merkmal der biblischen Offenbarung, vollendet in der Kreuzigung des Gottesmenschen durch das frömmste Volk der Weltgeschichte.

Darum ereignet sich aber dort nicht bloß die Krisis der Religion, sondern der Geschichte überhaupt. Gewiß ist Jesus von Nazareth eine geschichtliche Erscheinung und sein Leben ein geschichtliches

Ereignis. Aber sofern es dies ist, ist es nicht die Offenbarung Gottes. Dieses Geschichtliche ist »das Inkognito« der göttlichen Offenbarung, das nur vom Glauben, und das heißt: nur von Gott selbst gelüftet werden kann. Wer in jenem Geschehen Gott erkennt, nicht bloß so, wie man in jedem Geschehen Gott erkennen kann, sondern so, wie man nur in jenem Geschehen Gott erkennen kann, als Offenbarung seiner selbst, der ist mit jenem Ereignis gleichzeitig. Und umgekehrt: nur durch Gleichzeitigkeit, nur dadurch, daß das Wort, das dort als Perfektum geredet ist, jetzt als Präsens redet, kann er in jenem Geschehen Gott erkennen. »Es kann niemand Christum seinen Herrn nennen außer durch den Heiligen Geist.«

Die Bedeutung jenes »Ereignisses« ist nicht Geschichte, sondern das Ende der Geschichte, Rückkehr zum Ursprung aller Geschichte, Ur-End-Geschichte.

Freilich, sofern sich dieses Erkennen ereignet, wird auch geschichtlich etwas. Dieses Urgeschichtliche des Glaubens wirft auch in die Geschichte seine Wellen. Die unsichtbare Gemeinschaft derer, die jenen Namen als den ihren kennen, wird auch eine geschichtlich sichtbare Größe, sogar eine der großen geschichtlichen Potenzen: die Kirche, das Christentum als Gestalt der Geschichte. Trotz seinem Wissen um das im Glauben gemeinte Ende der Geschichte wird der Glaubende nicht geschichtslos wie der Mystiker. Geschichte und Kultur bleiben der Boden, auf dem er seinen Glauben auszuwirken hat, der Schauplatz für die *ecclesia militans*, die Möglichkeit ihres intensiven und extensiven Wachstums. Denn es ist die von Gott geschaffene, wirkliche Welt, die als gefallene in Christus die Verheißung ihrer Erlösung bekommt; es ist der in der Geschichte stehende tätige Mensch, der von Gott als sein Eigentum angesprochen wird; es ist die geschichtliche Kirche, die ihrer Vollendung im Gottesreich gewiß ist.

So nimmt denn auch der Glaube und die Kirche teil am geschichtlichen Werden, trotzdem er in der Beziehung auf das besteht, was jenseits aller Geschichte liegt. Dieses geschichtliche Werden aber ist kein eindeutiges. Es gibt ein geistiges Erwachen des Menschen, das allem wahren Fortschritt zugrunde liegt. Aber dieses Erwachen ist nicht, wie der optimistische Idealismus es auffaßt, ein Zu-sich-selbst-kommen des Menschen im Sinn der allmählichen Erlösung, sondern ein Zu-sich-selbst-kommen des zwiespältigen Menschen, ein Erwachen zu seiner Erlösungsbedürftigkeit und zur Einsicht darein, daß niemals die Erlösung innerhalb der Geschichte liegen könne. Es gibt aber auch das Umgekehrte: die rückläufige Bewegung, die Entfernung von der Wahrheit durch Illusion oder Abstumpfung. Wie der Anteil der geschichtlichen Wirklichkeiten, Mächte und Ereignisse in Hinsicht auf dieses Plus oder Minus zu beurteilen seien, ist eine ganz andere Frage als die nach dem Fortschritt. Etwas, das alle Welt Fortschritt nennt, kann auf der Minus-

und etwas, das alle Welt Rückschritt heißt, kann auf der Plusseite stehen. Dieses „Buch des Lebens" ist vor Gott allein aufgeschlagen. In dieses Auf und Ab der Geschichte ist auch die Kirche hineingestellt und nimmt tätig und leidend an beidem Anteil. Darum ist das vom Glauben ausgesagte Wachstum des Gottesreichs ein verborgenes, ein sozusagen unterirdisches, wie ja die wahre Kirche die unsichtbare ist, trotzdem sie auch als solche nie ohne sichtbare Verkörperung ist. Der Glaube weiß von ihr nur, daß sie aus diesem Auf und Ab nicht herauskommt, bis das Andere geschieht, das nicht mehr der Geschichte angehört.

4. DAS WAHRHEITSMOMENT DER ORTHODOXIE: DIE BIBEL ALS DAS WORT GOTTES.

a) Bibel und Offenbarung.

Der christliche Glaube ist Bibelglaube. Spricht der Christ von der Offenbarung Gottes schlechthin, so meint er die Heilige Schrift Alten und Neuen Testamentes. Das ist die Wahrheit der protestantischen Bibelorthodoxie. Sie hält damit das Prinzip der Unterscheidung des christlichen Glaubens von allem Rationalismus (philosophische Gottes- und Offenbarungslehre) vom Subjektivismus (mystisches Gotterleben als Offenbarung) und vom Historismus (Ineinssetzung von Geschichte, speziell Religionsgeschichte und Offenbarung) fest. Darum, weil die christliche Theologie sich an dieses einmalig-konkret Gegebene gebunden weiß, läßt sie sich keiner allgemeinen Religionsphilosophie ein- oder unterordnen. Ihr Hauptsatz lautet: die Erkenntnis Gottes ist aus der Schrift zu schöpfen. Die Erkenntnis Gottes aber ist keine Spezialerkenntnis, die einem größeren Inbegriff von Erkenntnis einzuordnen wäre. Vielmehr ist sie die Erkenntnis des Grundes aller Wahrheit, sie ist das in allem Erkennen letztlich Gemeinte. In ihr hat darum alle Erkenntnis ihre Norm und ihr Kriterium, ob der an ihr Beteiligte sich dessen nun bewußt sei oder nicht. Nicht an der Vernunft messen wir das Wort Gottes in der Schrift, sondern am Wort Gottes in der Schrift messen wir die Vernunft, jegliche Wissenschaft.

Diese allgemeine These hält die Orthodoxie mit Recht als Grundthese des christlichen Glaubens fest. Aber in ihrer Interpretation dieser These weicht sie vom wahren christlichen Glauben ebensoweit ab, als die drei anderen Richtungen. Die ungeheure Verschiedenheit zwischen diesen beiden, scheinbar einander so ähnlichen, Auffassungen der Bibelautorität ist der Christenheit erst durch die Erschütterung der Orthodoxie seitens der modernen Wissenschaft deutlich zum Bewußtsein gekommen. Aber die Unterscheidung besteht nicht etwa erst seit der modernen Wissenschaft. Latent ist sie immer in der christlichen Kirche vorhanden gewesen; im reformatorischen Schriftprinzip haben wir sie

bereits in scharfer theologischer Formulierung vor uns, wenn auch bei den Reformatoren die beiden Prinzipien, das orthodoxe und das »reformatorische« noch oft nebeneinander wirksam sind. Erst die wissenschaftliche Entwicklung seit der Aufklärung hat die endgültige und unmißverständliche Unterscheidung beider dem christlichen Glauben zur Lebensnotwendigkeit gemacht.

Der entscheidende Gegensatz zwischen der orthodoxen und der reformatorischen Schriftlehre ist bereits im geschichtlichen Teil dargestellt worden. Für die Orthodoxie ist das Bibelbuch an sich die göttliche Offenbarungswahrheit. Es ist also Offenbarungsding. Für den unverfälschten christlichen Glauben ist die Schrift Offenbarung nur im Zusammenhang mit dem gegenwärtigen Gottesgeist. Beides, das *testimonium spiritus sancti* und die Klarheit des Gotteswortes sind eins und dasselbe. Darum ist das Schriftprinzip die paradoxe Einheit von Autonomie und Autorität, von Gegebenheit und Nichtgegebenheit. Glaube ist Begegnung mit dem absoluten verborgenen Gott, der als wirklich, d. h. in einem Wirklichen sich uns persönlich offenbart. Dieses Wirkliche ist die Schrift, sofern sie Zeugnis ist von der Gottesoffenbarung in Jesus Christus. „Die Schrift ist die Krippe, darinnen Christus liegt" (Luther). Wie ein Satz viele Wörter, aber einen Sinn hat, so hat die Offenbarung Gottes in der Schrift, im Alten und Neuen Testament, in Gesetz und Evangelium nur einen Sinn: Jesus Christus. *Christus rex et dominus scripturae* (Luther). „Suchet in der Schrift, denn ... sie ists, die von mir zeugt" (Joh. 5, 39). Um dieses Inhaltes willen ist die Schrift Gottes Wort; denn er, Christus, ist das Wort. Nicht sie an sich ist die Offenbarung, sondern insofern und weil sie diesen Sinn hat, ebenso wie die Wörter eines Satzes nicht an sich wahr sind, sondern durch ihren gemeinsamen einen Sinn im Satz. Darum spricht der Christ nicht von den Worten Gottes, sondern vom Worte Gottes.

Aber wie es viele Worte braucht, um uns einen Sinn deutlich zu machen, so braucht es die Mannigfaltigkeit, die vor uns in der Heiligen Schrift ausgebreitet liegt, um uns den Sinn des einen Wortes Jesus Christus wirklich zu sagen. Es braucht dazu das Alte Testament nicht weniger als das Neue Testament, die Apostelbriefe nicht weniger als die Evangelien, das »unechte« Johannesevangelium nicht weniger als die »echten« synoptischen Evangelien. Das ist die christliche Glaubenserkenntnis, daß durch die ganze Schrift hindurch diese Einheit geht. Nicht die Einheit einer Idee, etwa einer Christusidee; sondern die Einheit, die die Offenbarung des ewigen göttlichen Logos in der Zeit, in Jesus Christus, dem gekreuzigten und auferstandenen meint. Die Idee ist loslösbar von ihrem Fundort. Sie ist zeitlos, allgemein und immer wahr. Im christlichen Glauben aber handelt es sich um die Wahrheit, die uns nur dadurch, daß Gott sie wirklich ausspricht, nicht an sich durch ihre bloße Idee, wahr ist, um die Offenbarung, bei der alles an ihrem Ge-

schehensein hängt. Es ist durchaus der Mensch Jesus von Nazareth gemeint, in seiner geschichtlichen »Zufälligkeit«, in seiner »Knechtsgestalt«, der Mensch vom Weibe geboren und dem Gesetz untertan, gehorsam bis zum Tod am Kreuz. Auf diesen Punkt hin, als die Erfüllung aller vorläufigen, hinweisenden Offenbarung, auf den Mittler im »Mittelpunkt« der Geschichte, deutet alles in der Schrift. Unbeholfener oder gewaltiger, stammelnd oder deutlich buchstabieren alle Bücher der Bibel diesen Namen, unterrichten sie uns von diesem Sinn-Faktum, vorausweisend die einen, rückweisend die anderen.

Man hat, um dem modernen Empfinden näherzukommen, etwa die Antithesen aufgestellt: nicht die Schrift, sondern in der Schrift ist Gottes Wort. Dieser Satz könnte wohl richtig sein; aber so wie er beinahe immer gemeint ist, ist er falsch. Denn dahinter steht die Absicht, durch ein vorausgegebenes Prinzip der Auswahl, durch einen für sich formulierbaren Inhalt Offenbarung und Nichtoffenbarung in der Schrift zu sondern. Damit wird gerade der Nerv des christlichen Offenbarungsglaubens zerschnitten. Denn ihm kommt gerade alles auf die unableitbare, »kontingente«, von uns in keiner Weise zu meisternde Offenbarungs-Tatsächlichkeit an. Nicht bloß was geschrieben steht, ist wichtig, sondern daß es geschrieben steht, und das heißt immer, daß es in einer »zufälligen« Form und in »zufälligem« Verband mit anderem, an einem »zufälligen« Punkt in Raum und Zeit, und in einer »zufälligen«, beschränkt-endlichen Form gegeben ist. Von der Glaubwürdigkeit der Einleitungsformel: so spricht Jahwe, hängt es ab, ob das prophetische Wort uns wirklich etwas zu sagen hat, oder ob es bloß einen moralischen Gemeinplatz oder einen frommen Herzenswunsch der hoffenden Phantasie ausspricht; ob es autoritative Mitteilung, Offenbarung von Geheimnis ist. Dem Glauben ist deswegen ein Wort, das in der Bibel steht, darum, weil es in ihr steht, etwas anderes als ein gleichlautendes etwa bei Laotse oder Platon. Denn dem Glauben ist nicht die Idee allein wichtig, sondern ebensosehr die Gegebenheit der Idee; oder vielmehr: es handelt sich nicht um Idee, sondern um konkretes Geschehnis der Offenbarung, aktuelles Gespräch Gottes mit dem Menschen.

Darum verhalten wir uns zur Schrift, sofern sie uns Wort Gottes ist, nicht wie zu den anderen Büchern, mögen sie noch so religiös, wahr, weise, ehrwürdig sein, mag auch in diesen Büchern manches schöner und sogar wahrer gesagt sein. Denn es geht dem Glauben gar nicht um »Manches«, sondern immer um das eine, und damit es dies eine sei, ist notwendig, daß es in diesem »zufälligen« Verband, Bibel genannt, vorkomme. Es wird dadurch *eo ipso* ein anderes als jenes besser gesagte »Gleiche«.

Damit ist gesagt, daß die Stellung zu den einzelnen Worten und Tatsachen der Schrift eine ganz andere ist als im orthodoxen Verständnis. »Die Krippe, darinnen Christus liegt«, ist nicht Christus selbst. Die Worte

der Schrift, in denen uns Christus bezeugt wird, sind nicht Christus selbst — trotzdem wir ihn selbst nur durch diese Worte kennen. Sie sind, für sich genommen, menschliche Worte. Die Bibel ist menschliches Zeugnis von Gott, aber durch dieses Menschliche hindurch bezeugt sich Gott selbst. Die Kreuzigung Jesu war wohl ein Justizmord; das hindert nicht, daß sie das Heil der Welt ist. Sie beruht auf falschen Zeugenaussagen, trotzdem, ja gerade darin ist sie dem Glauben die Wahrheit über aller Wahrheit. So die Bibel als ganzes. Sie ist voller Irrtümer, Widersprüche, irriger Anschauungen von mancherlei menschlichen, natürlichen geschichtlichen Verhältnissen. Sie enthält mannigfache Widersprüche im Bericht über das Leben Jesu, sie ist überwachsen mit Legende auch im Neuen Testament. Manche ihrer Teile sind in sehr unbeholfener, gewöhnlicher, sogar fehlerhafter Sprache geschrieben, andere wieder erheben sich zur Höhe großartigster Literaturwerke. Weder stört das eine, noch vermehrt das andere die Glaubensautorität der Schrift. Es kann aus dem schlechtesten Griechisch — vielleicht möchte man das johanneische als solches bezeichnen — das Wort Gottes am deutlichsten heraustönen.

Diese Unterscheidung einer menschlichen von einer göttlichen Seite der Schrift ist nicht nur erlaubt — »wenns denn einmal nicht anders geht« — sondern ohne sie ist der Bibelglaube unrein, vermischt mit Bibelgötzentum. Gerade in dieser Freiheit, die menschliche von der göttlichen Seite zu unterscheiden (wenn auch nie zu scheiden) beruht das Eigentümliche des christlichen Bibelglaubens gegenüber aller sonstigen Verehrung heiliger Schriften. Alle anderen heiligen Schriften sind zugleich Fetische, Zauberbücher — als was ja oft genug auch die Bibel mißbraucht wurde — und es gehört zu ihnen, das zu sein. Zum christlichen Glauben gehört es, daß die Bibel das nicht sei. Sie ist kein Orakelbuch, kein göttliches Konversationslexikon unfehlbarer Belehrung über alle möglichen und unmöglichen Dinge. Wird sie so gebraucht, so wird sie ihrem Sinn entfremdet, mißbraucht. Es gehört auch zu dieser — wie zu aller biblischen Offenbarung Gottes im Fleisch — das *finitum non est capax infiniti*, das Bewußtsein der Inkongruenz zwischen dem Offenbarungsmittel und dem Offenbarten. Es ist der »Stil« der Offenbarung Gottes, sich der Knechtsgestalt zu bedienen, sich tief herabzulassen und hineinzulassen in die irdische Gebrechlichkeit, nicht mit dem Pomp heidnischer Theophanien sich dem Schauen der Menschen aufzudrängen, sondern auch in der Offenbarung als der verborgene sich suchen zu lassen. Es gehört zu dem Gott, dem es gefallen, ein kleines, unscheinbares, wildes Volk auszuwählen und am Kreuz auf Golgatha sein tiefstes Geheimnis zu offenbaren, daß er sein Wort in einem Literaturdokument uns gebe, an dem die Kritiker mit ihrer rechtschaffenen Arbeit durch Generationen hindurch genug zu tun haben werden. Bibelglaube schließt Bibelkritik nicht aus, sondern ein.

b) Bibel und Historie.

Für den kritischen Historiker als solchen ist die Bibel eine zufällige Einheit, eine Sammlung von Dokumenten verschiedenster Art, darum ein Repertorium von Bausteinen zur Rekonstruktion eines allgemeinen historischen Zusammenhangs. Eine »Bibel« gibt es für ihn nicht. Denn was dem Glauben die Bibel zur Einheit macht, existiert für ihn als Mann der Wissenschaft nicht. Er kann vielmehr von diesen Dokumenten nur dann Gebrauch machen, wenn er sie aus dieser »zufälligen« Einheit, dem Kanon, herauslöst, um jeden Teil am richtigen Ort des historischen Kontinuums einzufügen. Aber was ist das historische Kontinuum? Nicht bloß der kausale Zusammenhang der raumzeitlichen Geschehnisse. Als solche, als bloßer Vergangenheitsfilm, sind sie noch sinnlos. Neben dem raumzeitlichen braucht der Historiker vielmehr noch ein anderes Kontinuum: das natürlich-menschlich Analogische. Im raumzeitlichen Kontinuum ist jedes sinnvolle Wort eine dunkle Stelle. Denn »Sinn« ist keine sichtbare, raumzeitliche Begebenheit. Aber im Kontinuum des Analogischen ist das sinnvolle Wort eine helle Stelle: gerade dadurch, daß es einen verständlichen Sinn hat, ist es als Geschichtsfaktum einreihbar. Aber nun ist allerdings nicht gesagt, daß alles was geschieht, in eines dieser beiden Kontinua sich einfügen müsse. Es könnte sich etwas ereignen, das weder kausal noch analogisch-sinnhaft ist, also dem sonstigen Geschehen, dem Kontinuum sich nicht einordnen ließe. Es entstünde dadurch sozusagen in beiden Kontinuen eine dunkle Stelle. Der Historiker ist zwar durch seine Arbeitshypothese, seine Methode — die ihn als Wissenschafter qualifiziert — genötigt, an der Beseitigung dieser dunklen Stelle zu arbeiten. Aber es wäre unwissenschaftliche Voreingenommenheit, wenn er zum voraus behaupten wollte, diese dunkle Stelle müsse sich aufhellen lassen, es könne nichts für ihn grundsätzlich Unbegreifliches, Unfaßliches geben. Stellt er eine solche Behauptung auf, so tritt er vom wissenschaftlichen Boden hinüber auf den einer bestimmten Metaphysik oder Spekulation.

Für das mit den Mitteln der Analogie arbeitende historische Verstehen sind nun z. B. die Texte der Bibel zu einem großen Teil solche »dunkle Stellen im Kontinuum«. Sie geben sich offenkundig als sinnmeinend, sie erheben den Anspruch, wahr zu sein. Aber für den Historiker, der mit dem Analogiekontinuum arbeitet, sind sie teilweise oder ganz sinnwidrig, dunkel. Er kann nun versuchen, sie trotzdem dem einen oder anderen Kontinuum einzuordnen, sie entweder zu erklären (z. B. aus primitiver Psychologie, aus zeitgeschichtlichen Beschränktheiten, aus vorübergehenden psychischen Anomalien usw.) oder sie sich zum Verstehen zurechtzumachen, d. h. das Sinnwidrige einfach auszuscheiden, sie auf allgemeine Ideenwahrheit, sei's moralische oder religiöse oder

metaphysische, zurückzuführen. Aber der gute Historiker wird beides nicht ohne größte Bedenken tun. Denn ohne Gewalt kann keines von beidem geschehen. Er wird also, wenn er ein besonnener Historiker ist, zugestehen, daß er da auf eine geschichtliche Tatsache stoße, die sich nicht wohl seinen beiden Kontinuen einordnen lasse, etwas, das ihm »vorläufig rätselhaft« — oder »grundsätzlich rätselhaft« ist. Je mehr er über die Grenze jeder wissenschaftlichen Erkenntnis Bescheid weiß, d. h. ein kritischer Forscher ist, desto eher wird er sich dazu verstehen, stehenzubleiben vor dem, was sich ins Allgemein-Analogische nicht einordnen läßt. Denn er weiß als kritischer Historiker, daß er als solcher durch keine Methode über die Struktur des Geschehens verfügt, daß er auch für solches Geschehen offenbleiben muß, das er weder verstehen noch erklären kann — falls es solches geben sollte.

Eine zweite allgemeine Frage ist die nach dem Verhältnis von historischer und Glaubensgewißheit. Die Rekonstruktion des Vergangenheitsbildes gehört zur empirischen Erkenntnis, die als solche immer nur Wahrscheinlichkeit, nie absolute Gewißheit bietet. Je weiter die geschichtliche Entfernung, desto größer die Ungewißheit. Jedes historische Urteil ist nur ein vorläufiges, da alle historischen Aussagen sich gegenseitig bedingen, also keines für sich ein für allemal fertig sein kann. Jede historische Feststellung ist also eine Feststellung auf Zusehen, unter Vorbehalt späterer Korrektur. Das gilt selbstverständlich auch für historische Urteile über Biblisches.

Aber nun fällt über dasselbe Biblische der Glaube absolute Urteile, die nur Sinn haben, wenn sie absolute Gewißheit haben. Wenn sich der Glaube auf die historischen Aussagen des Historikers stützte, so befände er sich allerdings mit sich selbst in einem unerträglichen Widerspruch: etwas nur vorläufig und relativ Gewisses müßte er zugleich für unbedingt gewiß halten. Daraus hat unbesonnener theologischer, vielmehr religionsphilosophischer Rationalismus den Schluß gezogen, der Glaube sehe sich also, um überhaupt dieser Ungewißheit nicht ausgesetzt zu sein, genötigt, vom Geschichtlichen sich freizumachen. Diesem Schluß liegt aber die Voraussetzung zugrunde, jenes Geschichtliche sei dem Glauben und der Historie im selben Sinne als geschichtlich gegeben. Eben diese Voraussetzung wird vom Glauben verneint. Er behauptet, zu etwas Geschichtlichem in einem schlechterdings einzigartigen Verhältnis zu stehen: nämlich im Verhältnis der Gleichzeitigkeit, ja sogar der Identität. Dieses Verhältnis besteht aber nur dort, wo die Geschichte als »Urgeschichte« im Sinn des vorigen Kapitels bestimmt werden kann. Die Mißbräuchlichkeit dieses Begriffs innerhalb der Auseinandersetzung zwischen Glaubensansprüchen und historischer Kritik beweist nichts gegen seine Legitimität. Wenn Jesus wirklich der Christus ist und wenn derselbe Gott, der sich in ihm offenbart, sich und diese Offenbarung im Glaubenden selbst bezeugt, so ist eben darin Etwas,

was dem Historiker nur ein Punkt im historischen Kontinuum von relativer Gewißheit ist, dem Glauben in ganz anderem Zusammenhang absolut gewiß. Der Historiker wird sich nur dafür wehren, daß dieses Argument nicht in die rein historische Diskussion geworfen werde, daß vielmehr die Betrachtung der Geschichte als »Urgeschichte« für ihn nur als Grenze seiner eigenen Arbeit und Kompetenz in Betracht kommen könne.

Wenden wir uns von diesen allgemeinen den wichtigsten Einzelproblemen zu, die sich um die allgemeine Aussage des Glaubens über die Schrift gruppieren, so ist wohl das erste das der Einheit der Schrift. Wie die Bibel für den Historiker keine Ganzheit, sondern ein zufälliges Konglomerat von Literaturstücken ist, so ist sie für ihn auch keine innere Einheit. Die Behauptung, das Alte Testament handle ebenso wie das Neue von Jesus Christus, ist für ihn schlechterdings ohne Sinn. Den inneren, sachlichen Zusammenhang des Alten und Neuen Testaments — vom historischen Zusammenhang ist hier nicht die Rede — kann nur der Glaube selbst erkennen. Aber der Historiker wird, wenn er kein Konstrukteur und Gewalttäter, sondern ein einsichtiger und sorgfältiger Finder geschichtlicher Wirklichkeit ist, wenigstens auf die Gleichartigkeit der gedanklichen Struktur des Alten und Neuen Testamentes und ihre spezifische Verschiedenheit von der »übrigen Religionsgeschichte« aufmerksam sein. Denn das Eigentümliche am Alten Testament — soweit es auch dem Historiker als solchem erkennbar werden kann — sind ja nicht einzelne religiöse oder sittliche Ideen für sich genommen, sondern das merkwürdige Zusammensein dieses Einzelnen, das als ein immer wiederkehrendes, durchgehendes auch von ihm nicht als zufällig beurteilt werden kann.

Mag man, als erste Annäherung, für das Wesen des alttestamentlichen Gottesglaubens den Ausdruck: sittlicher Monotheismus wählen, so muß doch sofort klar sein, daß damit etwas grundanderes gemeint sein muß, als wenn man mit demselben Namen etwa Erscheinungen wie die Religion Platons, Epiktets, oder irgendeine moralische Aufklärungsreligion belegt. Denn nicht um eine allgemeine Sittlichkeit, die mit einem blassen Gottesgedanken verbunden ist, wie etwa bei Epiktet, handelt es sich hier, nicht um eine grundsätzlich innermenschlich und innerweltlich gedachte Ethik, sondern um Gottes Eigenwillen, Gottes Bundesschluß mit den Menschen, Gottes Herrschaft. Das Grundgebot, das alle anderen in sich schließt, heißt hier: Gottesfurcht, Heiligung des göttlichen Namens, wie er durch göttliche Offenbarung allein kund geworden ist. Darum ist dieser Gott in ganz anderem Sinne persönlich, als man dies auch vom Gott Epiktets oder Platons sagen könnte: Er ist nicht die Weltseele, nicht die Idee der Ideen, nicht der Weltaufseher des Deismus, nicht das πρῶτον κινοῦν des Aristoteles, sondern der Herr der Welt und der Herr der Geschichte, der in unbegreiflicher Weise seine Kreatur lenkt, wie er sie unbegreiflich durch sein Wort ins Dasein

gerufen, und der als dieser unbegreiflich Waltende sich durch sein lebendig eingreifendes Tun und Reden offenbart. Alle Analogien von ethischem Monotheismus zerrinnen vollends in nichts, wenn wir bemerken, daß dieser furchtbare, heilige, zornige Gott, der Herrscher und Richter, zugleich der erbarmende Vater ist, der bei denen wohnt, die ein zerschlagenes Herz haben, die wissen, daß vor ihm kein Lebendiger gerecht ist, der die Ungetreuen immer wieder zu sich zieht, der die arge Welt, die er gut geschaffen, wieder herstellen will, dessen ganzes Wirken, in Zorn und Milde, in Gericht und Erlösung, in Gesetz und Verheißung immer unter dem einen Gesichtspunkt steht: Bund Gottes mit dem Menschenvolk, Wiederherstellung der göttlichen Alleinherschaft, die durch die Unbotmäßigkeit der Menschen verdunkelt ist.

Und dieser, durch diese seltsamen Zusammenstellungen immer paradoxe Inhalt ist nun gegeben nicht als Frucht menschlicher Erkenntnisarbeit, nicht als jedem ohne weiteres einleuchtende Allgemeinwahrheit, nicht als *sensus communis*, sondern sogar das moralische Gesetz ist gegeben durch freie, herrische göttliche Offenbarungstat, als etwas vom Menschenvolk Unerreichbares, aus der einsamen Begegnung Gottes mit dem Mittler Moses von der Spitze des Sinai herunter zu ihm gekommen, als ein Geschenk, in dem Gott zugleich seine Ferne und Nähe, seine Barmherzigkeit und seinen furchtbaren Ernst kundtut. Der Prophet, der auserwählte Gottesmann, als Mittler zwischen Gott und dem Menschen, das ist die besondere Gegebenheitsform dieses besonderen Inhalts. Keine *homines religiosi* im Sinn der Religionsgeschichte sind diese Propheten, keine Heiligen, keine vom Volk verehrten Religionsmuster, keine Asketen, die die *via religiosa* gehen und lehren, keine Gottsüchtigen, die einen besonderen Umgang, besondere Ausnahmeerlebnisse mit Gott suchen und pflegen. Vielmehr solche, die selbst widerstrebend von Gott in besonderen Dienst genommen, von ihm einfach gebraucht und verbraucht werden, die niemand an sich ziehen, niemandem sich zum Vorbild oder gar zur Verehrung setzen, unpersönliche Kanäle seines fordernden und verheißenden Wortes, Menschen, die ganz aufgehen in der Ausrichtung des Wortes, ihres Auftrags an die Welt. Nicht sie selbst, nicht ihr religiöses Leben — von dem wir meist so gut wie nichts wissen —, sondern das objektive Wort Gottes für die Welt ist es, was durch sie in die Geschichte eingeht.

Von da aus allein ist nun auch das merkwürdigste Kapitel verständlich, in dem sich der ganze Sinn des Alten Testaments konzentriert: Der Bund Gottes mit den Menschen, der doch kein Partnerverhältnis zuläßt, das Gericht Gottes, das zugleich Zurechtrichtung ist, der Mittler des Wortes, der sich ganz an Gottes Menschheitswerk hingibt und in dem doch eigentlich Gott sich den Menschen hingibt: das Kapitel vom leidenden Gottesknecht, Jesaja 53; die Weissagung von dem unbedingt Gehorsamen, der sein Leben zum Schuldopfer gibt, er, der selber vollkommen Gerechte.

Was neuere historische Auslegungskunst zur Erklärung dieses Höhepunktes im Alten Testament beigebracht hat, erweist sich als völlig ungenügend zu seinem Verständnis. Möge man immerhin annehmen, der Gottesknecht sei das Volk Israel, so ist es doch nimmermehr das empirisch-geschichtliche Volk, sondern eine durch keine pragmatischen Begriffe zu fassende Erscheinung. Das eigentliche Subjekt in diesem Kapitel ist Gott selbst. Es ist seine Gnade, daß das alles geschieht, was sonst als Unrecht gegen diesen Unschuldigen erscheinen müßte. Hier stehen wir unmittelbar vor der Offenbarung, wo Sündensühne und göttliche Vergebung, wo Gotteswort und Gottestat, wo Gericht und Verheißung eins ist in dem Wort, das völlige persönliche Gegenwart Gottes, und in dem geschichtlich Wirklichen, das ganz und gar nur Gotteswort ist: Jesus Christus.

Gewiß wird der Historiker imstande sein, beinahe jeden wichtigeren Einzelzug im Alten Testament mit Parallelen aus anderen Religionen zu belegen. Aber nur krassester Materialismus, der Zeichen und Sache verwechselt, kann darüber hinwegsehen, daß der ganz andere Zusammenhang, eben der paradoxe Zusammenhang, in dem alles, was auch sonstwo vorkommt, hier erscheint, jedem dieser Züge einen ganz anderen Sinn gibt, wie er eben sonst nicht vorkommt, einen Sinn, vor dem freilich der Nur-Historiker kopfschüttelnd verständnislos dastehen wird, dessen Andersartigkeit allem sonst Bekannten gegenüber er aber, wenn er sehend ist, nicht leugnen kann. Er wird vielleicht mit Staunen feststellen, wie in der Tat gerade diese paradoxe Sinneinheit, die im Alten Testament immer deutlicher hervortritt, im Neuen Testament vollendet ist, wie alle Linien, die hier beginnen, dort in einem Punkt zusammenlaufen. Hinter dieser für ihn in ihrer Fremdartigkeit gerade noch feststellbaren, aber nicht deutbaren Einheit, erkennt der Glaube das eine Zeugnis von der Gottesoffenbarung in Jesus Christus, der nicht mehr nur das Wort redet, sondern ist; der nicht mehr nur Vergebung verkündet, sondern schafft, der nicht bloß das Gottesreich ankündet, sondern darstellt und bringt.

Ähnlich verhält es sich mit der Einheit des Neuen Testaments selbst. Der Historiker wird auch hier — das ist sein gutes Recht — die verschiedenen »Lehrkreise« — etwa den synoptischen, paulinischen und johanneischen — auseinanderhalten. Aber wenn er vorurteilslos, hellsichtig genug ist, wird er nicht umhin können, auch hier die Spuren einer immer wiederkehrenden Einheitsstruktur wahrzunehmen, die er nicht mehr kausal oder analogisch zu begreifen vermag. Alle Schriften des Neuen Testaments, die ältesten wie die jüngsten, die synoptischen wie die anderen, bezeugen einmütig Jesus von Nazareth, diesen Menschen, als den Christus, den »Herrn«, als den, der die Weltwende zum Gericht und Heil herbeibringt, dessen Wiederkommen das Ende der Weltzeit bedeutet. Gegenüber dieser fundamentalen Einheit verschwin-

den alle Differenzen. Warum soll sich denn nicht das Unfaßbare verschieden ausdrücken? Ist es verwunderlich, daß die Christengemeinde erst Zeit brauchte, um über den Sinn des Ungeheuren, das ihr geschehen war, zur Klarheit zu kommen? Ist doch mit dem einen schlichten Gebet: *Maranatha*, Komm Herr (Jesu), das offenbar, wie der aramäische Wortlaut der Überlieferung schließen läßt, auch von den Judenchristen — also von solchen, die das erste Gebot kannten! — gebetet wurde, schon alles gesagt, was die kühnsten Formeln des Nicänums und des Chalcedonense begrifflich fixierten.

Dem Historiker ist es nicht zu verwehren, daß er auch hinter diese älteste Gemeindeüberlieferung zurückzugehen versucht, um ein möglichst getreues Jesusbild zu gewinnen. Dieser Versuch, einst mit großer Zuversicht und jetzt nur noch mit größter Zurückhaltung unternommen, ist theologisch wenig bedeutungsvoll. Denn zweierlei muß dem Historiker klar sein: Erstens, daß das historisch primär Gegebene das Christuszeugnis der Gemeinde, nicht ein profangeschichtlich verwertbares Leben Jesu ist, daß er als Historiker aus jenen Quellen etwas ganz anderes macht als was sie selbst bezweckten. Und zweitens, daß sein Unternehmen, möge es nun so oder so ausfallen, die Glaubensfrage: wer war Jesus? nicht entscheidet. Gesetzt der Fall, die Rekonstruktion des lückenlosen Geschichtsfilms führte zur Wahrnehmung, daß Jesus wirklich nichts über seine Messianität, nichts über seine entscheidende Bedeutung im Verhältnis zwischen Gott und Mensch, nichts über die Bedeutung seines Leidens und Sterbens für die Gottesoffenbarung und das Gotteswerk ausgesagt hätte: so bliebe durch diese Wahrnehmung das apostolische Zeugnis und der darauf gegründete Glaube unangetastet. Wer will die *conditiones sine qua non* für die geschichtliche Erscheinung des Erlösers, für seine Wirksamkeit und Lehre aufstellen? Warum sollte nicht einer, dessen geschichtliche Erscheinung nur (!) die eines Propheten war, der Gottessohn und Erlöser sein, sein Leben und Sterben die Gottestat, die über alles Prophetische ebenso hinausgeht, wie die Erfüllung über die Verheißung?

Der Historiker vermag wohl bis zu einem gewissen Grad das Bild Jesu zu rekonstruieren: über den Sinn, über die pneumatische Wirklichkeit dieses Bildes vermag er nichts auszumachen. Warum z. B. sollte Jesus, wenn er wirklich der Christus war, das, was erst geschehen sollte, in seinem Wort vorwegnehmen und es so gerade seiner Wirklichkeit entkleiden? Warum sollte er das Inkognito seiner Messianität lüften, wo doch alles darauf ankam, daß daraus keine Theorie wurde, daß es Sache persönlicher Entscheidung bleibe? Ist es so verwunderlich, daß der »geschichtliche Jesus« so ganz anders spricht als die Zeugen seines Kreuzes und seiner Auferstehung?

Gewiß bleibt es, rein menschlich gesprochen, jedem unbenommen, bei diesem Jesusbild stehen zu bleiben und das Zeugnis der Urgemeinde

abzulehnen. Nur soll er wissen, daß das Bild, vermöge dessen er seine Entscheidung fällt, ein Teil ist innerhalb jenes Zeugnisses, das er ablehnt; daß es zu keiner Zeit eine christliche Gemeinde gab, die Jesus anders kannte wie als den, der »Objekt« des Glaubens und der Verkündigung, allen Menschen gegenüber der auf Gottes Seite stehende Herr, nicht Erlöster, sondern Erlöser, nicht Mitgerichteter, sondern Richter, nicht Mitbetender, sondern Angebeteter war, und daß eben darin allein die christliche Gemeinde damals und jederzeit sich unterscheidet von anderen Religionsgemeinschaften.

Aber wir haben mehr konzediert als wir sollten. Auch die geschichtliche Erscheinung Jesu — wie sie hinter dem Zeugnis der Urgemeinde gesucht werden kann — ist nicht eindeutig in irgendein dem Historiker zur Verfügung stehendes analogisches Schema einzufügen. Das zeigt die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung deutlich genug. Zwei Theorien stehen sich unversöhnlich gegenüber: diejenige, die in Jesus den Propheten sieht, der eine »hohe, reine sittliche Religiosität« lehrte und seinen göttlichen Auftrag in dieser »Verkündigung« sah; den Jesus, der sich, wie Wellhausen sagt, selbst unter dem Bild des Säemanns darstellte, der den göttlichen Samen ruhig über die Erde streut. Und die andere, die eschatologische, die all sein Tun und Reden als „Taten des Messiasbewußtseins" als Ausdruck eines für uns unverständlichen „dogmatischen" (Schweitzer) Messiasanspruchs wertet und auf das wunderbare Kommen des messianischen Reiches bezieht. Für die eine Auffassung bleibt das Messianisch-Eschatologische — sofern es nicht gänzlich umgedeutet wird — unverständlich. Sie versucht darum, es als spätere Gemeindetheologie oder aber als unbedeutenden Nebenzug vom Bilde Jesu auszustreichen. Für die andere bleibt die von jeder Schwärmerei freie, sittlich-menschliche Hoheit und Ruhe der Jesuserscheinung und der ganze ungeheure — auch vom Profanhistoriker nicht zu leugnende — Sachgehalt seiner Verkündigung als etwas, was mit jener phantastischen Dogmatik allzukraß kontrastiert, unerklärlich. Nur mit Gewalttätigkeit kann der Tatbestand der Überlieferung von diesem Widerspruch gereinigt werden. Für den Historiker bleibt Jesus, so gut wie die Entstehung des Urchristentums, des Auferstehungs- und Christusglaubens, ein Rätsel, eine Dunkelstelle im Kontinuum, die nur durch willkürliche Konstruktionen weg erklärt oder nur durch fade psychologische Künste in ein Analogisches umgedeutet werden kann. Es sind keineswegs, wie so oft behauptet wird, die Resultate der kritischen Forschung, sondern es ist nichts anderes als die Denkrichtung des modernen Menschen, was zwischen uns und das Zeugnis des Neuen Testaments tritt. Es ist im Gegenteil so, daß für den Historiker eher die Versuchung bestünde, schon darum sich für den Christusglauben zu entscheiden (wenn das möglich wäre), um so endlich das auf keine andere Weise zu bewältigende Problem lösen zu können.

Endlich sei noch auf das Problem, das in der neuesten Zeit im Vordergrund stand, ein Blick geworfen: die »religionsgeschichtliche Erkärung«. Auf die unleugbare Tatsache, daß auch die neutestamentlichen Schriftsteller wie alle Menschen sich in der Sprache ihrer Zeit ausdrückten, hat man geglaubt die Theorie bauen zu dürfen, das Neue Testament sei in wesentlichen Inhalten aus der hellenistisch-spätjüdisch-gnostischen Religionswelt zu erklären. Man hat sich offenbar, dem allgemeinen Positivismus oder Kausalismus der Zeit folgend, ohne weiteres den Schluß vom *post hoc* auf das *propter hoc* erlaubt, ohne zu bedenken, daß die sinnvolle Rede eines Selberdenkers in seiner »Vorlage« niemals ihren Grund, sondern höchstens ihren Anlaß hat. Ganz besonders schlimm ist aber dieser Trugschluß dann, wenn bloß die Worte, das Vorstellungsmaterial, aber nicht der Sinn, d. h. der innere Zusammenhang derselbe ist. Für die Theorie von der Verbalinspiration möchten allerdings solche Stammbäume der Worte und einzelnen Vorstellungen fatal werden; mit der Theorie vom »Griechisch des Heiligen Geistes« ist es nun wirklich ein für allemal aus, wie mit jeder mechanischen Inspirationslehre. Davon ist hier nicht die Rede. Aber der maßlosen Überschätzung dieser religionsgeschichtlichen Parallelen ist doch die einfache Wahrheit entgegenzuhalten, daß Worte und Vorstellungsmaterial an sich zum Sinn sich nicht viel anders verhalten als Farben und Leinwand zum Gemälde. Dasselbe Material benutzt der Stümper und der Meister; was sie unterscheidet ist das, was sie »damit sagen«, d. h. die Sinneinheit, in deren Dienst diese Worte und Vorstellungen gezwungen werden, und die sich ihrerseits kundgibt als »Struktur« des Vorstellungsmaterials. Es ist grober Materialismus, beides miteinander zu verwechseln; aber es ist allerdings zuzugeben, daß die Sinnstruktur nicht so leicht durch wissenschaftliche Technik zu bewältigen ist, wie die Vorstellungsmaterialien. Wer einmal den grundsätzlichen Unterschied zwischen der Struktur des biblischen Denkens und der aller »übrigen« religionsgeschichtlichen Erscheinungen kennengelernt hat (s. das vorige Kapitel), wird von solchen Erklärungen nicht mehr als untergeordnete — darum nicht geringzuschätzende — Belehrung erwarten. Der Gemeinsamkeit des Materials wird man umsoweniger entscheidende Bedeutung beimessen, je höher man — profanhistorisch ausgedrückt — die Originalität der individuellen Struktur wertet. Daß diese im biblischen Gedankenkreis eine maximale ist, wird kein besonnener Historiker — er mag im übrigen zum Christentum stehen, wie er will — in Abrede stellen.

Jesus, das Urchristentum und die prophetische Religion Israels werden auch der einsichtigen Profanhistorie »Erscheinungen von fundamental rätselhafter Natur« (Overbeck) bleiben. Die Bibel wäre nicht Gottes Wort, wenn sich das anders verhielte, positiv wie negativ, d. h. wenn man sie wirklich restlos als menschliches Erzeugnis zu erklären vermöchte, oder wenn man zur Anerkennung, daß sie mehr als das sei, ge-

zwungen würde. Sie ist Gottes Wort gerade darin, daß sie es der Glaubensentscheidung vorbehält, dieses Urteil zu fällen. Aber sie ist es auch darin, daß der Glaube allerdings in ihr — weil sie so ist, wie sie ist — Gottes Offenbarung zu erkennen vermag, vielmehr erkennen muß, wenn Gott dieses Erkennen gibt.

c) Bibel und wissenschaftliches Weltbild.

Der erste Stoß gegen die orthodoxe Bibelauffassung kam aber nicht von seiten der Historie, sondern der Naturwissenschaft. Die moderne Astrophysik, Geographie und Geologie haben das antik-biblische Weltbild für immer zerstört. Der Kampf der Orthodoxie gegen die moderne Wissenschaft, der da und dort noch weitergeführt wird, bedeutet vom christlichen Glauben aus nichts anderes als eine unnötige Verlängerung der Periode unwürdiger apologetischer Künste, die, aufs ganze gesehen, hinter uns liegt. Als eine Frucht dieser vergangenen Kämpfe darf man die erneute Besinnung über das Verhältnis der Glaubensaussagen zu den mit den Dingen der raumzeitlichen Welt beschäftigten Wissenschaften ansehen. Die Wissenschaft hat durch ihre ungeahnten Fortschritte den Glauben gezwungen, sich gewisser Reste von (primitiver) Wissenschaft zu entledigen, nicht etwa um sich »auf sein Gebiet zu beschränken« — denn das Gebiet des Glaubens ist alles Seiende —, sondern um sich die Art und Weise seiner Beziehung zu allem Seienden deutlicher zu machen.

Die Erforschung der raumzeitlichen Dinge und Begebenheiten als solcher ist Sache der Wissenschaft allein; sofern es sich darum handelt, hat der Glaube auch in die wissenschaftliche Hypothesenbildung — auf der ja der ganze wissenschaftliche Fortschritt beruht — sich nicht einzumischen; vor allem ist es die bedenklichste aller theologisch-apologetischen Künste, sich mit Vorliebe in den Lücken der wissenschaftlichen Theorien anzusiedeln. Es hätte der christlichen Theologie z. B. nie einfallen sollen, sich in den Streit um den Darwinismus einzumischen, sofern sich die evolutionistische Theorienbildung streng wissenschaftlich auf das Gebiet des grundsätzlich Beobachtbaren — also der raumzeitlichen Geschehnisse der Vergangenheit — beschränkte. Die Schwierigkeit der gültigen Hypothesenbildung über das zeitlich weit Entfernte hat mit ihrer grundsätzlichen Legitimität nichts zu tun und ist durchaus kein Anlaß für die Einmischung der Theologen. Anderseits sollte man von der Naturwissenschaft nachgerade die Erkenntnis verlangen dürfen, daß auch auf ihrem Gebiete Probleme sich ankünden, die nicht mehr oder nur noch zum Teil innerhalb der wissenschaftlichen Kompetenz liegen, wie z. B. das Problem der Formentstehung, der letzten Ursachen, wir könnten vielleicht kurz sagen: das Problem des Ursprungs (s. o. S. 61). Auch die Naturforschung stößt auf »Urphänomene« als Grenze wissenschaftlichen Forschens, über die allerdings mit

den naturwissenschaftlichen Mitteln am allerwenigsten etwas auszumachen ist.

Sind diese grundsätzlichen Unterscheidungen einmal vollzogen, so wird sofort klar, wie unmöglich es ist, daß irgendeine der wesentlichen Positionen des christlichen Glaubens durch die Veränderungen des wissenschaftlichen Weltbildes in Mitleidenschaft gezogen werden kann. Es ist z. B. recht eigentlich naiv zu glauben, daß durch Kopernikus der Mensch aus der zentralen Stellung im Weltganzen verdrängt worden sei, die ihm durch den Schöpfungs- und Erlösungsglauben zugewiesen wird; darüber wäre schon von Kant, der seine philosophische Leistung sozusagen als Aufhebung der kopernikanischen beurteilte, bezeichnete, das Wesentliche zu vernehmen. Die Anschauung, die christliche Lehre vom Urstand und Sündenfall (Adam) sei durch die moderne Anthropologie erledigt, ist ebenso seicht, als jener Spott Laplaces, er habe auch mit seinen besten Fernrohren keinen Gott im Himmel entdecken können. Gewiß ist es nötig, die biblischen Sachgehalte von ihren oft aus primitiver Wissenschaft oder Mythologie stammenden Formen abzulösen — was freilich nicht heißt, sie durch moderne Gedanken zu ersetzen —; aber diese Aufgabe, die bereits in bezug auf die Himmelsvorstellung stillschweigend vor sich gegangen ist, gehört wahrhaftig nicht zu den großen Problemen der Theologie. Sie wird mehr praktisch-pädagogische als wissenschaftliche Schwierigkeiten zu überwinden haben. Der Konflikt des Glaubens mit der Wissenschaft ist nie ein schwerer, nie einer, der aufs Zentrale geht. Dieser schwere Kampf wird ausgefochten zwischen Philosophie und Glaube. Nicht zwischen Glauben und Wissen besteht ein Gegensatz, sondern zwischen Glaube und Vernunftautonomie, zwischen der existentiellen und einer rein theoretischen Stellung des Menschen zu seinem Leben und zur Geschichte.

Nicht die Wissenschaft, sondern die falsche Einschätzung der Wissenschaft ist also der Gegner, der Wissenschaftsmonismus, d. h. der Aberglaube an eine Wissenschaft, die alle möglichen Erkenntnisse in sich schließe. Über die Unrichtigkeit dieses Wissenschaftsmonismus würde jede besonnene Methodenlehre oder Erkenntniskritik Aufschluß geben. Die Wirklichkeit erscheint schon dem kritischen Wissenschafter selbst als eine abgestufte oder geschichtete, wo jeder fundamentalen Wissenschaft nur eine »Schicht« zugeordnet ist. Die Phänomene des Lebens transzendieren als solche die Physik, die Phänomene des Bewußtseins die Biologie, die Phänomene der Sinngesetzlichkeit oder Normativität die Psychologie. Die jeweils höhere Stufe ist, sofern sie sich in den Tatsachen der untern bemerkbar macht, »dunkle Stelle« in ihrem Kontinuum. Der Physiker als solcher weiß mit dem Begriff des Organismus nichts anzufangen, trotzdem die Organismen im Gebiet der Physik auftreten. Ebenso geht es dem Psychologen mit dem Begriff der Freiheit usw. Man kann sich das ganze Sein als eine Reihe konzentrischer

Kreise denken: innerhalb des weitesten dieser Kreise liegt alles was ist — im Sinn des Daseins —; innerhalb des innersten nur der vernünftige Mensch. Mit der vom modernen Menschen vor allem erfaßten Kontinuität alles Seins kommt diese Unterscheidung gesonderter Kreise nicht in Konflikt, sobald wir erkennen, daß diese Kontinuität nur eine einseitige, nicht eine umkehrbare ist. Der Punkt ist nur aus der Geraden als ihr Grenzfall zu verstehen, die Gerade nur als Grenzfall der Fläche, die Ruhe nur als Grenzfall der Bewegung, das Tote nur als Grenzfall des Lebendigen, das Psychische nur als Grenzfall des Geistigen. Das Verständnis ist nicht umkehrbar. Der moderne Evolutionismus hat viel dazu getan, diese Unumkehrbarkeit zu verdunkeln, indem er das *post hoc* zum *propter hoc* machte. Dadurch hat er denn auch in die ganze Systematik der Wissenschaften die große Verwirrung gebracht, unter der heute die Welt leidet und die auch auf der Diskussion des theologisch-religionsphilosophischen Problems lastet.

Es würde z. B. einen großen Fortschritt innerhalb der kritischen Bibelwissenschaft bedeuten, wenn diese Erkenntnis von der Schichtung der Wissenschaften sich einigermaßen allgemein durchsetzte, oder — was dasselbe heißt — wenn hier endlich der Aberglaube des Wissenschaftsmonismus verschwände. Man würde erkennen, wie auch die Bibel, von verschiedenen Stufen historischer Wissenschaft aus angesehen, ganz verschiedene Schichten ihrer Bedeutsamkeit enthüllt. Der Positivismus sieht in ihr nur soziologische Gesetzmäßigkeiten bestätigt, der Humanist oder Idealist sieht in ihr — wie etwa Herder — die Herrlichkeiten des Menschengemütes entfaltet. Wer auf dem Boden einer allgemeinen »Religion« (»Wesen der Religion«) steht, wird in ihr die Urlaute aller Religionen wiederfinden. Sie alle mögen ihr Recht haben. Die Frage ist nur, ob es nicht über ihnen allen noch eine andere Wissenschaft gebe, die nun von den Voraussetzungen der Bibel selbst aus, d. h. unter dem Gesichtspunkt der besonderen Offenbarung, die Bibel erforscht. Diese Wissenschaft wäre die theologisch-biblische, im Unterschied zur religionswissenschaftlichen. Ihr wissenschaftliches Kriterium wäre dasselbe, wie für alle Wissenschaft: Streng methodische Durchführung ihres eigenen Prinzips. Es ist das Vorurteil des Wissenschaftsmonismus, das viele immer noch einer solchen theologischen Wissenschaft das wissenschaftliche Recht aberkennen läßt, grundsätzlich dieselbe Borniertheit, wie die des Positivismus, der die Selbständigkeit der Geisteswissenschaften neben den Naturwissenschaften leugnet.

Für das theologische Zentralproblem, das der Offenbarung, ist allerdings diese Erkenntnis der geschichteten Wirklichkeit und der ihr entsprechenden Systematik der Wissenschaften hauptsächlich von negativer Bedeutung: Es können dadurch eine Unmenge von Scheinproblemen aus dem Wege geräumt werden. Das Wesen der Offenbarung selbst aber bedingt auch zu dieser, wie zu allen Vernunfterkenntnissen, eine doppelte Stellung. Einerseits erscheint die Offenbarung sozusagen als die Spitze dieses ganzen Stufenbaus: die Offenbarung ist der engste jener Kreise, innerhalb dessen nicht mehr jeder *humanus*, sondern nur noch der eine, der Gottmensch steht. Die Erkenntnis des sich offenbarenden Gottes wäre die höchste, die alle anderen in sich schlösse. Das ist das Bild, das die mittelalterliche Theologie, vor allem der Thomismus, vom Sein und Wissen gibt. Die Offenbarung ist die eigentliche Vernunft, die Theo-

logie die eigentliche Wissenschaft. Es ist das deutliche Gegenstück zum modernen naturalistischen Evolutionismus. Es ist nicht falsch, wie wir sahen. Es hat für sich die ganze Wahrheit, daß Christus des Gesetzes Erfüllung, daß die Offenbarung die Erfüllung der Natur sowohl wie der Humanität ist. Aber es ist einseitig, undialektisch und darin falsch.

Denn die Offenbarung steht zur natürlichen Wahrheit nicht bloß im Verhältnis der Erfüllung; sie ist, um an dieses eine zu erinnern, nicht nur die Spitze, in der die Wahrheiten aller Religionen ihre Einheit und Vollendung finden. Der Abstand zwischen Christus und dem sozusagen superlative vernünftigen Menschen ist nicht nur ein Minimum, sondern zugleich ein Maximum, indem ja dort erst die Sünde vollwirklich wird. Dem Thomaswort: *gratia non tollit, naturam sed perficit* steht all das entgegen, was in der Offenbarung mit Sterben, Umkehren, Rückkehr, Wiedergeburt, Neuschaffung gemeint ist. Das ganze Gesetz der Stufenordnung wird durch das eine Wort umgeworfen: so ihr nicht umkehret und werdet wie die Kinder. . . . Das Oben wird unten, und das Unten wird oben. Der lasterhafte Zöllner ist näher als der tadellose Pharisäer, die Unmündigen und Törichten näher als die Weisen und Großen. Ja, gerade das Gesetz der Stufenordnung, d. h. die kontinuierliche Annäherung, ist das, wogegen sich die göttliche Offenbarung vor allem richtet, weil in diesem Gedanken die Souveränität Gottes, die Unterscheidung zwischen Kreatur und Kreator, das schlechterdings einzigartige Verhältnis zwischen Gott und allem was da ist, die Erkenntnis, daß keine Kontinuität vom Geschaffenen zum Schöpfer, vom menschlichen Tun zum göttlichen Schaffen und Erlösen führt, gefährdet. Es ist der alles auf sich hin bestimmende Gott, der jene Kontinuität begründet; aber es ist der sich seine Einzigkeit vorbehaltende Gott, der alle Kontinuität zwischen sich und dem Geschaffenen, also auch zwischen seiner Selbstoffenbarung und aller menschlichen Erkenntnis aufhebt. Darum wird die Geltendmachung der göttlichen Offenbarung, wie sie der Theologie obliegt, diese »Wissenschaft« und ihre Grundlage, die Schrift, immer in einen letzten Gegensatz gegen jede andere Erkenntnis führen, die weder aufgehoben werden kann noch aufgehoben werden soll. Wäre dem nicht so, so gäbe es letztlich doch eine theoretische Schau der Wahrheit, in der die verantwortliche Entscheidung, das Wagnis des Glaubens unterginge, eine supranaturale Theorie, von der Art einer allgemeinen spekulativen Wahrheit, die dem Einzelnen die Verantwortung für den Glauben abnähme.

Eine solche ist auch die orthodoxe Bibellehre. Sie verwandelt das, was nur im aktuellen Angesprochenwerden durch Gott göttlich wahr ist, in ein theoretisch Allgemeines. Die Wahrheit der Offenbarung wird aus einem existenziellen zu einem apriorischen Urteil. Mit gesetzlicher Allgemeinheit wird das Attribut »göttlich wahr« allem Bibelinhalt von vornherein zugesprochen. Das ist das Wesen der orthodoxen Lehre von

der Verbalinspiration. Sie ist der Tod jedes lebendigen Bibelglaubens. So haben die Reformatoren, so hat echter christlicher Glaube die Bibel nie gelesen, auch in der Zeit der Orthodoxie nicht. Die orthodoxe Theorie kann, wie anderes Falschdenken, den wirklichen Glauben überlagern, sie braucht ihn nicht auszutilgen. Wo immer fromme Christen die Bibel gelesen haben, haben sie sie ernst, d. h. als persönliche Anrede Gottes gelesen.

d) Die Bibel als Kanon.

Darum darf und kann es auch kein zum voraus angebbares Kriterium göttlicher Offenbarungswahrheit geben. Auch der Luthersche »rechte Prüfstein, die Schriften zu tadeln«, sein vielberufenes »Was Christum treibet, das ist apostolisch«, ist nicht als solches vorausgegebenes Prinzip gemeint. Es will nur den inneren Zusammenhang, die Sinneinheit aller Offenbarungswahrheiten kennzeichnen. Denn allerdings gehört auch im Glauben der Zusammenhang der Worte, das Wort in den Worten, notwendig mit zur Offenbarungswahrheit selbst; es ist allgemein reformatorischer Grundsatz, daß die Bibel nach der *analogia fidei*, d. h. nach ihrem eigenen inneren Zusammenhang auszulegen sei. Aber dieser Zusammenhang ist selbst nur innerhalb des Glaubens zu erfassen, nur ein aktuell glaubensmäßig, nicht theoretisch-logisch voraus zu erkennender. Was im Glauben, in der Offenbarung zusammengehört, kann ebenso nur durch den Glauben erkannt werden, als der Zusammenhang der Vernunftwahrheiten selbst in der Evidenz dieses Zusammenhangs beruht, also nur im Denkvollzug erfaßt werden kann.

Darum aber, weil der Glaube nicht in der Lage ist, den Umkreis des Offenbarungswortes innerhalb der Schrift zum voraus, durch ein Prinzip, festzulegen, nimmt er auch diesen Umfang als einen kontingent gegebenen hin, ohne damit zugleich jene orthodoxe Verallgemeinerung zu vollziehen, d. h. ohne allgemein-gesetzlich zu behaupten, alles, was innerhalb dieses Umkreises liege, sei Wort Gottes. Damit haben wir den richtigen Begriff des Kanons gewonnen. Er ist eine ebenso gefährliche wie notwendige Bestimmung der Offenbarungswahrheit. Gefährlich, weil hier besonders das orthodoxe Mißverständnis droht, unvermeidlich darum, weil dadurch erst mit der Gegebenheit, der einmaligen Kontingenz der Offenbarung ernst gemacht wird. In der Fähigkeit, den Glauben an den Kanon und die Notwendigkeit der Bibelkritik gleichzeitig festzuhalten, wird sich die Lebendigkeit des Bibelglaubens zu bewähren haben.

Daß an einem Punkt der raumzeitlichen und geschichtlichen Welt die Ewigkeitsentscheidung sich ereignet hat, das ist die Zentralwahrheit des christlichen Glaubens. Um dessentwillen heißt er christlicher Glaube. Darum ist Jesus Christus das Thema der christlichen Verkündigung und damit auch der Theologie. Davon, daß dort der ewige Logos Fleisch wurde, und das Wort von der Versöhnung von Gott selbst

gesprochen wurde: von den beiden großen Themen der Inkarnation und der Versöhnung hat sie vor allem zu reden. Wie von diesem Inhalt des Glaubens aus alle anderen Glaubensaussagen erst ihre Bestimmtheit bekommen, so ist auch um dieses Einmaligen willen das Zeugnis von diesem Geschehen, die Bibel, die Norm und Quelle der christlichen Erkenntnis. Dieser doppelte Mittelpunkt, der doch nur einer ist, Christus in der Schrift, ist der Hauptgegenstand einer christlichen Lehre und die Voraussetzung auch für eine christlich theologische »Religionsphilosophie«.

Eine »protestantische Religionsphilosophie« hat nicht die Aufgabe — noch weniger als eine eigentliche Dogmatik — ein »System« zu entwickeln. Sie hat nichts zu tun, als über den christlichen Sinn der auch außerhalb des Christentums gebräuchlichen Worte Offenbarung und Glaube so Auskunft zu geben, daß sie erstens von jedem anderen Sprachgebrauch deutlich unterschieden sind; und zweitens so, daß die Offenbarung, wie sie im Glauben erfaßt wird, als Antwort auf die Lebensfrage des Menschen, wie sie sich in seinem geistigen Suchen und in seiner Religion ausspricht, deutlich wird. Was den Schein eines Systems erwecken könnte, ist die Tatsache, daß vom christlichen Glauben aus alle Fragen als auf einen Punkt hindeutend und in einem Wort beantwortet sich erweisen. Aber diese »Systematik« ist nichts anderes als die schlichte Glaubenserkenntnis, daß Gott selbst der Richter aller Gedanken und der Heiler aller Not sei. Verfügten wir über einen Gottesgedanken, ein Prinzip, in dem alle diese Fragen sich auflösen ließen, so wäre wohl auch die christliche Theologie nur eine Art hyperdialektischer Hegelianismus. Aber gerade hier offenbart sich der rein negative Charakter dieses »Systems«: es verfügt über kein lösendes Prinzip, sondern besteht in dem an jedem Punkt zu wiederholenden Hinweis auf die Wirklichkeit der Offenbarung und die Entscheidung des Glaubens selbst, deren Verantwortungsschwere durch kein allgemeines Prinzip, und das heißt auch: durch keine theologische Gedankenarbeit irgendwie vermindert werden kann. Alle »Lösungen«, die diese Theologie bietet, sind immer dieselbe, und diese eine Lösung ist nur dem als solche erkennbar, der selbst die Entscheidung des Glaubens vollzieht, und nur indem er sie vollzieht.

Wenn Grisebach, von dessen Gedanken die Theologie noch Beträchtliches zu lernen hat, in seiner Kritik Kierkegaards („Grenzen des Erziehers") die Unwirklichkeit einer dialektischen Theologie hervorhebt, so scheint er mir dabei — wie auch sonst — zu übersehen, daß alles menschliche Reden notwendig »unwirklich« ist, weil sündige Menschen nie konkret im Ich- und Du-Verhältnis stehen. Mit einem Satz wie dem: „nur durch die Bindung der sich widersprechenden Menschen wird das Ewige reflektiert" stellt er selbst ein System — vom neuplatonischen Typus — auf, das wohl gefährlicher ist als jede um ihre Selbstaufhebung bemühte dialektische Theologie,

die bemerkt hat, daß es ein »wirkliches Handeln« in dieser Existenz ebenso wenig gibt, als ein wirkliches Reden, es sei denn als göttliche Gnade.

Diese Lösung ist — darauf beruht ihre Aktualität —, da sie ja Lösung nur für den Glauben ist, nur so gegeben, daß sie immer wieder aus der lebendigen Frage emporsteigen muß. Die Reformation begann mit der Erkenntnis Luthers, daß die Buße jeden Tag neu sein müsse. Mit dieser Erkenntnis wird auch jeder theologische Intellektualismus entwurzelt: Die »Lösung« des Glaubens ist nur dort vorhanden, wo der Widerspruch in seiner ganzen Schärfe, d. h. als existentieller, nicht bloß als theoretischer, lebendig erfaßt wird, wo die göttliche Offenbarungswahrheit immer nur in der Leidenschaft des Glaubens dem Widerspruch der Vernunft und Gewissenserfahrung abgetrotzt wird. Diese Lösung aber kann, weil es sich ja um eine gegebene handelt, auf keine Originalität Anspruch erheben. Sie kann nichts anderes sein, als ein möglichst zeitgemäßer Kommentar zu der »Religionsphilosophie«, die Paulus erstmalig und für immer klassisch im zweiten Kapitel des ersten Korintherbriefes gegeben hat.

Über die ältere religionsphilosophische Literatur orientiert vorzüglich Hermann Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie (1893). Von neueren Werken, die der protestantischen Theologie nahestehen oder von ihr ausgehen, sind zu erwähnen: Ernst Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft (1905), Derselbe, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902, 1912[2]), Derselbe, Wesen der Religion und der Religionswissenschaft in Die Kultur der Gegenwart (1909[2]), Karl Stange, Grundriß der Religionsphilosophie (1907), Rudolf Eucken, Hauptprobleme der Religionsphilosophie (1909 u. ö.), Rudolf Otto, Kant-Friessche Religionsphilosophie (1909, 1921[2]), Derselbe, Das Heilige (1917, 1926[14]), Derselbe, Aufsätze, das Numinose betreffend (1923), Heinrich Scholz, Religionsphilosophie (1922[2]), Friedrich Brunstäd, Die Idee der Religion (1922), Karl Heim, Glaubensgewißheit (1916, 1923[3]), Georg Wobbermin, Systematische Theologie nach religionswissenschaftlicher Methode (1913—1926), Paul Tillich, Religionsphilosophie, in Dessoirs Lehrbuch der Philosophie (1925). Von neueren Werken der Dogmatik seien genannt Wilhelm Herrmann, Dogmatik (1925), Horst Stephan, Glaubenslehre (1921), Karl Heim, Leitfaden der Dogmatik (1925[3]), Erich Schäder, Theozentrische Theologie (2 Bde., 1909, 1916[2]), Reinhold Seeberg, Christl. Dogmatik (1924), Hermann Lüdemann, Dogmatik, 2 Bde. (1924—1926).

Mit der hier vorgetragenen besonders nahe verwandte Auffassungen, die zum Teil der obigen Darstellung zugrunde liegen: Sören Kierkegaard, Werke, übersetzt von Schrempf u. a. (von 1911 an), insbesondere: Philosophische Brocken, mit Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift (2 Bde.), Die Krankheit zum Tode, Der Begriff der Angst, Einübung im Christentum. Dazu jetzt: Arnold Gilg, Sören Kierkegaard (1926), Karl Barth, Der Römerbrief (1919, 1926[5]), Derselbe, Das Wort Gottes und die Theologie (1925), Derselbe, Die Auferstehung der Toten (1926[2]), Eduard Thurneysen, Schrift und Offenbarung in Zwischen den Zeiten (1924), Friedrich Gogarten, Die religiöse Entscheidung (1921, 1924[2]), Von Glauben und Offenbarung (1925[2]), Illusionen (1926), Ferdinand Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten (1921), Heinrich Barth, Das Problem des Ursprungs in der platonischen Philosophie (1921), Eberhard Grisebach, Die Grenzen des Erziehers (1924), Derselbe, Erkenntnis und Glaube (1923), Hermann Kutter, Im Anfang war die Tat (1924). Vom Verfasser selbst sind zum besseren Verständnis herbeizuziehen: Die Mystik und das Wort (1924),

Erlebnis, Erkenntnis und Glaube (1923²), Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierkegaard in Zwischen den Zeiten (1924), Christlicher Glaube nach reformierter Lehre in Der Protestantismus der Gegenwart (1926).

SCHLUSS.

DIE BIBELOFFENBARUNG UND DER HEUTIGE MENSCH.

Wissenschaft, Philosophie und Kultur sind Schöpfungen des Menschen. Darum ist das Problem aller Probleme, das Rätsel aller Rätsel der Mensch selbst. Daß er dieses Selbstverständliche nicht weiß, ist das Merkmal des heutigen Menschen. Er macht sich selbst zu einem Stück seiner Wissenschaft, während doch die Wissenschaft ein Stück seiner eigenen Wirklichkeit ist. Nicht aus der Wissenschaft, Philosophie oder Kultur selbst erwächst der Gegensatz gegen den Offenbarungsglauben, sondern aus dem falschen Denken über Wissenschaft, Philosophie und Kultur. Die »...ismen« sind die Gegner des Glaubens. Hinter jedem »Ismus« steht ein Glaube, und zwar ein solcher, der einen »Teil« zum »Ganzen« macht, der ein Relatives absolut setzt, nicht bloß denkend, sondern zugleich wollend. Jeder »Ismus« ist Selbsthingabe an ein Untergeordnetes als dem Absoluten. Die »Ismen« sind also Götzen. Darum ist die Auseinandersetzung des Glaubens mit den Ismen, die die Aufgabe der Theologie ist, Kampf gegen Götzentum.

Eine objektive, neutrale, »rein wissenschaftliche« Theologie ist darum ein Unding. Denn echte Theologie, Theologie, die weiß, was ihres Amtes ist, ist immer geboren aus der Leidenschaft des Glaubens. Darum ist sie immer persönlicher Kampf, wie sie immer persönliches Bekenntnis ist. Ihre Sache ist von der Art, daß sie nur in persönlicher Weise sachgemäß vertreten werden kann. Sie ist ein Teil der kirchlichen Aufgabe, d. h. ein Teil des Kampfes der *ecclesia militans*. Insofern stehen die theologischen Fakultäten außerhalb der *universitas scientiarum*. Wenn sie innerhalb der Universitäten noch geduldet werden, so kann das ein Zeichen dafür sein, daß auch der heutige Kulturmensch noch ein Bewußtsein davon hat, daß die Wissenschaft nur so lange gesund bleiben kann, als sie um ihre Begründung in einem Mehr-als-Wissenschaft weiß. Die Existenz theologischer Fakultäten im Rahmen des Universitätsbetriebes ist also — von hier aus gesehen — die Dokumentierung eines kritischen Bewußtseins der Wissenschaft betreibenden Kulturgesellschaft. Darum ist aber gerade nur eine solche Theologie existenzberechtigt, die sich dieses Gegensatzes bewußt ist und ihn deutlich zum Ausdruck bringt. Theologie als objektiv neutrale Religionswissenschaft ist ein hölzernes Eisen.

Es ist besonders die Aufgabe jenes Teils der Theologie, den wir als »Religionsphilosophie« bezeichnet haben, diesen Gegensatz zwischen den »Ismen« des jeweils heutigen Menschen und der Offenbarung klarzumachen, nicht zum Zweck objektiv-wissenschaftlicher Anschauung,

sondern ganz und gar unter der praktisch-religiösen Zweckbestimmung kirchlichen Handelns. Theologie ist, auch in ihrem allgemeinen, »religionsphilosophischen« Teil durchaus kirchliche Wissenschaft. Nicht in dem Sinn, daß sie von der Kirche ein fertiges Dogma zur bloß formalen Bearbeitung bekäme — das ist historistisch getrübte Auffassung ihrer Aufgabe —, vielmehr in dem Sinn, daß sie im Auftrag der Kirche die abstrakte Besinnung über die Voraussetzungen theologischer Begriffsbildung, also über Offenbarung im Unterschied zur Vernunft, auf Grund ihrer Glaubensnorm selbst vollzieht.

Gerade in dieser grundlegenden Bezogenheit auf Bibel und Kirche beruht der Gegensatz zwischen der Theologie und den Ismen des heutigen Menschen. Denn wenn etwas für die Eigenart des heutigen Menschen charakteristisch ist, so ist es die Nichtanerkennung einer solchen Bindung, wie sie in den Worten »kirchlich« oder »biblisch« ausgedrückt ist. Die Schuld an diesem Sachverhalt trägt nicht allein die moderne Vernunft- und Kulturemanzipation, die moderne Bildung, sondern ebensosehr die Kirche selbst, durch eine falsche Auffassung ihrer selbst und ihrer Norm, der Bibel. Der Klerikalismus und die Orthodoxie haben sich nach ihren furchtbaren Zügen so sehr dem Gedächtnis der abendländischen Menschheit eingeprägt, daß auch nur ein ruhiges Anhören christlich theologischer Selbstinterpretation vorläufig weithin unmöglich ist. Wenn wir im vorigen die Orthodoxie auf eine Stufe gestellt haben mit dem Rationalismus und den anderen Ismen, so haben wir damit bereits der Meinung Ausdruck gegeben, daß auch sie zu diesen Ismen gehöre.

Ja, wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Der »heutige Mensch«, dessen Götzentümer der Offenbarung gegenüberstehen, das sind wir alle und diese Götzen sind unsere Götzen, auch der Theologen und Kirchen. Offenbarung und Kirche stehen nicht im Gegensatz zu den Götzentümern einiger, sondern aller. Es gibt in diesem Angriff keine gesicherten Unterstände; weder die theologischen Fakultäten noch die Kirchen sind solche. Im Gegenteil, sie gerade sind die angegriffensten Stellen in der ganzen menschlichen Front. Die Besinnung auf den Sinn der Offenbarung im Dienste der Kirche ist keine radikale und einsichtige, wenn sie nicht gerade dies erkennt. Denn jede Theologie ist in Gefahr Orthodoxie zu werden, und jede Kirche ist voll klerikaler Tendenzen. Orthodox ist jede Erstarrung des lebendigen Glaubens zum fertigen Glaubensbesitz, die falsche Objektivierung des Glaubens. Dadurch stellt sich die theologische Erkenntnis auf den Boden, wo es gesicherte menschliche Positionen gibt, die sich absolut setzen. Solche Orthodoxie ist um kein Haar besser als der heilloseste Relativismus, und der Kampf gegen sie ist Gottesgebot. Und ebenso: wo eine Kirche der Welt draußen gegenübertritt als die Habende, die über das, was der Welt helfen kann, Verfügende, sei es nun im mittelalterlich-hierarchischen oder im modern-humanitären Sinn, da ist die Kirche schon zur Weltmacht entartet und

also das Gegenteil von dem, was ihr Sinn ist. Die Kirche »hat« nichts als das Wort; aber das Wort Gottes haben heißt: zugleich wissen, daß es immer wieder in Gottes freier Gnade steht, es zu geben oder nicht.

Also nicht um abgrenzbare Zonen innerhalb der Welt kann es sich handeln, wenn wir die Besinnung, die die Aufgabe der Theologie ist, durch die Beziehung auf Bibel und Kirche dem sonstigen Tun des Menschen gegenüberstellen. Wo diese Besinnung recht geschieht, da muß sie jedem, der an dieser Aufgabe teilnimmt, seine eigene Zugehörigkeit zu den anderen »heutigen Menschen« aufs nachdrücklichste zum Bewußtsein bringen. Die Bibel und die Kirche sind keine einfach gegebenen Größen. Gerade darauf, daß sie allein es nicht sind, beruht ihr universaler Anspruch; gerade darum wird durch sie jeder Mensch und jede sich geltendmachende Größe zur Rechenschaft gezogen. Nur darum, weil die Offenbarung, die in dem Hinweis auf Bibel und Kirche gemeint ist, jede Theologie und Kirche unter ihr Gericht stellt, wie jede andere geschichtlich-menschliche Erscheinung, nur darum kann sie wirklich das allem menschlichen überlegene Göttliche sein. Aber wir können das nur darum und insofern sagen, als wir von dem wissen, um dessentwillen Theologie und Kirche da sind.

Das erste Gericht von der Offenbarung her ergeht über Theologien und Kirchen; erst das zweite über die »Welt« und die profanen Götzentümer.

Nochmals: nicht gegen Kultur, Wissenschaft und Philosophie, sondern gegen den Wissenschafts-, Philosophie- und Kulturgötzen ist der Angriff gerichtet. Es gibt, recht verstanden, kein Problem: Vernunft und Offenbarung. Nicht die Vernunft steht da in einem Gegensatz, sondern die Selbstherrlichkeit des Menschen in seiner Vernünftigkeit, Wissenschaft, Philosophie und Kultur. Gerade der Mensch, der es mit der Vernunft ernst nimmt, merkt etwas davon. Er wird kritisch und beurteilt selbst die nichtkritische Vernunft als ungründlich und unernst.

Aber wahrhaft kritisch kann der Mensch aus bloßer Vernunft nicht sein, da er, innerhalb der Vernunft, den Charakter des Bösen nicht durchschaut, sondern dadurch, daß er in der bloßen Vernunft verharren und an ihr sich genügen lassen will, das Böse abschwächen muß. Nicht das, was der Mensch an Erkenntnis und Kultur sich durch die Jahrtausende erarbeitet hat, steht dem Glauben entgegen, sondern das Nichtsehen — und Nichtsehenwollen — der Unzulänglichkeit dieses Erarbeiteten. Die Idee der Kultur und Erkenntnis würden, ernst genommen, selbst an diese Grenze hinführen. Sie würde, um es in der Sprache des Glaubens zu sagen, selbst »zur Buße führen«, wenigstens insoweit, als sie dem vernünftigen Menschen den Vernunftgrund entziehen würde, sich der Offenbarung zu widersetzen. Auch als kritischer kann sich der Mensch der Offenbarung widersetzen — sonst läge ja der Grund des Glaubens in der kritischen Besinnung und nicht in der Offenbarung —, aber er

kann es nicht mehr tun aus Vernunft, sondern nur noch in Überschreitung der von der Vernunftidee selbst gesetzten Schranken. Das heißt also: die Stellung zur Glaubensforderung ist nicht Sache der Vernunft, weder positiv noch negativ, sondern der persönlichen Entscheidung. Das ist der Wert der kritischen Besinnung, daß sie zur persönlichen Entscheidung nötigt.

Darum ist es nicht richtig zu sagen, die Entwicklung unserer Erkenntnis erschwere den Glauben. Worin sie ihn erschwert, macht sie ihn auch leichter. Der Mann hat es nicht nur schwerer, sondern auch leichter zu glauben als das Kind. Umgekehrt macht die Zugehörigkeit zu Theologie und Kirche (im empirischen Sinn) den Glauben nicht bloß leichter, sondern auch schwerer. Es fällt niemanden schwerer zu glauben als dem Theologen und niemandem schwerer Christ zu werden als dem Getauften. Denn keine Versuchung ist so groß wie die, an die Stelle des Glaubens das theologische System und an die Stelle des Christseins die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche zu setzen.

Der »heutige Mensch« ist im Grunde immer derselbe. Denn die Selbstsicherheit des Menschen in seinem Vernunft- und Kulturbesitz (oder in seinem theologischen oder kirchlichen Besitz) ist immer dieselbe. Aber der heutige Mensch ist auch zu jeder Zeit ein anderer, insofern als die Formen dieser Selbstsicherheit zu jeder Zeit andere sind. Da es der Glaube — und also die Theologie, die ihm dienen soll — immer mit dem gegenwärtigen Menschen zu tun hat, muß sie in ihrer Auseinandersetzung mit dem weltlichen Denken sich immer an die Formen halten, in denen sich die immer gleiche Selbstsicherheit des Menschen heute ausdrückt. Darum muß die Theologie zu jeder Zeit ganz anders aussehen, trotzdem sie es letztlich immer mit denselben Problemen und mit derselben Wahrheit zu tun hat. Deswegen haben wir uns unsere Aufgabe von der Geschichte stellen lassen, die uns die heute maßgebenden »Ismen« vor Augen rückt, mit denen wir uns im vorigen auseinandergesetzt haben. Es blieb uns zum Schluß nur noch die Aufgabe, darauf hinzuweisen, daß alle jene (vier) Denkrichtungen Formen der menschlichen Selbstbehauptung gegenüber der Wahrheit der Offenbarung, also Unglaube seien, sofern sie nämlich sich selbst absolut setzen, d. h. sofern man darin der Offenbarung gegenüber verharrt.

Auch der Glaubende kann Relativist sein; ja er kann und muß es in einem Maße sein, wie kein anderer es kann. Aber er kann nicht nur realistischer Skeptiker sein. Er sieht gleichzeitig das dem Relativismus übergeordnete Recht des Idealismus, der Idee. Er erkennt aber, als Glaubender, daß beide, Skepsis und Idealismus nie miteinander Frieden schließen können, weil jeder Gedanke gegen den anderen Recht hat. So sieht der Glaubende auch das relative Recht der zynischen Kulturverneinung und der romantischen Gesetzesverneinung, ebenso wie das übergeordnete Recht des Kulturwillens und -ernstes, der von der Idee der Geistesherr-

schaft getragen ist, ganz besonders dort, wo als Zentrum der Kultur die menschliche Persönlichkeit und Freiheit erscheint. Er sieht gleichzeitig, daß die Kulturskepsis als System grauenhaft und daß Kultur als letzter Beziehungspunkt menschlichen Lebens ideologisch und unernst ist. Er sieht, wie das geschichtliche Leben in Vergangenheit und Gegenwart hin- und herschwankt zwischen falschem Vernunftstolz und falscher Selbstwegwerfung, zwischen Zynismus und Illusionismus und weiß, daß auf dem Boden des »natürlichen Menschen« etwas anderes als dieses Hin und Her nicht möglich ist.

Glauben aber heißt, diesen Boden verlassen, vielmehr: auf einen anderen Boden gestellt sein. „Unsere Politeia", sagt Paulus, „ist im Himmel." Darum weiß der Glaubende, daß die Politeia Platons und all seiner idealistischen Nachfahren eine Illusion ist, ebenso wie der Kirchenstaat, die kirchlich geleitete Kultur, ein Aberglaube ist. Aber, da Glauben nicht Schauen ist, da man im Glauben nur so den Widerspruch, mit dem das Menschendasein behaftet ist, überwindet, daß man ihn zugleich erträgt, daß man in ihm »mit dem Leibe« verharrt, entzieht sich der Glaubende nicht dem auf Erkenntnis und Kultur gerichteten Vernunftleben. Er nimmt an ihnen Anteil, sie sind das Material seines Handelns, in dem er sich als Christ, als Glied der *ecclesia militans* bewähren soll. Er tut es, wissend um ihre Gebrechlichkeit, ohne Zynismus und Illusion, mit Ernst, aber nur mit dem Ernst, der den eigentlichen Ernst im Rücken hat. Er gibt sich ihren Aufgaben hin, aber nur so, daß nicht diese selbst das eigentlich Gemeinte sind, sondern das, was er im Glauben ergriffen hat und was nie, als solches, in sein Schaffen direkt eingehen kann. Er führt ein indirektes Leben als der *homo viator*, der nicht Herberge und Heimat miteinander verwechselt. Alle christliche Ethik ist in diesem Sinne in der Tat »Interimsethik«.

Gerade darin steht der Glaube zu jeder anderen Lebensform im Gegensatz, gerade darin besteht seine Freiheit, sowohl vom prinzipienlosen Realismus als von der starren Gesetzlichkeit des Ideenverehrers. Aber — dies darf am wenigsten übersehen werden —, der Glaube ist nicht mehr Glaube, wenn er sich selbst mit der rechten Lebensform verwechselt. Dann hat der Glaubende aufgehört *homo viator* zu sein, dann ist er gläubig verweltlicht, entweder orthodox oder klerikal, oder beides miteinander. Den Glauben haben — wirklich haben! — heißt ein Wartender sein. Denn das, was der Glaube hat — wirklich hat —, ist die Verheißung dessen, was er jetzt nicht hat. *Verbum solum habemus.*

NAMEN- UND SACHREGISTER

BEARBEITET VON

FRIEDRICH SEIFERT

NAMENREGISTER

* bedeutet eine Stelle nur mit Literaturangabe.

Ackermann A 15,30.
Adam K. E 21,20* 66,22*.
Adelung C 93,15.
Agassiz L. B 61,26.
Ahrens H. C 88,49.
d'Alembert A 37,5 79,46 113,39 145,25. — C 5,5.
Althaus P. F 24,22*.
Ampère A 128,23. — C 5,8.
Anaxagoras A 33,14 68,7. — B 7,28f. 9,18.
Anaximander B 6,13 9,6 13,2.
Anaximenes B 6,12f.
Anselmus von Canterbury B 48,41.
Archimedes A 17,29 32,13 36,41 119,1f. — B 24,38.
Archytas A 95,25.
Aristophanes D 62,11.
Aristoteles A 37,19 44,4 50,45 66,44 68,14 76,22f. 92,47f. 95,24 99,1 110,42 115,16 117,30 135,43. — B 7,36f. 11,19 13,37ff. 21,31f. 23,31 24,1f. 28,1 29,5* 31,17 38,23 40,20 56,5 92,5. — C 47,20. — D 68,19. — E 41,14 60,15 97,23. — F 41,41f. 48,24 82,42.
Arnold W. C 11,18* 90,9.
Aster B 28,49*.
Aston A 141,35.
Auerbach C 99,51*.
Augustinus E 25,20ff. 34,36 41,13 68,33 71,33ff. 80,12, 82,18ff. — F 29,48f.
Avenarius A 87,41. — B 77,32. — C 7,10.
Avogadro A 154,6.

Bachofen C 95,35.
Bacon A 95,20 106,40. — B 28,33. — C 5,5 66,15. — E 80,42.
Baer B 60,27.
Baeumler A. C 71,4* 95,36.
Bain A 90,8 93,1.
Baldwin C 7,23*.
Bañez E 79,6.
Barth H. F 94,46*.
Barth K. F 15,5 94,41*f.
Barth P. C 7,30* 11,11* 86,3* 100,13.
Basilius E 70,38.
Bastian C 100,10.
Baur F. Chr. C 30,25.
Bavink B. A 162,14*.
Bayle C 66,15.
Becher E. A 162,10*. — C 5,3.
Beck J. S. B 49,34.
Becker K. F. C 89,7.
Becker O. A 44,23* 64,8 92,34 99,28 100,22*.
Belger Chr. C 89,11* 101,33*.
Bellarmin E 80,32*.
Below G. v. C 91,39* 96,15* 97,12f. 101,26f.
Benecke C 89,28 152,8.
Beneke F. E. C 89,39.
Bentham C 5,8 79,21.
Bergk C 98,18.
Bergson B 79,22 87,5ff. 95,14*. — C 90,22 152,12. — E 9,45.
Berkeley A 79,45f. 92,47. — B 33,6 35,23f. 49,26*. — C 42,1.
Bernhard von Clairvaux E 71,20.
Bernhardi A. F. C 93,34.
Bernhöft C 96,2.
Bernoulli Dan. A 151,4f.
Bernoulli Jak. A 28,6 150,11f.
Bernoulli Joh. A 36,10.
Berzelius A 128,27.
Bessmer E 104,25*.
Biedermann A. E. F 17,7f.
Blumenbach B 38,20 55,29.
Blumenthal O. A 78,1*.
Bluntschli C 11,29*.
Bocaccio C 66,16.
Böckh A. C 5,42* 9,7 114,22 127,35.
Böhme J. F 18,7.
Bohr N. A 85,1 139,16 141,24f. 144,4* 149,47.

Bolingbroke **C** 47,6.
Boltzmann **A** 155,23.
Bolyai **A** 17,22 22,45 54,24.
Bolzano **A** 39,1 41,12* 99,26.
Bonaventura **E** 75,40.
Bonnet **B** 38,21.
Boole G. **A** 16,22* 161,40*.
Bopp F. **C** 92,20 93,10*f. 94,22 114,21.
Born M. **A** 78,3* 83,7 142,5 158,20.
Bornhausen K. **A** 17,2.
Boscovish R. J. **A** 128,23. — **B** 72,38.
Braun **B** 61,23.
Brémond H. **E** 104,23*.
Brentano **A** 94,16.
Breysig K. **C** 99,47 103,2.
Brouwer **A** 41,19 42,14ff. 44,20* 45,4f. 48,8ff. 53,6.
Brown **A** 141,7.
Brunner E. **F** 24,29*f. 94,48*f.
Brunner P. **F** 24,35*.
Bruno Giord. **A** 35,3 68,24 76,21 118,28. — **B** 26,12f. 29,19*. — **E** 14,1. — **F** 68,33.
Brunstäd F. **F** 94,28*.
La Bruyière **C** 47,7.
Buckle **C** 99,36.
Bücher K. **C** 80,12f. 96,45 100 11 102,34.
Büchner G. **A** 79,29.
Buhle J. G. **C** 5,37*.
Burckhardt J. **C** 27,46 99,29 124,29.
Burdach **C** 88,46*.

Cabanis **C** 7,39*.
Calov A. **F** 13,41.
Calvin **E** 19,17. — **F** 11,25f. 41,23.
Campanella **B** 28,33.
Cantor **A** 28,30 41,1.
Carnap R. **A** 100,25*.
Cassirer E. **A** 110,29 123,41* 161,4 162,12*. — **B** 78,42 80,16 95,9*.
Cauchy **A** 26,37 37,8f. 128,23.
Cayley **A** 54,28 60,21.
Cervantes **D** 70,23f.
Chamfort **C** 47,8.
Chantepie de la Saussaye P. D. **F** 71,32*.
Chesterfield **C** 47,6.
Clarke **A** 4,38 10,25 67,13 119,34 131,41.
Clausius **A** 150,4.
Clavius **A** 26,40.
Clemens von Alexandrien **E** 70,36 72,12.
Cohen H. **B** 77,38. — **C** 11,40 13,43. — **E** 8,23 16,11 19,24.
Cohn G. **C** 96,2.
Comenius **C** 5,17.
Comte **B** 67,3f. 76,42*. — **C** 5,6 12,25 62,37 79,21 86,17.
Cornelius F. **C** 100,7*.
Couturat **A** 50,5* 53,43*.
Creuzer **C** 114,21.
Curtius G. **C** 93,26.
Cuvier **B** 60,27f. — **C** 88,16 92,17 94,15 105,30f.
Cyrill von Alexandrien **E** 70,40.

Dacqué **B** 61,27.
Dahlmann **C** 104,3f.
Dahn F. **C** 91,30*.
Dalton **A** 140,23.
Dante **A** 77,1.
Danzel R. W. **C** 85,36*.
Darwin **B** 82,1. — **C** 47,33f. 48,32 51,39.
Dedekind **A** 11,37 31,20* 32,33 37,16* 37,29 39,2f. 41,13*.
Dehio G. **C** 27,20* 28,25.
Delbrück **C** 7,46* 89,16.
Demokrit **A** 34,36 78,7f. 124,11ff. — **B** 8,19 9,22f. 13,17 17,15 34,29. — **C** 48,6.
Dempf A. **C** 5,21* 100,6*.
Descartes **A** 21,40 26,41 34,21 38,41 53,13f. 55,2 67,1f. 78,21f. 89,11 94,2 100,6* 107,1 108,45 125,19 135,8ff. 156,28f. 160,33. — **B** 5,9 18,2 29,31ff. 35,36 38,7 49,22* 68,30 73,22. — **C** 5,7 19,34f. — **E** 77,22.
Deußen P. **F** 70,47*.
Deutinger **E** 80,25*.
Diels **A** 29,3*.
Dieterich A. **C** 95,30.
Dilthey **A** 68,32 106,31 112,1f. — **C** 9,31 41,9 44,20 51,14 53,6 57,12 64,14f. 67,8 90,21 92,2 98,9f. 100,14 114,1 126,31 127,42 135,25ff. 141,35.
Dingler H. **A** 112,10* 115,34.
(Pseudo-) Dionysius Areopagita **E** 70,40.
Döllinger **E** 80,27*.
Dorner I. A. **F** 24,18*.
Driesch **A** 159,44 162,4*. — **B** 78,44f. 89,31ff. 95,16*.
Droste-Hülshoff Anette v. **E** 65,9.
Droysen J. G. **C** 11,10* 71,24.
Duhem **A** 123,39*
Duns Scotus **E** 74,25 75,41f.

Ebner F. **F** 36,25 94,45*.
Eckhart Meister **E** 71,20 75,11.

Eddington **A** 131,13.
Ehrenfest P. u. T. **A** 161,46*.
Eichhorn **C** 114,21.
Einstein A. **A** 62,24 71,21 74,38ff. 78,1* 84,39 95,21 97,25f. 103,8 113,34 131,13.
Eleaten **B** 10,8.
Elert W. **F** 24,28*.
Empedokles **B** 8,9f. 12,41f. 26,2.
Engel O. **C** 63,43*.
Enriques **A** 113,5.
Epiktet **F** 82,40.
Epikur **B** 8,19 19,4.
Erdmann B. **C** 5,2.
Erdmann J. E. **C** 6,37 9,1 70,37*.
Erdmannsdörffer **C** 100,14 103,44*.
Ernst J. **E** 66,23*.
Eschenburg J. J. **C** 5,38*.
Ettlinger M. **E** 104,20*.
Eucken R. **C** 85,41*. — **F** 94,25*.
Eudoxos **A** 31,40f. 36,34f.
Euklid **A** 10,26 17,3f. 23,30 25,33 32,13 32,47 38,43 61,35 120,14.
Euler **A** 34,26 73,44 109,23 126,37 143,13.
Euripides **D** 61,40 64,13.
Exner F. **A** 161,33*.

Faigl K. **A** 162,7*.
Faraday **A** 129,7 143,19.
Fechner **B** 66,16f. 76,39*. — **C** 7,40*.
Ferguson **C** 99,22.
Fermat **A** 150,6 158,37.
Feuerbach L. **C** 62,15.
Fichte **A** 53,15 89,5 91,20 93,33 133,5 159,41f. — **B** 49,33ff. 62,37 76,28.* — **C** 37,10f. 41,8 52,34f. 55,22 57,33 60,46 73,41f. 80,38 82,13 88,31 125,21 137,44f. 154,25 162,12. — **D** 72,9. — **E** 8,44f. — **F** 16,17.
Fischer K. **C** 66,1.
Flacius M. **F** 14,13.
Foucault **A** 114,19.
Fränkel **A** 41,17*.
Frank **B** 29,9.
Frantz C. **C** 89,40* 90,14 104,45 105,12*.
Franz von Assisi **B** 23,24. — **E** 48,22.
Franz von Sales **E** 51,15.
Franzelin **E** 80,38*.
Freeman **C** 97,46*.
Frege **A** 10,34f. 29,5 39,16 41,14*.
Fries J. F. **A** 14,26. — **B** 49,40. — **C** 152,8.
Frobenius **C** 100,10.
Fröhlich K. **E** 21,22*.

Galilei **A** 14,30 17,31 35,23 38,45 67,7ff. 78,18f. 95,17 99,3 100,7* 100,33f. 106,33f. 110,15 114,32f. 117,32f. 120,26 124,18 128,13 135,22 145,15. — **B** 25,23 27,21ff. 29,20*. — **C** 19,34. — **F** 15,17.
Galois **A** 59,20.
Gans Ed. **C** 95,41*.
Garve R. **F** 70,47*.
Gaß W. **F** 24,18*.
Gassendi **A** 44,12 124,17f.
Gauß **A** 10,12 38,27 95,47.
Gayraud **E** 104,16*.
Geiger M. **A** 24,24*.
Geldner H. **F** 71,52*f.
George St. **E** 16,21.
Gerber **C** 89,25*.
Gerhard Joh. **F** 13,40.
Gervinus **C** 8,4 90,12* 98,23* 104,3 105,50*.
Geulincx **B** 32,3f. 49,23*.
Geyser J. **E** 21,21*.
Gibbon **C** 30,30 117,1.
Gierke O. **C** 15,26* 85,48.
Gilg A. **F** 94,40*.
Gisler **E** 104,24*.
Glasenapp F. **F** 70,50*.
Glockner H. **C** 15,30*.
Gobineau **C** 83,1.
Görland **F** 19,15.
Görres **C** 114,21.
Goethe **A** 68,38 110,22. — **B** 34,40 51,27 60,15f. — **C** 53,35 62,40 70,28 86,18 99,25 116,12f. 118,36 129,26 130,32 148,43f. 154,1 162,19. — **D** 71,40. — **F** 62,24.
Gogarten F. **F** 94,43*.
Goltz B. **C** 90,1.
Gomperz **B** 28,47*.
Gothein E. **C** 111,10*.
Grabmann M. **E** 104,19*.
Graebner F. **C** 101,29.
Graßmann **A** 55,5.
Gratry **E** 80,30*.
Gregor der Große **E** 71,39.
Gregor von Nazianz **E** 70,38.
Gregor von Nyssa **E** 70,39.
Grierson G. A. **F** 70,50*.
Grimm J. **C** 16,16 82,44 92,20 94,9f. 109,4 114,21 115,26f.
Grisebach E. **F** 93,36 94,47*.
Grünbaum A. **C** 40,42.
Grützmacher R. H. **F** 24,24*.
Gruppe O. **C** 95,32.

Guardini **E** 35,21.
Günther F. **C** 5,27*.
Guericke **A** 131,37.
Gürtler J. D. **C** 5,33*.
Gundolf **C** 35,21f. 111,5.
Gunkel A. **C** 92,41*.

Haeckel **B** 81,25f. 95,3*.
Haering Th. **B** 78,27f. 80,19 95,8*.
Haller **B** 38,21.
Hamann **F** 45,12.
Hamilton **A** 26,26 131,15 158,42.
Hankel **A** 23,18 27,21* 35,37.
Hanssen G. **C** 96,20f.
Harms F. **C** 11,9*.
Harnack A. **C** 16,21* 30,25 31,5 91,20.
Harnack Th. **F** 24,36*.
Hartmann E. v. **B** 5,30* 18,3 23,25 24,28 65,38 69,48ff. 76,47* 79,21 87,30f. 91,19f. — **C** 44,32. — **E** 9,1f.
Hartmann Nikolai **C** 37,35. — **F** 29,46 42,31.
Hase **C** 30,31.
Haupt M. **C** 89,9 101,31.
Hausdorff **A** 41,18*.
Haym **C** 114,2.
Hegel **A** 53,16 95,24. — **B** 16,26 51,18 56,25ff. 62,24f. 64,23f. 68,7 71,37 76,35* 91,17. — **C** 5,9 15,3 20,1 34,6 36,36f. 52,34f. 54,18 55,29 59,8 62,15ff. 66,6 69,36 72,8 74,27f. 80,37 81,38f. 88,31 89,33 91,13 99,25 117,37 156,33. — **D** 3,5ff. 50,37ff. 72,10f. — **E** 7,41, 10,18 18.26 20,16 25,21ff. 47,24 54,33. — **F** 11,45 16,17f. 19,30f. 65,2.
Hehn V. **C** 89,53*.
Heidenhain M. **A** 162,6*.
Heiler A. **C** 106,44.
Heim K. **F** 24,23* 94,29*f.
Heimsoeth H. **F** 28,42*.
Heisenberg **A** 142,5f. 158,20.
Helmholtz **A** 10,35 22,24 28,22f. 57,4* 59,37f. 62,30 64,23* 72,16f. 83,13 85,24ff. 90,20ff. 96,10 99,41 100,13* 101,13 132,17 148,8 161,12. — **C** 9,14 9,42*.
Helmont **B** 25,40.
Helvetius **C** 47,7.
Henderson L. J. **B** 82,41.
Heraklit **A** 65,5. — **B** 6,12 7,8 8,3f.
Herbart **B** 66,1f. 74,23 76,38*.
Herder **C** 12,27 70,28 80,39 99,25 114,10f. 117,4 148,17. — **F** 16,29 65,2 90,23.
Hering **A** 92,12.
Herrmann W. **F** 94,32*.
Hertz H. **A** 121,43.
Hettner **C** 81,2.
Saint Hilaire **B** 60,16f.
Hilbert **A** 17,25 20,7f. 24,22* 27,20 27,22* 28,46f. 32,41 36,45 44,31f. 47,36ff. 49,6 50,6* 51,33 53,36 80,17 136,19.
Hildebrand A. **C** 27,35.
Hildebrand Bruno **C** 28,21* 81,19.
Hildebrandt R. **C** 11,34 116,10.
Hillebrand **C** 88,46*.
Hintze O. **C** 89,50* 97,44.
Hintze Hedw. **C** 127,49*.
Hjelmslev **A** 105,3f.
Hobbes **A** 22,27 30,9 79,30 100,8* 111,38 113,39 135,2 156,27. — **B** 30,36 35,31. — **C** 8,24f. 44,16 47,8f. 49,34 66,15f. 77,15f. 79,19 110,16. — **E** 19,3.
Hölder **A** 16,27 27,23*.
Hölderlin **C** 82,13.
Holl K. **F** 24,35*.
Hollaz D. **F** 14,18f.
Humboldt **C** 69,35f. 92,21 93,9f. 110,19 114,20.
Hume **A** 9,41 35,3 79,45f. 87,42 93,42f. 100,11* 104,31f. 122,45f. 137,16 144,14f. 147,45f. 161,23*. — **B** 36,25 49,28*. — **C** 7,29* 8,25f. 42,43 46,4 89,34 148,11.
Husserl **A** 16,15f. 23,16 31,21* 33,29 43,10 48,42 50,26 85,27ff. 92,31 97,14 100,20* 161,12. — **B** 77,14. — **C** 51,14 82,4. — **F** 29,43.
Huyghens **A** 17,33 26,35 73,27f. 79,35f. 114,37 116,50 125,28ff. 143,13 150,10.

Ignatius von Loyola **E** 51,16 79,34.
Ihering R. **C** 87,32* 89,25* 90,6 118,26 151,44.
Irenäus **E** 70,34.

Jacobi F. H. **B** 49,33. — **C** 129,30 152,9.
Jahn O. **C** 27,43 95,14*.
James W. **B** 37,5 78,4f. 95,6*. — **F** 5,1 52,14.
Janentzki Chr. **C** 128,6*

Jellinek **C** 86,2.
Johannes von Damaskus **E** 70,42.
Johannes vom Kreuz **E** 48,23 71,20.
Jolly J. **C** 7,42*f. 93,12.

Kahler E. v. **C** 91,8.
Kaiser G. Pl. Chr. **C** 92,43*.
Kant **A** 16,11 30,12 34,31 48,38 51,33 ff. 53,41* 60,33 67,38 73,48 79,49 88,4 91,20 94,23f. 97,10 100,12* 123,5f. 128,24 134,20 144,9 149,23 156,40f. 159,23f. 161,25*. — **B** 28,7 37,38 39,8 44,1ff. 49,31* 52,17 54,11 56,29 63,27 69,8 72,38 87,25f. 91,23. — **C** 15,12 19,35f. 37,10f. 51,36f. 61,18 69,35f. 80,34 86,23 88,30 110,15 158,7f. 168,24. — **D** 71,42f. — **E** 15,3 19,4 25,21ff. 47,24. — **F** 15,41f. 29,33 ff. 33,4 ff. 36,24f. 42,38f. 45,34.
Kattenbusch F. **F** 24,25*.
Kaufmann E. **C** 86,5.
Kepler **A** 68,30 95,28 100,30f. 115,15f. 118,28 145,32 159,35. — **C** 19,34.
Keusler J. v. **C** 97,8.
Keyserling **E** 16,11.
Kierkegaard **C** 70,33 72,23 77,36. — **F** 23,13 37,44 56,40 93,37 94,37*.
Kirchberger **A** 143,44*.
Kistiakowski **C** 86,4*.
Kjellen **C** 97,46.
Klages L. **E** 16,8.
Klein F. **A** 19,3 54,9f. 57,1* 59,2 59,25*.
Kleutgen **E** 80,37*.
Kluckhohn **C** 70,4*.
Knies C. **C** 10,6* 81,20.
Knöpfler A. **E** 104,21*.
Köhler **A** 161,49*.
Köhler W. **C** 72,11*.
Koenig E. **A** 161,26*.
Kohler J. **C** 96,2.
Kopernikus **A** 68,23 106,35. — **B** 26,17. — **F** 15,17 89,7.
Krause K. Chr. Fr. **C** 6,34 89,4.
Kries J. v. **A** 161,43*.
Kronecker L. **A** 27,25f.
Kroner R. **C** 154,43*. — **E** 25,28.
Krug W. Tr. **C** 5,28*.
Külpe **B** 78,28 95,11*.
Kuhn Ad. **C** 95,3.
Kuhn J. E. **E** 80,24*.
Kuntze I. E. **C** 9,5*.
Kutter H. **F** 94,48*.

Laas E. **C** 37,17.
Lafitau **C** 92,40*.
Lagarde **C** 83,36.
Lagrange **A** 145,25.
Lamarck **B** 60,38f.
Lambert **A** 6,38 83,16.
Lamettrie **C** 47,7.
Lamprecht **C** 14,42 28,2 80,8 91,39* 97,14ff. 103,2 124,35.
Landsberg E. **C** 89,25.
Lang Andrew **C** 95,28*.
Lange F. A. **A** 132,26. — **C** 10,2* 51,18.
Lange L. **A** 77,45*.
Laplace **A** 122,19 146,43 150,15f. 157,15ff — **C** 7,36*. — **F** 89,14.
Lasaulx E. v. **C** 99,27*.
Lasker Em. **C** 24,49.
Laßwitz **A** 35,1 144,1* 161,3.
Laue **A** 146,11.
Laveleye E. de **C** 96,43*.
Lavoisier **A** 134,36.
Lazarus M. **C** 95,21* 100,9.
Leeuwenhoek **B** 38,21.
Lehmann Edv. **F** 71,52*f.
Leibniz **A** 3,13ff. 5,46 7,45 10,24f. 12,36 22,27f. 32,48ff. 36,11 38,45 42,47 49,4 50,4* 51,41 55,7 67,12f. 71,4 73,35f. 79,42f. 83,28f. 86,29 88,5f. 94,4f. 100,9* 104,26 114,43 120,10 125,30 131,37f. 135,24ff. 138,14 146,51f. 156,15f. 158,35 160,34. — **B** 22,43 26,45f. 37,29ff. 46,27 49,29* 73,24f. 79,20 91,18f. — **C** 5,17 8,24 19,34f. — **E** 15,3. — **F** 60,10f.
Lempicki S. v. **C** 5,24*.
Leo der Große **E** 71,40.
Leo H. **C** 83,44 86,16 89,35* 98,20.
Lessing **C** 114,19 148,11 151,31. — **F** 15,39.
Leukipp **B** 9,21.
Lie S. **A** 22,40 60,2 99,41.
Liénard **A** 149,37.
Lionardo da Vinci **B** 25,13.
Lippert P. **E** 42,7 49,2.
List F. **C** 97,43*.
Listing **A** 91,38.
Lobatschewsky **A** 17,22 22,45 54,24 66,23.
Locke **A** 67,5 78,23f. 100,10* 124,6f. 137,15. — **B** 5,9 9,25 30,36 35,36f. 49,27*. — **C** 8,24f. 44,19 149,40.
Lorentz H. A. **A** 77,46* 121,13.
Lorenz O. **C** 100,15.

Lotze A 91,2. — B 45,6 68,16f. 735, 76,43* 84,47. — C 11,16.
Lubbock C 95,27*.
Lucretius B 8,20.
Lüdemann H. F 94,35*.
Luther C 110,10 164,32. — D 70,11. — F 11,18f. 41,23f. 77,19f. 92,9 94,6.

Mach A 73,31ff. 87,41 95,21 100,18* 104,16 111,9 117,15 119,39 120,34 122,33 123,40* 145,28. — B 77,32. — C 41,29.
Mahnke D. C 15,25.
Maimon E 8,24.
Maimûni E 8,24.
Main H. C 96,37*.
De Maistre C 77,36.
Malebranche B 32,26f. 49,24* 64,4. — C 13,38.
Mandeville C 48,5 65,39 66,15.
Mannhardt C 95,12*.
Marx K. C 79,22.
Maupertuis B 38,19.
Maurer G. L. v. C 96,26*.
Mausbach J. E 66,24*.
Maximus E 70,41.
Maxwell A 105,30 118,35 121,15ff. 129,8f. 143,20 150,4. — B 70,40 81,9.
Medicus F. A 157,47 162,9*.
Meillet A. F 71,50*.
Meinecke C 5,36*.
Meinecke Fr. C 51,27 102,18*.
Meinong A 161,42*.
Meitzen C 97,18*.
Mendel A 151,6.
Merkel Ad. C 10,3* 85,33.
Metzger W. C 88,32*.
Meyer Ed. C 98,9f. 102,35.
Mie G. A 130,38.
Mill J. H. A 52,1 93,15 147,38f. 161,28*. C 5,8f. 44,19f. 116,28.
Minkowski H. A 78,1*.
Möbius A 58,45.
Möhler J. A. E 80,24*.
Möller H. C 24,46.
Möser C 114,20 148,20.
Mohl C 9,36.
Molina E 74,25 77,8ff.
Molinos E 31,7.
Mone Fr. C 99,44.
Montaigne D 71,22.
Montesquieu C 7,34.
Morgan C 97,5.
Müller Adam C 81,16 88,34 90,7.
Müller Ferd. C 88,48*.
Müller J. A 90,15.
Müller Max, C 89,21 94,46f.
Müller Otfr. C 95,7*.
Müller-Freienfels R. F 29,2*.
Müller-Lyer C 100,13.
Münch F. C 18,43*.
Mutakallimun A 35,1.

Natorp A 99,45. — C 120,8. — E 7,1 25,28.
Neander C 30,31.
Needham B 38,19.
Nernst W. A 161,38*.
Neumann C. C 27,27.
Neumann v. A 45,44 50,10*.
Neuplatoniker B 20,1f.
Newman J. K. E 34,16 64,39 66,21* 74,26 77,8 80,19ff. 87,23 104,26*.
Newton A 36,43 67,13f. 69,9ff. 73,36 77,43* 79,34 95,24f. 109,29 113,14 115,6f. 120,45 126,44ff. 136,2 145,19 159,18. — B 57,31 59,29f. 70,39. — C 19,34f. — F 15,18.
Nicolaus von Cues B 28,35.
Niebuhr C 92,19 114,20.
Nietzsche C 70,26 90,21 118,24 165,44. — E 9,2f. 16,21.
Nitzsch K. W. C 98,42.
Nohl H. C 110,42* 135,28.

Occam E 76,21.
Österreich B 95,19*.
Oetinger F 18,7.
Öttingen A. v. C 10,4*.
Origenes E 70,37.
Osiander F 17,28.
Ostwald Wo. A 162,2*.
Ostwald W. B 64,23 78,3 95,4*.
Otto R. F 5,1 19,15f. 52,11f. 68,29 70,46* 94,25*f.
Overbeck F. F 87,41.
Owen R. B 61,21.

Paracelsus B 25,37 27,3 29,22*.
Pascal A 17,2 28,5 150,6. — C 13,39. — D 71,25. — E 29,36 64,43 80,29*.

Pasch **A** 8,45 10,33 17,24.
Paul H. **C** 11,12*.
Paulsen F. **C** 80,12.
Paulus der Apostel **E** 29,19 32,9 42,25 70,7. — **F** 99,11.
Peirce B. **A** 50,24.
Peisker **C** 97,23.
Pelagius **E** 73,9.
Perikles **D** 61,20.
Pfleiderer O. **F** 24,17*f.
Philon **B** 8,29 13,34.
Pico della Mirandola **E** 19,18.
Planck M. **A** 113,41.
Platon **A** 34,38 50,31 64,4 78,12 95,26 111,20 135,44f. — **B** 6,33 8,29 10,1ff. 15,2f. 18,19f. 21,31f. 23,31 29,4*. — **C** 47,38 162,19. — **D** 63,8f. 65,29f. — **E** 5,34 9,44 60,17 89,1 90,22f. 97,23. — **F** 82,40 99,12.
Plenge J. **C** 11,32 97,29*f.
Plotin **B** 13,35 20,11ff. 29,7* 34,31 52,32 65,36 79,20. — **E** 8,6f. 15,29.
Pöhlmann R. **C** 98,9 100,12.
Poetzsch **C** 88,43*.
Poincaré H. **A** 42,14 53,46* 85,5 91,13 93,2 97,17 123,41* 161,30*.
Post **C** 91,33*.
Pott A. F. **C** 93,23f.
Proklus **A** 95,46. — **B** 56,30.
Protagoras **B** 9,22.
Przywara E. **E** 21,25* 66,26* 104,26*. — **F** 40,32.
Pünjer B. **F** 24,17*.
Pythagoras **B** 6,29 8,9.
Pythagoreer **A** 68,11 99,29 118,27.

Quenstedt J. A. **F** 14,33.

Rabelais **D** 71,13.
Rádl Em. **B** 5,35* 61,23.
Radowitz J. M. v. **C** 83,27.
Ranke **C** 9,2 28,14f. 83,16 109,4 114,12f. 115,39ff. 118,18f. 121,5f. 129,37 147,9f.
Règnon **E** 104,18*.
Rehmke **B** 77,14,39.
Reinhold K. L. **B** 49,34.
Reinke J. **A** 162,8*.
Reischle **C** 14,41.
Reitzenstein R. **C** 126,36* 164,30.
Rickert **B** 77,39. — **C** 10,41* 14,6 38,1*. — **E** 9,11f.
Riegl A. **C** 32,13* 74,29 100,15 103,12.
Riehl A. **C** 51,14 89,52*.
Riemann **A** 35,17 54,10 61,1ff. 64,25* 72,38 74,33f. 97,25f.
Ritschl A. **C** 149,39. — **F** 20,23f.
Ritschl O. **F** 24,20*.
Ritters K. **C** 93,4.
de la Rochefoucauld **C** 47,6.
Roemer **A** 113,8.
Rohde E. **C** 95,30.
Roscher **C** 11,35 28,21 81,19 89,47* 90,13 96,32* 99,38.
Rothacker E. **C** 71,23* 84,6* 117,43* 121,42*.
Rousseau **C** 125,22. — **D** 71,39.
Roux W. **A** 162,3*. — **B** 38,30.
Rümelin G. **C** 10,4*.
Ruge Arnold (der Hegelianer) **C** 62,15.
Russell B. **A** 7,18 11,38 16,25* 39,16ff. 41,15* 50,27 53,45* 123,44*.
Rutherford **A** 141,34.

Sadeel **F** 13,39.
Salin **C** 97,49*.
Salomon **C** 11,22*.
Savigny **C** 95,52* 109,4 114,21ff. 148,22.
Seeberg E. **C** 70,36.
Seeberg R. **F** 24,19* 94,34*.
Semper **C** 100,15 105,15f.
Seuse (Suso) **E** 48,22 75,11.
Shaftesbury **C** 65,39 70,12.
Shakespeare **D** 70,25f.
Siebeck H. **F** 94,18*.
Siebert O. **F** 24,31*.
Simmel G. **C** 69,23 90,23 126,17f. — **E** 7,7 10,17.
Saint-Simon **C** 86,17.
de Sitter **A** 77,33.
Slater **A** 139,16.
Smith A. **C** 48,5 51,39.
Smoluchowski M. v. **A** 155,11 161,44*.
Snellius **A** 101,27.
Söderblom **F** 64,31f.
Sokrates **C** 110,9. — **D** 62,32 65,25f. — **E** 5,34. — **F** 38,6.
Sombart W. **C** 32,21 102,39.
Sommerfeld **A** 141,47.
Sophokles **D** 61,27 64,7.
Spallanzani **B** 38,21.
Spann O. **C** 14,25 67,40* 69,21 86,8.
Speiser A. **A** 52,18 76,39.

Spencer **B** 82,1 95,5*. — **C** 5,6 62,37 79,21.
Spener **C** 65,43.
Spengler **C** 98,4f. 103,3 124,36f.
Spinoza **A** 94,28. — **B** 16,27 26,44 33,35ff. 39,23f. 47,28 49,25* 52,18f. 65,23 87,25f. 91,38. — **C** 152,15. — **E** 14,41 18,25 22,21. — **F** 68,32.
Spranger Ed. **C** 70,6 92,39* 98,7* 99,20f. — **E** 7,8 10,17.
Suarez **E** 74,25 77,8ff.
Sulzer J. G. **C** 5,35*.
Swammerdam **B** 38,21.
Sybel H. v. **C** 96,23*.

Schäder E. **F** 94,34*.
Schäfer D. **C** 111,11*.
Schäffle **C** 11,28*.
Schaxel J. **A** 162,5*.
Scheeben M. J. **E** 66,19* 80,39* 104,19*.
Scheler M. **B** 77,15. — **C** 40,44* 158,12. — **E** 9,4f. — **F** 29,45 42,31f.
Schelling **A** 53,16 134,10 159,44f. — **B** 16,26 23,24 34,41 51,11ff. 58,25ff. 62,17f. 64,22f. 68,7 76,29* 79,21 85,5 87,30f. 91,17. — **C** 69,35 82,13 86,24 88,31 99,27. — **D** 72,10. — **E** 10,46. — **F** 16,18 18,10f. 34,45f.
Scherer W. **C** 89,28* 93,33f. 100,14 105,17 116,16f.
Schiel I. **C** 6,44*.
Schiller **C** 69,35 82,13 103,25 165,43.
Schiller F. C. J. **B** 37,6 78,4f. 95,7*.
Schinz M. **F** 24,31*.
Schlegel F. **C** 69,41 88,35 93,9f. 99,25 114,20 129,30.
Schleicher A. **C** 89,20* 93,24*.
Schleiermacher **C** 69,41 f. 114,20 116,13 f. 152,9. — **E** 7,1 9,41 19,1. — **F** 16,18f. 18,30f. 20,1f. 51,24 60,11f. 65,3.
Schlick M. **A** 24,17 100,19*. — **B** 78,8.
Schmalenbach H. **C** 69,23*.
Schmarsow **C** 100,15.
Schmidt **C** 5,35*.
Schnaase **C** 27,44.
Scholz H. **F** 5,1 19,15 52,12 94,27*.
Schopenhauer **A** 28,10 157,30. — **B** 23,25 62,6ff. 68,7 71,36f. 76,36* 79,21 87,30 91,18f. — **C** 19,44. — **E** 9,1f.
Schottky W. **A** 161,35*.
Schrempf Chr. **F** 94,38*.
Schröder E. **A** 16,24*.
Schröder R. **C** 97,3.
Schrödinger **A** 142,20f.
Schröter M. **C** 95,36*.
Schuchardt H. **C** 11,25.
Schultz Jul. **B** 78,43 82,40 84,5f. 86,40 95,12*.
Schumpeter J. **C** 26,14*
Schuppe **B** 77,32.
Schwartz W. **C** 95,10*.
Schweitzer A. **F** 86,22.

Stahl F. J. **C** 89,5.
Stammler **C** 11,31 14,1 79,16 115,42*.
Stange K. **F** 94,24*.
Stavenhagen K. **E** 21,23*.
Steffes J. P. **E** 21,19*.
Stein L. v. **C** 11,39 89,5 99,37.
Steinmann **B** 61,27
Steinthal **C** 11,19 93,27 95,21 100,9.
Stenzel **A** 50,39.
Stephan H. **F** 94,32*.
Stevin **A** 114,38.
Stoiker **B** 8,10 19,18f.
Strassen O. zur **A** 162,1*.
Straub H. **E** 66,25*.
Strauß D. Fr. **C** 62,15.
Strich F. **C** 167,28.
Strigel V. **F** 14,8.
Strunz F. **B** 29,22*.
Stumpf **A** 53,47* 80,1 92,48 94,9.

Taine H. **C** 35,16f. 62,44f. 109,36 123,15.
Tauler **E** 75,11.
Telesio **B** 28,34.
Tertullian **E** 71,38.
Thales **B** 6,9.
Theokrit **D** 3,36.
Theophrast **D** 24,36.
Thibaut **C** 95,41.
Thomas von Aquino **B** 5,11 23,4f. 65,17. — **E** 12,37 22,12 25,20ff. 32,20 41,15 45,17 48,12 52,1 57,13 59,13 73,18f. 82,18ff. — **F** 91,12.
Thomassin **E** 80,33*.
Thoms **C** 95,18.
Thomson W. **A** 102,14.
Thukydides **D** 61,22.
Thureau-Dangin **E** 104,22*.
Tillich P. **F** 18,22 34,44 94,30*.
Tischner **B** 95,20*.

Tocqueville **C** 92,24.
Tönnies **C** 100,12.
Torricelli **A** 131,38.
Treitschke **C** 10,49* 16,17 102,13.
Trendelenburg **C** 37,43* 88,12 f.
Troeltsch **C** 11,46 15,36 30,26* 31,2. — **F** 19,15 21,9 f. 24,21* f. 58,40 f. 94,21* f.
Tycho Brahe **A** 118,13.
Tylor E. B. **C** 95,26*.

Überweg **A** 59,37. — **B** 5,24*.
Unger R. **C** 128,5*.
Usener **C** 95,30 f. 100,14.

Vaihinger **B** 78,5 95,10*.
Vedel **C** 98,1*.
Venn **A** 161,41*.
Verworn **A** 145,30.
Vico Giamb. **C** 15,44 99,21*.
Vierkandt A. **C** 50,9* 100,10.
Vischer Fr. Th. **C** 6,32.
de Volder **A** 74,23.
Volkelt **B** 77,15 f.
Voltaire **C** 7,35 116,44.
Vorsokratiker **B** 5,40.
Voß A. **A** 53,39* f.
Vossius G. J. **C** 5,23*.
Voßler K. **C** 26,11 32,1.

Wach **C** 126,33.
Waitz Th. **C** 95,20*.
Waldapfel **C** 6,1*.
Wallis **A** 36,46.
Ward G. W. **E** 80,40 104,24*.
Warnkönig L. A. **C** 89,36*.
Weber M. **C** 10,46 44,24 51,10.
Weierstraß **A** 38,27.
Weiser Chr. F. **C** 7,27*.
Welcker F. G. **C** 27,40 89,9 98,22 114,22.
Wentscher E. **A** 161,27*.
Weyl H. **A** 41,10* f. 44,22* 57,3* 64,27* 78,1* 100,24* 131,13 144,2*.
Wheatstone **A** 92,3.
Whewell **A** 123,38*.
Whitney W. D. **C** 7,40* f. 11,24.
Wiechert **A** 149,37.
Wilamowitz **C** 98,8 f. 128,41*.
Wilhelm A. **C** 93,35*.
Willmann O. **C** 11,42*.
Wilmers-Hontheim **E** 66,18*.
Winckelmann **C** 72,10 74,43* 114,19.
Windelband **B** 5,27*. — **C** 10,38* 68,11*. — **E** 9,11 f.
Wissowa G. **C** 101,28*.
Withehead **A** 16,26.
Wobbermin **C** 26,18. — **F** 94,29*.
Wölfflin H. **C** 27,19 74,29 100,16 103,12.
Wolf F. A. **C** 5,32* 114,20.
Wolff C. Fr. **B** 38,20.
Wolff Chr. **B** 43,35. — **C** 5,18.
Wunderle G. **E** 21,18*.
Wundt W. **A** 91,9. — **B** 78,2 95,2*. — **C** 5,2 10,8* 62,34 95,31 100,10 f. 106,12. — **E** 16,11.
Wust P. **E** 21,24*. — **F** 28,42*.

Zeller E. **B** 28,46*.
Zenon **A** 34,5.
Zitelmann E. **C** 91,25*.
Zwingli **F** 13,20.

SACHREGISTER

Fettgedruckte Zahlen bezeichnen die Hauptstellen.

Absolute, das
B 4,30 90,22.
D das A. im religiösen Bewußtsein 23,1f., und im philosophischen Bewußtsein 41,37.
F das A. als Grenzbegriff 30,38.
Abstraktion
A 9,12f.; originäre A. 10,38.
Ähnlichkeit
A 7,44 58,38; mechanische Ä. 102,23.
Ästhetik
C Form- und Gehalts-Ä. 29,20; ästhetischer Grundzug des objektiven Idealismus 53,20 58,9.
Äther
A 75,22f.; Geschichte des Ä.-Begriffs 143,9f.
Agnostizismus
F 30,32.
αἴτιον
B αἴ. bei Aristoteles 14,23 24,2f.
Akosmismus
B 10,13.
F A. der indischen Mystik 69,12 73,32.
Alchimie
B 25,23.
Algebra
A lineare A. und euklidische Geometrie 19,19f.
Allgemeinheit
C A., Einheit, Ganzheit 67,5f.
Allotropismus
B 74,6.
Als — ob
B 78,5 90,8.
Amida Buddha
F 70,3f.
Amor intellectualis
B 20,8.
Analogia entis
E A. e. als Grundprinzip katholischer Religionsbegründung 22,4ff.; A. e. und Erkenntnistheorie 25,19f.; A. e. und Ursprung von Religion 54,26f.
F 40,31 48,20.
Analogie
A A.-Prinzip und Kontinuitätsprinzip 120,44f.
B A. als biologischer Begriff 61,19.
C Methode der A. 92,35f.
Analyse
C 132,5; psychologische A. 45,40f. 123,23.
Analysis
A 37,15 38,11f. 44,39 49,5; A. situs 63,34.
analytisch
A 12,30 16,11 51,10f.; a.'e Geometrie 54,34f.; a.'e Wahrheiten 95,32.
B 40,2.
Anarchie
C A. und Gemeinschaft 77,10f.
ἄνω ὁδός
B 9,2.
Anschauung
A 93,34 96,11; A.'s-Raum 92,21 97,5f.; A.'s-Formen 80,1 94,25.
B „intellektuale A." 52,24f.
C A. und Begriff 56,20f. 133,25; A. als synthetische Kraft 133,31.
An-sich
B 3,30 5,18 49,8 90,22.
Antinomie
B Kants A.'n-Problem 46,33.
E Kantische A. 25,37.
Anzahl
A 9,39f.; 28,15; A.-Bestimmung 29,19.
ἄπειρον
B 6,14.
a posteriori
A 95,26ff.
Apostolikum
F 24,2.
Apperzeption
B 40,16; synthetische Einheit der A. 45,29.
a priori
A 95,26ff.

B 28,8.
C 17,25f. 38,36 45,1f. 49,1; theoretisches und praktisches a pr. 50,29f. 111,23 130,31 138,1 139,27 141,22 144,6.

ἀρχή
B ἀ. bei Aristoteles 24,3.

Archeus
B 25,38.

Arianismus
E 44,7 60,9.

Aristotelismus
E spätarabischer A. 7,40 10,18; A. der Scholastik 23,19f. 81,21; moderner A. 25,31.

Arithmetik
A A. und Geometrie 19,19f.; A. und Logik 46,6.

Ars combinatoria
A 23,33 49,5.

ars inveniendi
B 28,35.

Assoziationspsychologie
C 45,40 48,13f. 79,19.

Astrologie
B 27,10.

Atheismus
C 51,42 77,40
E 15,16.

Atom
A 78,11 **125**,4ff. 128,22 140,27; A.-Theorie **121**,3 **140**,19f.
B 9,28 30,40 39,38 42,10 74,40f.

Atomismus
C 69,16.
F 14,23.

Atomistik
A 34,35f. **125**,1ff. 140,19.
B 9,21f. 26,27.

Attraktion
B 46,18 54,12 57,27.

Aufklärung
C 50,23 81,13 116,39f.
F 15,34 68,3.

Augustinismus
E 23,16 72,28f.

Ausdehnung
A 93,23f.
B A. und Denken 30,37f. 32,34, bei Spinoza 33,44 91,38.

Ausdruck
C A. und Regel 57,7f.; A.'s-Beziehung als geisteswissenschaftliche Kategorie **124**,38f. 142,19.

Aussage
A 42,17; A.-Kalkül 13,16; ideale A. 45,2.

Außenwelt
B Begriff der A. bei Descartes 29,42f.

Autonomie
C 38,37 41,5 77,7.
F 31,34 33,21 43,23 44,31f.; A. und Autorität 9,33.

Autorität
F A. und Freiheit 9,7f.

Axiom
A logisches A. 14,15; finites A. 15,30. transfinites A. 46,42; geometrische A.'e 16,34ff.; arithmetische A.'e 27,12; A.'en-System 20ff. 48,3; Dedekind'sches A. 32,35; axiomatische Methode **16**,29f. 44,31 48,15; Regeln der A.-Bildung 46,3f.

Baianismus
E 56,22 60,5.

Begriff
A metrischer B. 19,26; empirischer B. 72,40 86,20; B.'s-Bildung **106**,31ff. **110**,28; konstruktiver B. 30,35 108,38; mechanischer und physikalischer B. 109,2; statistischer B. 153,40 **155**,50.
C B.'s-Bildung und Methodologie der Wissenschaften 25,31f.; B. und Anschauung 56,20f. 133,25.

belief
B 37,11.

Bewegung
A 91,25; Relativität der B. 66,43f.; Erd-B. 68,11; absolute B. 69,10; Trägheits-B. 69,50 76,13; kinematische und dynamische Analyse der B. 73,25; B.'s-Gruppe 59,27f.; B.'s-Gesetz der Atome 126,19; B. = bewegende Kraft (Leibniz) 132,33; B. bei Descartes 67,1 136,23f.

Beweis
A **14**,25 47,25; B. durch Induktion 27,41.

Bewußtheit
D B. und Gegenständlichkeit 16,16f.; Begriff der B. 19,39 23,4 **25**,40f. 33,23; Verhältnis von B. und Wissen 33,6; mystische und philosophische B. 42,34f.; Entfaltung der B. im ge-

schichtlichen Prozeß 42,43; philosophische, die höchste Form der B. 44,8f. 47,21f. **51**,36f. **53**,4f. 57,37 72,44; Dialektik der philosophischen B. 44,32 f. 58,4; Aufhebung und Erfüllung von Kunst und Religion in der philosophischen B. 47,43f.

Bewußtsein
B „B. überhaupt" 45,26; B. bei Schopenhauer 64,28f.
D Dialektik des B.'s 7,11ff. 13,15f.; wissenschaftliches B. 8,39f. 14,25, seine Verkörperung in Aristoteles 68,13f.; „B. überhaupt" 17,15 45,36, und individuelles B. 19,10 23,34; religiöses B. 22,3 37,15f. 40,4 43,21 48,5 69,40f.; denkendes B. **26**,24ff. 29,13f. 36,4f. **51**,36f. 57,44; Verhältnis zwischen religiösem und denkendem B. 38,29 48,8f, zwischen religiösem und künstlerischem B. 40,4; künstlerisches B. 19,42f. 33,39f. 39,14f. 48,5 65,30; mystisches B. **42**,1 ff. 73,10; romantisches B. 72,17f.
E 3 Grundrichtungen des religiösen B.'s **4**,15f. 28,1f.
F religiöses B. **49**,11ff.

Bezugskörper
A Erde als B. 68,1.

Bhagavadgita
F 68,35 70,7.

Bhakti-Religion
F 70,6f.

Bildertheorie
B B. der Wahrnehmung bei Demokrit 9,37.

Bildung
C idealistisches B.'s-Ideal 69,40.

Bildungstrieb
B B. b. Blumenbach u. b. Schelling 55,29.

Biologie
A 145,37.
B B. bei Aristoteles 17,24f., bei Leibniz 42,12f.; biologisches Experiment 85, 35f.; biologischer Vitalismus 92,15.

Böse, das
F Begriff des B.'n im Idealismus 10,1; das radikal B. bei Kant 33,12f. 37,13; religiöser Begriff des B.'n 44,2.

Brüche
A B. und natürliche Zahlen 24,27.

Buddhismus
F 70,3f.

Charakter
B „intelligibler" Ch. 47,22; Ch. als biologischer Begriff 61,31f.

χωρισμός
B 11,18.

cogitatio s. Denken.

cogito sum
B 29,36.

coincidentia oppositorum
E 10,36 13,40f.

Daimonion
D sokratisches D. 65,28.

Darwinismus
B 70,20f. 81,43f.

Deduktion
A 3,26 23,12 48,23 116,49.
C 133,28.

definit
A 16,33; umfangs-d. 40,12.

Definition
A 48,5; schöpferische D. 8,3f. 12,18; D. durch Abstraktion 9,12ff. 101,1; D. durch Induktion 27,41 42,9.

Deismus
C 48,11.
E 7,26 10,7 14,35f. 31,40 33,23.

Delisches Problem
A 32,20.

Denken
A D. als Kraft 133,7.
B D. und Ausdehnung 30,37f. 32,34, bei Spinoza 33,44.
D Dialektik des D.'s 24,25f. **29**,16ff. 36,12f.; denkendes Bewußtsein als höhere Unmittelbarkeit **26**,24f. 29,13f. 36,4f. 47,21f. **51**,36f. 57,44 72,44; Verhältnis zwischen D. und religiösem Bewußtsein 38,29 48,8f.

δημιουργός
B *δ.* bei Platon 11,42f.; Demiurg bei Kant 47,35f. 49,8.
F 30,21 41,43.

Deskription
A 17,6.
C 133,27.

Deszendenztheorie
B 60,22f. 71,1.

Determinismus
A 158,13.

Dialektik
B Hegelsche D. 56,29.

C 62,2 164,11; Hegelsche D. 36,38 55,30f. 75,8 156,33.
D Wesen der dialektischen Bewegung 15,38f. 68,17.
E 54,30; Hegelsche D. 25,39.
F dialektische Theologie 93,36.

Differential
B 42,46.

Dimensionsbegriff
A **56**,1f. 99,7.

Dingbegriff
A 86,9f. 137,4.

Dogmatik
C 108,2 146,2 149,25; D. als systematisch begründende Disziplin **22**,6ff.

Dogmatismus
C 146,2f. **149**,26f.

Dualismus
B D. bei Platon 12,11f., bei Descartes 31,17f.
C **36**,36ff. 54,8f. 68,4f. 81.29f. 161,7.

Dynamik
A 69,19; dynamische Theorie der Materie **132**,4ff.; dynamische und substantielle Eigenschaften der Materie 128,10ff.
B dynamische Naturauffassung 15,19f. 17,17 21,4 24,15f.

δύναμις
B *δ.* bei Aristoteles **14**,21f.

Egoismus
C 52,7.

εἶδος
B *ε.* bei Aristoteles **14**,20f.

εἴδωλον
B *ε.* bei Demokrit 9,37.

Eigenschaften
A 4,34 37,34 78,12 115,7; primäre und sekundäre E. **79**,10.

Einbildungskraft
A 87,37.

Einfachheit
A Problem der E. **115**,14 ff.

Einheit
C E. und Mannigfaltigkeit 54,25 67,26 86,33 136,17 **153**,40f. 160,10 161,40.
E religiöse Spannungs-E. 24,9f. 26,25 38,40 47,1 83,8; objektive und subjektive E. 57,19f.

Einstimmigkeit
A 49,33 87,9.

Einzelwesen
B E. bei Aristoteles 15,8, bei Plotin 20,36.

Einzelwissenschaften
C E. und Philosophie 5,16f. **16**,29ff.; E. und Weltanschauung **27**,7ff.

Ektropie
A 155,17.

Elan vital
A 155,17.
B **88**,5f.

Elektron
A E. als Elementareinheit der Materie 140,44 149,37.
B 6,20.

Element
A Zerlegung in E.'e **107**,12f.
B E.'en-Lehre in der Antike 9,11f., in der Renaissance-Philosophie 26,1.

Emanation
B E. bei Plotin 20,21; E.'s-Lehre Hegels 57,1.
C 82,38.

Embryologie
B 38,17 42,15 87,32f.

Empfindung
A **78**,27ff. 85,25 90f.
C E.'s-Komplexe 46,1f.

Empirie s. Erfahrung.

Empirismus
C **16**,33ff. 37,2 45,12 116,8.

ἕν
B *ἕν* bei Plotin 20,22 22,19; Prinzip des „Einen" bei Fichte 50,5, bei Schelling 52,15f.

Energie
A 126,34; E.-Prinzip **114**,34 138,19; E. und Substanz 134,41; Erhaltungsgesetz der E. 126,33 **137**,25f.; phänomenologisches E.-Gesetz 138,7ff.
B *ἐνέργεια* bei Aristoteles 15,35; potentielle E. 15,25; E.-Begriff bei Leibniz 38,12 41,37 43,10, bei E. v. Hartmann 73,25.

Entelechie
B 18,7 21,4; *ἐντελέχεια* bei Aristoteles **14**,22f.; E. bei Driesch 93,19f.

Entropie
B 88,36.

Entwicklung s. a. Evolution
B 9,1 92,26 94,21.

C 55,7 63,24; philosophischer Sinn des E.'s-Begriffs **80**,19f.; Geschichte des E.'s-Gedankens 80,22; organisch-konservativer E.'s-Begriff 83,4f.; naturalistischer und biologistischer E.'s-Begriff 85,5.
F 58,15.

Epigenesis
B 38,18.
C 47,18.

Epikuräismus
F 42,18.

Epiphänomenalismus
B 35,7 81,38.

ἐποχή
F skeptische *ἐ.* 50,5.

Erbsünde
F 44,13f.

Erfahrung
A 79,47 85,37; E. und Experiment **112**,14f. 115,1 147,35f.; Aufbau der E.'s-Wirklichkeit **123**,6.
B E.'s-Begriff bei Galilei **27**,35f., bei Hume 36,27.
C 45,12; E.'s-Begriff der historischen Schule 116,8.

Erkenntnistheorie
A 78ff.
C E. und Ethik 50,28 144,6 162,8.
F Grundproblem der Erkenntnis **25**,31ff.

Erklären
C erklärende und kritische Fragestellung 24,12f.; E.=„Entwerten" 45,30f; E. und Verstehen 15,22 123,6 127,31.
F E. und Verstehen 59,17 80,38.

Erlebnis
A unmittelbares E. 82,29f.
B unmittelbares E. 77,22; donnée immédiate 87,17.
C E. und Verstehen 127,37; E. als Wahrheitskriterium 148,1 158,3.
F religiöses E. und Glauben 56,10 f.

Erscheinung
B „nur" E. 4,28 9,26f.; E. und An-sich 46,1 49,8 63,26 90,36f.

Eschatologie
F 63,44 72,9 86,20.

essentia
B 14,36 34,26.

Ethik
C E. und Physik als wissenschaftliches Einteilungsprinzip 8,30 11,45 13,27; E. und Logik 11,41; ethisch-historische Wissenschaften 11,46 14,38; dualistische E. und Vollkommenheits-E. 58,22f.; Kultur-E. 59,7; ethische Entscheidung 130,31 136,19 155,26 157,27; ethische Fundamentierung der Weltanschauung 50,29 **136**,43ff. 159,24; E. und Erkenntnistheorie 162,8.
E E. und Religion 38,31ff.; katholische E. 49,22 64,9f.
F Grundproblem der E. **31**,13ff.; formale und materiale E. 32,30 42,30f.

Ethnologie
C 80,10.

Eudämonismus
C 38,34 69,17.

Evolution s. a. Entwicklung.
B 38,18 42,13 87,32; E. und Involution 9,1.

Evolutionismus
C 47,15 62,35.
F 58,6.

Ewigkeit
A 77,22f.

Existenz
A 88,11; Existentialsatz 41,21.
B E.-Kriterien Descartes' 29,40f.
C 129,37 142,32.
D Verhältnis von E. und Realität 5,29f. 9,7 14,40f. 20,24f. 28,20 31,44 **39**,12f. 51,24 **55**,3f. 58,21f.; E. als unmittelbare Gewißheit und als bloße Gegebenheit 6,25ff. 13,37f.; E. als Bewegung 8,22.

Existentialabsolutismus
A 40,29.

Experiment
A Wesen des E.'s **107**,40f.; E. und Erfahrung **112**,14f. 115,1 147,35f.
B 23,40f. 25,14; E. bei Galilei 27,24; biologisches E. 85,35f.

extensio s. Ausdehnung.

Feld
A Trägheits (Führungs-)-F. 75,1; Maß-F. des Äthers 76,17; elektrisches F. 80,39f.; Maß-F. **61**,28f. 84,18 97,32; Gravitations-F. 84,27; F.-Theorie der Materie **127**,40ff.; elektromagnetisches F. 130,27f.; F.-Theorie und Geometrie 131,17.

Figur
A geometrische F. 52,17.
Finalität
B F. bei E. v. Hartmann **74**,24f.
finit
A 12,40f.
Form
A F. und Stoff (Aristoteles) 135,13.
B F. und Stoff (Aristoteles) **14**,20f.
C F. und Gehalt in den Geisteswissenschaften 29,15f.; F. und Stoff 55,42f. 154,33 159,8; apriorisches F.-Prinzip 66,25f.
Formalisierung
A 23,14 44,40.
C 75,37.
Formalismus
C F. Kants 158,7.
Formel
A 45,24 47,31 52,18.
Fortschritt
A F. der Wissenschaft **113**,3.
C Ideologie des F.'s-Gedankens 80,7 82,40; Problematik des F.'s-Gedankens 84,8f.
Freiheit
A F. und Prädestination 89,38; F., Determination und Zweckmäßigkeit **156**,27ff.
B **89**,11f.; F.'s-Begriff bei Kant 47,26, bei Fichte 50,41, bei Bergson 87,22f.
C idealistischer F.'s-Begriff 41,7 53,12 154,28.
D F. und Gebundenheit 37,15f. 39,17f. 48,36f. 52,21; F. und Willkür 41,6.
F F. und Autorität 9,7f.; F. und Verantwortlichkeit 32,5 61,5.
Funktion
A 8,21f.; funktionale Abhängigkeit 145,5.

Ganzes
A G. und Teil 38,44 43,8; extensives G. 43,10.
Ganzheit s. Totalität.
Gegebenheit
A **83**,20 85,17 87,32f.
B donnée immédiate 87,17.
Gegenstand
D G. und Methode innerhalb der philosophischen Betrachtung 3,10.
Gegenständlichkeit
D G. und Bewußtheit 16,16f.
E 5,28.
Gehalt
C G. und Form in den Geisteswissenschaften 29,5f. 39,40 66,31 111,34; positiver G. als Voraussetzung konkreter Gemeinschaft **76**,41f.
Geist
B Begriff des G.'es bei Aristoteles 15,42, in der Scholastik 23,9, bei Schelling 55,24f.
C Begriff des G.'es 7,7f. 9,17 19,28 31,4 **163**,12; „objektiver G." 13,7 59,13f. 87,49; G. und Leben 27,14 39,22f. 54,31 **56**,32f. 110,23 113,1; G. und Materie 42,3f.; G. und Seele 56,30f. 128,10; G.'es-Begriff der historischen Schule 129,2f.; Philosophie des G.'es 163,24; Dialektik des G.'es 164,9.
D Idee des G.'es 51,4ff. 73,21; geschichtliche Entfaltung des europäischen G.'es **60**,8 ff., des griechischen G.'es **61**,9ff., des mittelalterlichen G.'es **68**,28f., des neueren G.'es **69**,25f.
E G. und Leib 12,30f. **47**,17f.; objektiver Menschheits-G. 13,16; G. und Leib in augustinisch. Fassung 90,12f., in thomistischer Fassung 93,15.
Geistesgeschichte
D geistesgeschichtliche Bezugssysteme 10,27ff.
F G. und Religionsgeschichte 73,25.
Geisteswissenschaften
C Terminus „G." 4,38ff.; Geschichte der G. **5**,1ff.; G. und Naturwissenschaften 3,10 **9**,6ff. 145,36; G. und Philosophie **19**,3f. 33,41; logische Gliederung der G. **21**,20ff.; Methodologie der G. 13,2 **78**,16ff.; stofflicher, formaler, prinzipieller Zusammenhang der G. **33**,10ff.; weltanschaulicher Hintergrund der Begriffsbildung in den G. 26,8f. **32**,30f.
D 73,22.
Geltung
C G. der Werte **60**,1f. 73,25f.
Gemeinschaft
C 11,42 67,11f.; mögliche Dimensionen des Verhältnisses von G. und Indi-

viduum **68**,32f. 72,4 164,39; G. der Gesinnung 69,32 71,3; positiver Gehalt als Voraussetzung konkreter G. **76**,41f.
E G. und Individuum 12,31f. 47,18f.; G. und Individuum bei Augustin 91,24f., bei Thomas 94,27.
F G. und Individuum 63,6.

γένεσις
B 22,21 24,31.

Genie
C 57,4 73,5 **130**,11 **142**,8; G.-Begriff des Sturms und Drangs 70,18 80,28.

Geometrie
A euklidische und nichteuklidische G. **19**,1f. **54**,4 84,34 95,44; analytische, mehrdimensionale, affine, projektive G. **54**ff.; axiomatischer Aufbau der G. 3,21 55,26; Infinitesimal-G. 61,10; physische G. 72,37 84,41; empirisch-physikalischer Sinn der G. 96,17; G. und Feldtheorie 131,17.

geozentrisch
A g.'es System 68,14f.
B 26,18.

Geschichte
C G. und Natur 12,44; G. und Naturwissenschaft (Windelband) 10,39; G.'s-Begriff des 18. Jahrhunderts 116,39f., der historischen Schule **115**,10ff.; geschichtliche Weltanschauung 114,25f. 121,20.
F G. und Offenbarung 9,12 **57**,5ff. 64,7; das Problem der G. 59,5f. 63,6; Begriff der Ur.-G. 62,17 81,39f.; G. und Natur 62,36; Ur- und End-G. 63,43f. 75,14; Krisis der G. 74,42f.; G. und heilige Schrift **80**,1ff.; geschichtliche und Glaubensgewißheit 9,5 81,14 65,30.

Geschichtsphilosophie
C 140,39; Fortschritt, Entwicklung und Gesetz in der G. 82,11ff.; Kulturzyklentheorien in der G. 98,5f.
F Unmöglichkeit einer G. 63,38.

Geschichtswissenschaften
C 14,37; G. und Naturwissenschaften **10**,39f.

Gesellschaft
C G.'s-Lehre 9,32 11,33f. 79,21; Analogie der gesellschaftlichen und weltanschaulichen Grundbegriffe **67**,38ff.

Gesetz
A 37,34 61,18; Natur-G. 128,7 130,26; Energie-G. 138,7ff.; Natur-G. und Kausalbeziehung **145**,5f.; G. und Gestalt 145,31; G. und Wahrscheinlichkeit 154,28f.
B G.'es-Begriff 7,8; Natur-G. 23,39ff. **27**,25 35,11 59,31 63,34 83,33 89,29.
C Assoziations-G. 46,3; Natur-G. 45, 30f.; geschichtliche G.'e 74,34f. 84,42 **98**,16f.

Gestalt
A G. und Gesetz 145,31f.; G. als Qualität des Gesehenen 90,34.
C G.-Begriff 15,19 54,39 111,4; G. und Intuition 56,3 71,32.

Glaube
C G. und Wissen 66,9 142,41 149,31.
E 18,16f. 57,39.
F G. und Wissen 4,37 7,21; G. und Humanität 7,41; paradoxe Einheit des G.'ns 11,37 47,20 54,37; ausschließendes Verhältnis von G. und „Erlebnis" 56,10f.; historische und G.'ns-Gewißheit 9,5 65,30 81,14; G. und Philosophie 4,20 89,25 95,4f.; Zentralstellung von G. und Offenbarung in der Religionsphilosophie **93**,10ff.

Gleichheit
A 85,13f. **101**,7.

Gleichzeitigkeit
A 70,33.

Gnade
E 59,9 79,8; G. und Freiheit 59,44, bei Thomas und Augustin 102,1; thomistische G.'n- und Prädestinationslehre 79,8.
F Rechtfertigung aus G. 11,1 **46**,18f. 56,9.

Gnosis
F protestantische G. 18,7.

Gott
A 69,38 89,53.
B G.'es-Begriff bei Aristoteles 13,37 16,38, bei Plotin 20,22 22,11f., bei Giordano Bruno 26,35, bei Descartes 29,40 30,33, im Okkasionalismus 32,6f. 36,20, bei Spinoza 34,35, bei Leibniz 40,20f., bei Schelling 53,12, bei Fechner 66,24, bei Bergson 88,3; G.'es-Beweis bei Kant 47,38f.
C G.'es-Immanenz 54,9ff.; deus sive

natura 55,37; G.'es-Begriff im Idealismus 57,41.
E G. der Immanenz **6**,37f. 10,35 27,11; G. der Transzendenz **7**,22f. 11,7 27,13; G. der Transzendentalität **8**,17f. 10,48ff. 27,14; G. als Urwille 8,43; G. als „reiner Wert" 9,9; G. als summum bonum 9,14; Verhältnis von G. und Geschöpf **10**,30ff. **22**,7f. 33,41f. 38,29 54,20 **60**,42f. 67,32f. 88,6; G. der Natur, G. der Menschheit 15,1f.; G.'es-Beweise **32**,34ff.; Konkretgestalt des katholischen G.'es **49**,42ff.; Menschwerdung G.'es 52, 28f.; G. des alten und neuen Bundes **69**,1f.; göttliche Wesensidentität 24,8f. 28,40 38,42.
F G.'es-Erkenntnis 5,19f. 37,30 **47**, 20f.; G.'es-Wort und Schriftwort 10,15 **14**,1 **76**,11ff.; Gleichsetzung G.'es mit der sittlichen Idee 20,26 34,4f.; mystische und existentielle Einheit mit G. 50,41f.; Verhältnis von G. und Mensch 55,17; G.'es-Begriff des alten Testaments 82,27.

Gravitation
A 62,27 **74**,44f. **128**,38f.

Grenze
B Begriff der G. im Kritizismus 48,3f.

Grenzprozeß
A 36,22.

Größe
A 50,12; nicht-archimedische G.'n-Lehre 36,40; euklidisches G.'n-Axiom 38,43; „intensive" und „quantitative" G. 101,30; G.'n-Messung **101**ff.; Zustands-G. 131,44.

Grund
A Satz vom zureichenden G. **118**,43f. 152,40.
B Satz vom zureichenden G. 39,19.

Grundsatz
A methodischer G. und metaphysischer Seinsbegriff 88,9.

Grundstoff
B 6,8.

Gruppentheorie
A 23,34 58,6 62,30.

Gute, das
F Idee des G.'n 32,15f.

haeccëitas
B 23,8 65,20.

Harmonie
A 55,37 89,52; prästabilierte H. 104,27 133,5.
B prästabilierte H. 39,33f.
C prästabilierte H. 48,11; H.-Forderung des objektiven Idealismus 53,41f. 58,40 137,7 161,4.

Hedonismus
C 38,34 69,17.

Heilsordnung
E 56,6.

heliozentrisch
A h.'es System 68f.
B 26,18.

Hermeneutik
C 127,43f.

Heteronomie
F H. und Freiheit 9,33 45,1.

Hinduismus
F 70,6f.

historisch
C Geschichte des Terminus „h." 11,5; h.'e Methode 107,35f.; h.'e Schule 92,3 **114**,1ff.; h.'e Weltanschauung 114,25f. 121,20; h.'er Wirklichkeitsbegriff 135,14.

historische Schule
C 92,3f. **114**,1ff.; Wahrheitsbegriff der h. Sch. 129,3 131,1; „Relativismus" der h. Sch. 131,4 148,8 168,37.

Historismus
C 107,19.
F religionsphilosophischer H. **19**,24ff. **58**,1ff.

Homoiomerien
B 7,36.

Homologie
B 61,20.

Humanität
C 12,26 14,19 69,40 148,31.
D 71,15.
F 62,39f.; H. und Glauben 7,41.

Humanus
F 32,3 49,4 62,39f.

Humor
D 70,23f.

Hylozoismus
B 6,4 9,36 16,45 36,4 81,36; H. der Stoiker 19,20.

Hypothese
A **116**,48f.
B 39,25.

Ich
A 89,7f. 140,31; Ausschaltung des I.'s 57,11; I. als Wurzel des Substanzbegriffs 137,6 148,3; Doppelstellung des I.'s 160,37.
B Kants I.-Begriff 45,30; Fichtes I. 50,5; Schellings I. 52,16.
F I.-Prinzip des Idealismus 9,40f. 33,25; religiös-existentielles I. 43,34f.
Idealismus
A 53,6 83,10f. 88,19.
B objektiver I. 52,40.
C 17,17ff. 26,13f.; I. und Naturalismus 31,43 38,29 40,24; dualistischer I. 36,36ff. 107,30; Grundtendenz des I. 37,30f. 42,10 53,19f.; objektiver I. 52,34ff. 107,30, seine Krisis 62,1ff.; I. der Freiheit und objektiver I. 41,5 136,9f.
D Zusammenbruch des klassischen (Hegelschen) I. 55,3ff., Möglichkeit seiner Erneuerung 59,29f.
E deutscher I. 16,24.
F I. und Realismus 9,33 26,34f. 38,30; klassischer deutscher I. 15,40 16,28f. 22,2.
Idee
B I. bei Platon 10,26, bei Plotin 20,28f., bei Malebranche 32,34f., bei Hegel 57,2.
C angeborne I. 39,1; I. und Wirklichkeit 54,12 59,42f. 65,11; Realisierung der I. 81,28f.
D I. und Wirklichkeit 6,16 18,7 52,39f. 55,6; „Ohnmacht" der I. 53,23.
F 32,24 37,41 40,40; I. und Offenbarung 5,40 44,18 50,32 77,40.
Identität
A 6,16 11,22; I. des Ununterscheidbaren 94,28.
B eleatischer I.'s-Begriff 10,29; I. bei Schelling 52,35.
E göttliche Wesens-I. 24,8f. 28,40 38,42.
ἴδιον
B *ἴ.* bei Aristoteles 15,8.
das Imaginäre
A 9,6 26,32.
Immanenz
C 54,10 ff. 63,33 90,35; immanenter Weltsinn 64,11; I. der Entwicklung 86,41; immanente Kritik 129,40.
E 4,22ff. 27.7 84.39f.; katholische I. 29,3f. 42,27 48,15 63,23f.; augustinische I. 86,17 92,38; thomistische I. 86,27 95,33.
F I.-Bewußtsein und Offenbarung 68,15.
Impuls
A I.-Begriff und I.-Gesetz 108,31f. 114,22; Erhaltungssatz des I.'es 126,33 137,29f.
Indeterminismus
B 89,7.
Individualismus
B metaphysischer I. 43,20.
C praktischer und erkenntnistheoretischer I. 67,16f.; I. und Irrationalismus 70,8; I. des Gefühls 70,11; I. Nietzsches 70,25; politischer I. 71,14; Dialektik des I. 77,1f.
F romantischer I. 58,5f.
Individualität
B I. in der Scholastik 23,6.
C 57,23; die I. irrational 71,28 120,28 122,7.
F I. und Geschichte 58,6f.; I.'s-Begriff der Romantik 60,1f. 65,16.
Individuationis principium
B 23,2 65,15.
Individuum
C mögliche Dimensionen des Verhältnisses von I. und Gemeinschaft 68,32f. 72,4 164,39; I. und Idee 73,20f.; Bedeutung des Individuellen für das historische Bewußtsein 118, 23f.; individuum est ineffabile 71,28 120,28 122,7.
E I. und Gemeinschaft 12,31f. 47,18f.; I. bei Thomas 74,7 78,29; I. und Gemeinschaft bei Augustin 91,24f., bei Thomas 94,27.
F I. und Persönlichkeit 60,38; I. und Gemeinschaft 63,6.
Induktion
A 27,32 42,11 51,8 122,45.
influxus physicus
B 32,18.
Integration
A 45,11.
intellectus
B 23,9.
E i. agens 7,42.
Intellekt s. Verstand
Intellektualismus
E 9,36.
F theologischer I. 94,7.

intentional
A 78,30.
Intuition
C I. und Gestalt 56,3.
E 18,39.
Invarianz
A 9,30 81,47f. 89,5; I. der Wirkungsgesetze 139,10.
Involution
B 42,17; I. und Evolution 9,1.
Ironie
D 28,26 64,42 67,38 70,31; objektive I. 6,15; sokratische I. **62**,35f. 65,20f.; romantische I. 72,34.
Irrationale, das
A **31**,22ff.
Irrationalismus
C 70,9ff. 129,15; I. und Rationalismus 78,1f. 123,30f. 164,1f.
F I. und Rationalismus 4,40 29,1.
Isomorphie
A 21,22f.
Isotropismus
B 74,5.

Jansenismus
E 56,22 60,5 73,13 99,35.
Jesuitenorden
E 79,33.
Jesus
F Leben-Jesu-Forschung **85**,12f.

Kategorie
B Kants K.'n-Lehre 44,20.
Katholizismus
F K. und Protestantismus 57,23.
κάτω ὁδός
B 9,1.
Kausalität
A 71,2 88,9; Kausalstruktur der Welt 98,42 149,14; K. und Gesetz 144,5ff.; K. und Empirie 144,29 148,9; K. und Wahrscheinlichkeit 154,28.
B 23,38 33,31 80,30; „notwendige" und göttliche K. 12,1 16,31; Ursachenbegriff bei Aristoteles 14,22, bei Hume 37,14, bei Schopenhauer 63, 36f., bei Lotze 69,2.
Kirche
E K.'n-Begriff der Väter 72,44; K.'n-Begriff Roms 73.1.
F K. und Schriftoffenbarung 6,20 96,3f.; ecclesia militans 75,23 95,25 99,20.
Klassifikation
A 107,28.
B Comte's K. der Wissenschaften 67,5.
C K. der Wissenschaften 5,1f.
Klassizismus
C 29,30 146,22 152,19.
Klerikalismus
F K. und Orthodoxie die Gefahr jeder Theologie 96,18.
Körper
A 107,16; K. als „ausgedehntes Agens" 133,3.
B K. bei Hobbes 35,31.
Koinzidenz
A 94,35; Feststellung raumzeitlicher K.'en beim „Messen" 106,22.
Komische, das
D 48,42 62,13 65,29 70,23.
Kommutativität
A 4,32.
Komödie
D griechische K. 62,7 64,10.
Kongruenz
A 4,6 59,30 94,26; K. materieller Körper 72,8.
Konkordanz
E 78,12.
Konstante
A 45,9; „absolute Natur-K." 103,14.
Konstruktion
A 14,14; konstruktives Erkennen **30**,35 41,35 51,23f. 84,17 97,16; konstruktives Verfahren in der Naturwissenschaft **111**,34f.
Konszientialismus
A 89,18.
Kontemplation
C 53,20 154,41 157,17.
E 9,36.
Kontinuum
A **31**,22ff. 40,42 48,31 63,12 91,22; K. als erkenntnistheoretisches Problem 33,13f.; K. als Variable 42,44; K. und Zahl 42,45; Teilungsschema des K.'s 43,13f.; vierdimensionales K. **65**,2 131,25; Kontinuitätsprinzip 61,13 **120**,11f.
B lex continuitatis 40,6.
F historisches K. 80,9 86,35.

Koordinaten
A 55,47 57,14f. 62,38.
Kopula
A 39,34.
Korpuskulartheorie
A 136,5.
Kosmogonie
B K. Platons 11,25f. 18,20.
Kraft
A **109**,27f. **127**,40ff.; Dualismus von K. und Stoff 132,15f.; Bedeutung der K. für die Einheitsauffassung der Materie 141,19.
B K.-Begriff bei Leibniz 38,2, bei E. v. Hartmann 72,39f.; Begriff der Natur-K. 59,17f. 63,33f. 68,8 70,35; Lebens-K. 64,14.
Kreatur
E Verhältnis von K. und Gott **10**,30ff. **22**,7f. 33,41f. 38,29 54,20 **60**,42f. 67,32f. 88,6.
Kristallographie
A 145,41f.
Kritik
C kritische Fragestellung **23**,31f. 78,31; K. der historischen Vernunft 117,13; immanente K. 129,40; Erneuerung der K. der Vernunft 143,3.
D Kantische K. 71,42.
Kritizismus
F **28**,23f.
Kultur
C Seins-K. und Leistungs-K. 125,16.
E Verabsolutierung von K. und Menschheit 15,9; K. und Religion 38,31ff. **41**,34f.
F 62,41; K. und Religion **73**,39ff.
Kulturwissenschaften
C 13,6 25,38; K. und Gesetzeswissenschaften **10**,44f. 14,5; Organismusgedanke in den K. 87,9.
Kultus
E 14,26 46,27; katholischer K. **35**,19f. 42,37f. 49,6 64,8f.; augustinischer K.-Typus 87,30; thomistischer K.-Typus 87,36.
F K. als zentralreligiöse Erscheinung 53,5 67,39.
Kunst
D K. und Religion als Formen der Unmittelbarkeit **21**,10ff. 33,23f.; künstlerisches Bewußtsein 19,42 33,39f. 39,14f. 48,5 65,30.
Leben
A Wesen des L.'s 160,24.
B L.'s-Problem bei Fichte 50,26f., bei Schelling 55,10, bei Driesch 92,4f.; L.'s-Kraft 64,14; élan vital **88**,5f.
C L. und Geist 27,14 39,22f. 54,31 **56**,32 110,23 113,1; Maschinentheorie des L.'s 48,11; L.'s-Begriff der historischen Schule 118,14f.; L.'s-Philosophie 124,24 147,31; L.'s-Begriff im objektiven Idealismus 142,1; Schema des produktiven L.'s **158**,31f. 163,17 171,7.
Lebensphilosophie
C 124,24 147,31.
Lebensweisheit
C 51,13.
Leib
B L.-Seele-Problem bei Descartes 31, 33, im Okkasionalismus 32,4, bei Leibniz 40,44.
E L. und Geist 12,30f. **47**,17f., in augustinischer Fassung 90,12f., in thomistischer Fassung 93,15.
Licht
A L.-Kegel 71,23; L.-Geschwindigkeit 71,29.
B L.-Metaphysik bei Schelling 54,2, bei Hegel 57,36.
Limes
A 36,22f. 64,7.
Liturgie
E 35,20f.
Logik
A finite und transfinite L. 12,40ff.; L. und Mathematik 39,15 50,23; L. und Arithmetik 46,7.
C L. und Ethik 11,41; logique de coeur 13,40; L. der Totalität 90,29f.; L. des Willens 163,29.
D Erneuerung der L. 59,24.
λόγος
B *λ.* b. Heraklit 7,9f.; *λ. σπερματικός* 19,29.
F *λ.* der Offenbarung 4,36 29,7f. 32,24 34,2f. 37,43 40,40 49,33; *λ. σπερματικός* 66,11.

Maja
E 10,40.
Makrokosmos
B 19,41 27,2.

Mannigfaltigkeit
A diskrete und stetige M. 35,19; n-dimensionale M. 61,1.
C M. und Einheit 54,25 67,26 86,33 136,17 **153**,40f. 160,10f.
Mantik
B M. bei den Stoikern 19,43.
Masse
A **128**,13f.
Materialismus
B **9**,11f.; M. bei Epikur 19,4; M. des 19. Jahrhunderts 67,15.
C 41,26.
Materie
A 75,3f.; Substanztheor. d. M. **124**,1ff.; Feldtheorie der M. **127**,40ff.; Agenstheorie der M. **132**,4ff.; M. und Substanzbegriff **134**,19ff.; Einheit aller M. 141,11; „unräumliche" M. 158,25.
B M. bei den Vorsokratikern 9,11f., bei Aristoteles 14,21f., bei Plotin 21,29f.; prima materia 22,23; M. bei Leibniz 39,5, bei Kant 44,38 46,13, bei Schelling 54,1f.
C M. und Geist 42,3f.
Mathematik
A Wesen der M. 50,11 **52**,27f.; M. universelle 12,37 23,32; reine M. als allgemeine Relationslehre 23,12; M. und Logik 39,15 50,23f.; intuitive M. 41,18f. 105,24; symbolische M. 44,25; M. als Zeichenlehre 44,41; logische Struktur der M. 48,37; synthetischer Charakter der M. 51,10; Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit exakter M. 104,37.
Maximum
B M. bei Giord. Bruno 26,38.
μὴ ὄν
A Raum als *μ. o.* 124,14.
Mechanismus
B mechanistische Auffassungen in der Antike 16,24 17,14, bei Descartes 31,22, bei Spinoza 35,7, bei Lotze 68,34f.; Definition des M. **80**,12f.; moderne mechanistische Naturauffassung **81**,22ff.; M. und Teleologie 82,12.
C 69,16; M. und Teleologie 47,30f.
Menge
A **11**,6f.; M.'n-Theorie 37ff. 47,16; Vergegenständlichung der M.'n 39, 25; allgemeiner M.'n-Begriff 39,40.
Mensch
C Geisteswissenschaften als Wissenschaften vom M.'en 11,35 **12**,21f.; M. und M.'heit 154,2.
F homo und humanus 32,3f. 49,4 62,39f.; M. und Gott 55,17.
Menschheit
C Begriff der M. 14,19 76,3f. 154,2.
E 13,16 46,24f.; Verabsolutierung von M. und Kultur 14,34f.
Messen
A 24,29 61,28ff. 97,26f. **100**,26ff.; Maßstruktur von Raum und Zeit 66,8 74,34; „Orientierung" der Metrik 62,40; metrische Fundamentalform 76,3; Maßfeld 61,28f.; M. und Zahl 105,30f.
Metamathematik
A 47,36 51,25.
Metamorphose
B 57,11 61,22.
Metaphysik
A M. der substantialen Formen 135,24.
B M. der Natur **4**,3f.; Zahlen-M. 6,31; anthropozentrische M. 23,18; „Deutungs-M." 78,29ff.
C M. als Kunst 51,22.
E M. = prima philosophia 25,29; M. und Religion **34**,42f.
F 28,4 30,14.
μέθεξις
B 11,17.
C Problem der *μ.* in der idealistischen Kulturphilosophie 59,24 **61**,11f.
Methode
A methodischer Grundsatz an Stelle von Seinsbegriff 88,10; geometrische M. 95,15; indirekte M. der Experimentalphysik 104,9; M. der Analyse **106**,37f. 112,14; M. der Ökonomie 122,35.
C M.'n-Problem in den Wissenschaften **15**,6f. **35**,7ff.; M. und Weltanschauung **26**,8ff. **107**,1ff. 122,20 **139**,31f.; generalisierende und individualisierende M. 25,41; problemgeschichtliche und kulturgeschichtliche M. 27,8f. 120,10f.; entwicklungsgeschichtliche M. **80**,1ff. 87,25; morphologische M. 88,2 **90**,18f.; vergleichende M. 87,25 **91**,9ff., ihre Geschichte 91,16f.; vergleichende M. in den Sprachwissenschaften **93**,8f., in

der Mythologie und Religionswissenschaft 94,40f., in der Rechtswissenschaft 95,40f. 106,13, in der Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte 96,12f.; systematische Grundabsicht der vergleichenden M. 100,21f.; vergleichende M. und normative Betrachtung 101,20; historische und systematische M. **107**,35f. 115,12; M. des Verstehens **119**,35ff.
D M. und Gegenstand innerhalb der philosophischen Betrachtung 3,10.

Methodologie
C M. und Prinzipienwissenschaften **34**, 36f.; M. der Geisteswissenschaften 13,2 **78**,16ff.

Mikrokosmos
B 19,41 27,2.
C 56,38.

Milieu
C M.-Begriff des Naturalismus 43,26 71,40.

μίμησις
B 11,17.

Minimum
A 35,3.
B M. bei Giord. Bruno 26,33.
C pantheistischer Begriff des M.'s 55,21 60,41.
E Heils-M. 58,11 **59**,19.

Miroir de l'univers
B 27,5 40,11 41,7.

Mittelbarkeit
D 18,35; M. und Unmittelbarkeit des Bewußtseins 24,9f. **46**,24f. 50,7.

Modell
A M.-Konstruktion als axiomatische Methode 18,26f.

Modernismus
E 7,18 10,1 56,23 81,10.

modus
B m. der Substanz 30,37 34,4f.

Möglichkeit
A 30,23 80,30 86,38; M.'s-Begriff in der Wahrscheinlichkeitsrechnung 150,5f.
B M. bei Aristoteles 14,21f.

Molinismus
E 79,13 81,14.

Monade
A **132**,41f. 140,29.
B M. bei Giordano Bruno 26,30, bei Leibniz **39**,3f.

Monismus
B M. Schellings und Hegels 58,38f., E. von Hartmanns 76,20; materialistischer M. 81,25f.
C 41,35 52,40 62,5f.
F Wissenschafts-M. 89,30f.

Monophysitismus
E 60,11.

Monotheismus
F sittlicher M. 82,28.

Monotheletismus
E 60,11.

Moralwissenschaften
C 6,20f. 9,36 14,37.

Morphologie
A 63,43; systematische M. 145,37.
B biologische M. **60**,12ff.
C 15,8f. **90**,18.

Mystik
D 23,43; Wesen des mystischen Bewußtseins **42**,1ff. 73,10.
E 46,26 48,21 71,20; immanentistische M. 13,43f. 30,15; mystische Frömmigkeit 30,5; unio mystica 30,31; katholische M. 35,30 42,41f.; franziskanische M. 77,19.
F 18,3 53,24f. **68**,19f.; „ethische M." 34,5; mystisches Identitätsbewußtsein 49,30f.; mystischer Akosmismus 69,12; theistische M. Indiens 70,1f.

Mythologie
C 93,5ff.

Mythus
D mythisches und künstlerisches Bewußtsein 34,41.

Nationalökonomie s. Wirtschaftswissenschaften.

Nativismus
A 92,12.

Natur
A Analysis der N. 106,37; Einheit und Einfachheit der N. 115,14.
B Metaphysik der N. **4**,3f.; N. als „Erscheinung" 4,28; natura naturans — natura naturata 26,37 34,2f.; N. als „Anderssein" 57,6; Begriff der N. bei Schelling 53,31f., bei Schopenhauer 63,23f., bei E. v. Hartmann 72,18f., bei Driesch **89**,47f.
C N. und Gemeinschaft 11,41; N. und Gesellschaft, N. und Geschichte, N.

und Seele 12,44f.; N. und Freiheit 13,29f.; natura sive deus 55,37.
E 13,15f. 46,24f.; natura naturans — natura naturata 14,41; N. und Übernatur 56,4f., bei Thomas und Augustin **98**,28ff.

Naturalismus
C 31,43 36,22f. 69,16 72,15 107,29; N. als weltanschauliche Kategorie **41**,20ff. 136,7f.; Grundtendenz des N. 42,10f.; N. als Lebenssystem 51,28.

Naturphilosophie
B N. Schellings 51,11 53,19ff., Hegels 57,23ff., Schopenhauers 63,13ff., E. v. Hartmanns 72,17, Bergsons 87,28, Driesch's 90,26ff.

Naturrecht
C 8,40 20,23 34,2; N. und historische Staatslehre 115,40; N. und positives Recht 130,5.

Naturwissenschaften
A konstruktiver Charakter der N. **111**, 4f.; Weltbild der N. 83,9f. **124**,1ff.
C N. und Geisteswissenschaften 3,10 **9**,6ff. **145**,36; N. und Geschichte (Windelband) 10,39; N. und Philosophie 19,32f.
F naturwissenschaftliches Weltbild 51,6.

Negation
C N. als Prinzip des Werdens 81,38f.

Nestorianismus
E 60,9.

Neukantianismus
B 45,16 77,37f.
E 8,23 19,24.

Neuplatonismus
B **20**,1f.

Nirwana
E 10,40.

Nominalismus
B 22,34.
E 76,29.

Norm
C N.-Bewußtsein und metaphysisches Bedürfnis 75,14.

νοῦς
B 94,11; *ν.* bei Anaxagoras 7,27, bei Aristoteles 17,41, bei Plotin 20,27 22,10.
E 18,24.

Numinose, das
F 67,26, 74,14.

Objekt
A O.-Subjekt **78**,6ff.; objektiv-relativ 83,1; objektiv-real 88,44.
B O. bei Plotin 20,24; O.-Subjekt bei Schelling 53,37.
C O.-Subjekt 37,37 54,29.

Objektivismus
C O. und Subjektivismus **67**,4ff.

Objektivität
D O. und Subjektivität im philosophischen Bewußtsein 49,22.

Offenbarung
E 18,15f. 63,29f.; O.'s-Beweise 58,16.
F O. und Vernunft 4,20ff. **24**,38ff. **38**,29ff. 97,25f.; reformatorischer O.'s-Glaube **8**,31ff. 20,31 38,20 65,19; orthodoxer O.'s-Begriff **13**,7f. 76, 11f.; idealistischer O.'s-Begriff **16**,9f. 22,7; pietistisch-romantischer O.'s-Begriff **17**,24f.; O.'s-Begriff des Historismus **20**,1ff. **57**,5ff.; O. und religiöses Erlebnis **49**,11ff. 68,16; O. und Geschichte 9,12 **57**,5ff. 64,7; O. und Schriftwort **76**,11ff.; O. und Idee 5,40 44,18 50,32 77,40; Zentralstellung von O. und Glauben in der Religionsphilosophie **93**,10ff.; O. im Bewußtsein des heutigen Menschen **95**,4ff.

Okkasionalismus
B **32**,1f.

Ontologie
B O. bei Kant 44,7.
C ontologische Tendenz im Idealismus 54,21.

Ontologismus
F 29,49.

ὄντως ὄν
B 22,21.

Operation
A 5,21 45,11.

Optimismus
C 48,5 51,39 58,9.

Ordnungslehre
B 4,42 80,19 **89**,33f.

Organismus
B O.-Begriff bei Aristoteles **17**,12f., in der Renaissance-Philosophie 27,11, bei Leibniz 42,22f., bei Kant **46**,40f., bei Schelling **55**,1f., bei Hegel 58,10, bei E. v. Hartmann **73**,33f. 75,41; O.=Maschine 31,2 84,10.

C 54,38; organische und mechanische Welt 15,8f.; O.-Begriff in den Geisteswissenschaften 34,39 **86**,45f.; O. in biologischer und in metaphysischer Bedeutung 85,43; O.-Begriff in der Gesellschaftslehre 86,11, in der Kunstbetrachtung 86,22; Verhältnis von O.-Begriff, System und Teleologie 86,25; Geschichte des O.-Begriffs **88**,24f.

Orthodoxie
F **13**,7f.; Kritik der O. **76**,30ff.; O. und Klerikalismus die Gefahr jeder Theologie 96,18.

οὗ ἕνεκα
B 14,33 16,5.

οὐσία
B *οὐ.* bei Aristoteles **14**,36f.

Panpsychismus
B P. Herbarts 66,21.

πάντα ῥεῖ
B 7,15.

Pantheismus
C 54,9 56,14; entwicklungsgeschichtlicher P. 82,25.
E 17,29 54,14.
F 40,43 68,26.

Panvitalismus
B 15,46 64,25.

Paradoxon
F paradoxe Einheit des Glaubens 11,37 47,20 54,37.

Parallelen, Gesetz der
F 66,31 69,43f. 73,15.

Parallelismus
B 84,46; P. bei Spinoza 34,15; psychophysischer P. bei Fechner 66,32, bei E. v. Hartmann 74,3, bei Jul. Schultz 84,17f.

Parapsychologie
B 37,5 78,12 **94**,29.

Pelagianismus
E 60,4f.

Persönlichkeit
F P.'s-Begriff Kants 36,36, Schelers 42,37; Individuum und P. 60,38.

Perspektive
A 80,36 82,5.

Perzeption
B petite perception 40,15.

Pessimismus
C 44,27.

Phänomenologie
C moderne Ph. 34,9 103,20.
D Hegelsche Ph. 3,6.
E moderne Ph. 9,13f.
F moderne Ph. 29,31.

phaenomenon bene fundatum
B 39,7.

Philosophie
C Ph. und Einzelwissenschaften 5,16f. **16**,29ff.; Ph. und Naturwissenschaften 19,32f.; Ph. und Geisteswissenschaften 19,3f.; Abhängigkeit des Begriffs der Ph. von weltanschaulichen Voraussetzungen 141,34; Ph. des Geistes 163,24.
D Idee der Ph.—Idee der Wissenschaft 4,1f. 44,15 50,27f.; Absolutheitsanspruch von Ph. und Religion 10,8; Ph. als höchste Form der Bewußtheit 44,8f. 47,21f. **51**,36f. **53**,4f. 57,37 72,44; Aufhebung und Erfüllung des künstlerischen und religiösen Bewußtseins in der Ph. 47,43f.
F Ph. und Religion **3**,1ff.; Ph. und Glaube 4,20 89,25 95,4f.

Phylogenie
B 87,32f.

Physik
C Ph. und Ethik als wissenschaftliches Einteilungsprinzip 8,30 11,45 13,27.

Physiognomik
C 15,8f. 90,29 **124**,40.

Pietismus
C 70,36.
F 17,24f.

Platonismus
E 9,44.

Plotinismus
E 8,6 15,29.

Pneumatologie
C 6,41.

Polarität
B P. bei Schelling 53,35 58,31f.
C 165,40f. 170,4.

πόλις
D 67,1.

Polytheismus
F 67,28.

Positionssystem
A 29,47.

Positivismus
A 87,41.
B 67,12.
C 16,33 26,12f. 34,6 99,31.
F historischer P. 19,39.
Positivität
C Begriff der P. im Geistesleben 76,41 **130**,5f. 168,35f.
Prädestination
A P. und Freiheit 89,38.
E 79,8.
Präformismus
B 38,19.
Pragmatismus
B 36,31 78,4.
C 48,42.
F 51,3.
Primzahl
A 7,3.
Prinzipienwissenschaften
C 11,10 **26**,32ff. 34,36 108,19.
Produktivität
C 137,24; produktiv-weltanschauliches und rein theoretisches Prinzip **110**,8f. 112,11f. 136,29; Schema des produktiven Lebens **158**,11f. 163,17 171,7; P. als Kriterium 169,10f. 171,13.
D P. als höchste Steigerung reiner Unmittelbarkeit 20,32f.
Prophetie
C 51,9.
Protestantismus
F P. und Katholizismus 57,23.
Psychische, das
D Realität des Ps.'n 12,35.
Psychoanalyse
C 46,23.
Psychologie
B Ps. bei Aristoteles 17,34f.
Psychologismus.
C 45,40f. 106,26 152,7.
psychophysisches Problem
A 78,40f.
B 66,32 74,3 84,17f.
C 60,8f.
Punkt
A 8,28.
B point métaphysique 39,39 41,5f.
Punktauge
A 81,31.
Qualität
A 93,3; Sinnes-Qu.'en 56,24 **78**,6ff.; Qu. und Quantität 100,28f.
B primäre und sekundäre Qu.'en 5,2 9,23 14,13 30,31 35,37 39,6.
C 90,35; Qu. und Quantität 15,23.
Quantentheorie
A 35,7 **133**,10 **141**,22ff.; Qu. und Elektronentheorie 149,44 158,17.
Quantität
A 50,17; Bedeutung der Qu. für die moderne Naturwissensch. **100**,26ff.; Qu. und Qualität 100,28f.
B 6,36.
C Qu. und Qualität 15,23.
quidditas
B 23,6.
Quietismus
E 30,43.

Rassentheorie
C 82,46.
Ratio s. Vernunft.
Rationalismus
C 80,34; R. und Irrationalismus 78,1f. 123,30 164,1; R. und historisches Bewußtsein 108,30 116,39f.; universalistische Tendenz des R. 168,1f.
E 54,13f. 60,32 98,1; absoluter R. 17,40f.; Semi-R. 20,2.
F R. und Irrationalismus 4,40 29,1; theologischer R. 15,15f. **24**,38ff.
Raum
A 3,15f. 50,12 136,48; metrische Homogenität des R.'s 62,1; anschauliche Homogenität des R.'s 7,43 92,40; R. und Zahl 30,6; atomistische Theorie des R.'s 34,38 **125**,1; Riemannscher R. 61,30f. 63,8 75,46 98,31f.; R. und Zeit **65**,1ff. 133,41f.; R. als Medium der Berührung 66,21; absoluter R. 69,10; R. als bloße Ordnung der Körper 67,19 73,37 94,8; endlicher, unendlicher, geschlossener R. 76,19f.; R. als Anschauungsform 80,1 94,25; Ursprung der R.-Vorstellung **90**,4ff.; Wesen des R.'s **93**ff.; leerer R. 93,41 125,1 131,20; physischer und mathematischer R. 97,1f.; dreidimensionaler Anschauungs-R. 19,30 92,21 97,5f.; R. als $\mu\eta\ \ddot{o}\nu$ 124,14; R. und Zeit als „Wahrscheinlichkeitsfeld" 155,51.
B **8**,1f. 11,30 91,21; R. bei Kant 45,44f.

Realisierung
B Begriff der R. bei Külpe 78,28.
Realismus
A 53,4 **83**,10f. 88,19.
B erkenntnistheoretischer R. 13,43; R. bei Descartes 31,37; kritischer R. 68,24.
C erkenntnistheoretischer R. 67,34.
F R. und Idealismus 9,33 26,34f. 38,30.
Recht
C Natur-R. und positives R. 130,5.
Rechtfertigung
F R. allein aus Gnade 11,1 **46**,18f. 56,9.
Reformation
E 15,31 73,13.
F Sinn der R. 9,8; reformatorisches Schriftprinzip 9,28f. 92,8; reformatorischer Offenbarungsglaube **8**,31ff. 20,31 38,20 65,19.
Relation
A **4**,1ff.; Grund-R.'en und abgeleitete R.'en 6,31f.; Syntax der R.'en 7,15; Unselbständigkeit der R.'en 94,18.
Relativismus
C weltanschaulicher R. 107,11f. 119,9; Ursprung und Grenzen der Relativität der Weltanschauungen **139**,15ff.; R. und Wertbewußtsein 147,12; „R." der historischen Schule 131,4 148,8 168,37; Sinn und Gesetz der Relativität **152**,41ff.
F historischer R. 21,6 65,9f.; skeptischer R. 58,25.
Relativität
A R.'s-Problem **57**,5ff.; R. der Bewegung 66,43; spezielle R.'s-Theorie 71,21 73,16; allgemeines R.'s-Postulat 73, 15f.; allgemeine R's-Theorie 81, 23 139,8; R. der objektiven Welt 82,40; R. des Orts 67,6 94,19.
Religion
D Absolutheitsanspruch von R. und Philosophie 10,8; R. und Kunst als Formen der Unmittelbarkeit **21**,10ff. 33,23f.; Wesen des religiösen Bewußtseins 22,3 40,4; Dialektik des religiösen Bewußtseins 37,15f. 43,21; Verhältnis zwischen religiösem und denkendem Bewußtsein 38,29 48,8f.; mittelalterliche und reformatorische Religiosität 69,37f.
E Zustands-, Gegenstands-, Sollens-Religiosität 6,6f.; Wesen katholischer R.'s-Begründung **32**,29ff.; R.'s-Typen **4**,15ff. 28,1f. 63,23f.; reformatorische Religiosität 37,43; R. und Metaphysik **34**,42f.; R. und Kultur 38,31ff. **41**,34f.; Konkretgestalt katholischer Religiosität 46,21; Ausschließlichkeitsanspruch katholischer R. **62**,7f. 104,7.
F R. und Philosophie **3**,1ff.; das religiöse Erlebnis **49**,11ff.; kein gemeinsames „Wesen der R." 52,33 54,41 66,32; objektiver und subjektiver R.'s-Typus **53**,23ff. 66,43; primitive R.'en 67,11; R. und Kultur **73**,39ff.; Krisis der R. 74,31f.
Religionsgeschichte
F 64,19f.; R. und Geistesgeschichte 73,25; religionsgeschichtliche „Erklärung" der Schrift 87,2.
Religionsphilosophie
E Aufgabe der R. 3,1 26,32; Phänomenologie und Realogie des Religiösen 3,23 27,2; R. der Immanenz, der Transzendenz, der Transzendentalität 5,4f. **10**,32ff. 28,6f. 35,26ff. 42,26ff. 63,23f.; R. der Romantik 9,41 18,7; Wesen katholischer Religionsbegründung **32**,29ff.
F Sinn und Aufgabe der R. **3**,1ff. 93,8f.; R. des Idealismus 15,40f., der Romantik 18,31f., des Historismus 19,24ff.; R. kein „System" 93,10.
Renaissance
D geschichtsphilosophischer Sinn der R. 69,25f.
E 15,30 18,7.
Repulsion
B 46,18 54,12 57,27.
Richtigkeit
C R. und Wahrheit **25**,3 50,26 144,21f.
Romantik
C 86,12 88,34.
D 72,17f.
F 58,5f. 65,16; Religionsphilosophie der R. 18,31f.

Schein
B Sch., Erscheinung, Wirklichkeit 10,10f.
Schematismus
C Sch. bei Kant 61,18.

Schichtung
C Sch. der Weltanschauungen 134,39 165,37.
Schluß
A **12**,26ff. 44,34; „unbewußte" Sch.'e 85,42.
Schöpfung
F Stellung der Vernunft und des Glaubens zur Sch. **40**,9f.
Schrift
F reformatorisches Sch.-Prinzip 9,28f. 92,8; Sch.-Wort und Offenbarung 76,11ff.; Einheit der Sch. 77,20 **82**,9ff.; Sch. und wissenschaftliches Weltbild **88**,6ff.; Sch. als Kanon 92,8f.
Schuld
F Problem der Sch. und Vergebung 35,5 44,32 71,1.
Schwankungslehre (Statistik)
A 153,48.
Scotismus
E 75,38 81,13.
Seele
B S. bei Aristoteles 17,34, bei Plotin 20,30 22,10, bei Descartes 31,13, im Okkasionalismus 32,4, bei Leibniz 39,35f., bei Schelling 55,24.
C S. und Körper 13,1 42,37 60,7; S. und Geist 56,30 128,10.
Sein
A 37,18; S. und Sinn 90,3 156,45; Materie als ewiges S. 124,20; S. und Wissen 157,35.
C S. und Wert 38,2 43,11; S. und Sollen 151,10.
E Soseinsproblem **3**,30ff. 27,6ff. 84,23; Daseinsproblem **17**,1ff. 54,10ff. 97,26.
Sensualismus
C 38,33 41,27.
F 51,3.
Sinn
A S. und Sein 90,3 156,45.
B S. und Wirklichkeit 79,1f. 82,25 84,31; **94**,3.
C S. und Wirklichkeit 16,2f. 54,14; Reich des S.'es konstituierend für die Geisteswissenschaften 13,23f.
Sinne
A 90,6; S.'s-Qualitäten **78**,6ff. 125,22; Gesichtssinn 90,9; S. und Raum 94,7; sinnliche Bestimmung und Maßbestimmung **101**.43ff.
Sinnlichkeit
C S. als Grundprinzip des Naturalismus und Materialismus 41,22f. **52**,5f. 137,6 162,7; Auffassung der S. im objektiven Idealismus 52,41f. 55,42f. 58,5 65,40.
Sittengesetz
F 34,20 36,24f.
Skeptizismus
B Humes S. 36,31f.
F 49,13f.; S. und Relativismus 58,25.
Solidität
A S. als Grundwesen der Materie 125,15.
B S. bei Hobbes 35,40.
Sophistik
F 49,13f.
Sozinianismus
F 15,31.
Soziologie
C 100,12 103,11.
Spinozismus
E 18,24.
spiritus vitales
B 31,5.
Spontaneität
C 38,37 41,6 43,14 50,12 53,16.
Sprache
A 52,13.
Sprachwissenschaft
C vergleichende S. **93**,8f.
Staat
C St.'s-Wissenschaften 11,40; organische Auffassung vom St. 67,21 86,1; platonische St.'s-Lehre 68,5f.; naturrechtliche und historische St.'s-Lehre 115,40.
D Hegels St.'s-Idee 50,41 54,1; antike πόλις 67,1; platonische St.'s-Idee 67,26.
Statistik
A St. in der modernen Physik 142,43f. **150**,3ff.
Stetigkeit
A 32,44 35,21.
Stoff
A Dualismus von St. und Kraft 132,15; St. und Form (Aristoteles) 135,13.
B 25,9; St.-Begriff des Materialismus 9,21f.; St. und Form (Aristoteles) **14**,20f.
C St. und Form 55,42f. 154,33 159,8.

Struktur
A 21,34 66,20; Welt-St. 74,12f.
C St.-Begriff in den Geisteswissenschaften 110,41f.
Subjekt
A S.-Objekt **78**,6ff.; subjektiv-absolut, 83,1.
B S. bei Plotin 20,23; S.-Objekt bei Schelling 53,37.
C S.-Objekt 37,36f. 54,29.
Subjektivismus
C 49,9f.; S. und Objektivismus **67**,4ff.
F 17,24f.; Formen des religiösen S. **49**,11ff.
Subjektivität
A S. d. Sinnesqualitäten **78**,6ff. 125,22.
D unmittelbare S. 35,18 45,33, bei Sokrates 62,32; S. und Objektivität 49,22; reine S. 52,36 59,34; romantische S. 72,32.
Sublimierung
C 46,25 52,22.
Substanz
A 88,9 **124**,1ff.; göttliche S. 69,43; S.-Begriff und Materie **134**,19ff.; geistige und ausgedehnte S. 136,6f.
B S. bei Descartes 30,33f., bei Spinoza 33,42f., bei Schelling 52,18.
C 42,44.
Substitution
A 45,38.
Sünde
E katholischer S.'n-Begriff 41,42f. 44,18.
F **43**,28ff. 62,14; S.'n-Begriff der Aufklärung 68,4.
Supranaturalismus
E 17,41f. 19,10 54,12f. 60,36 97,42; Semi-S. 19,41.
F 91,36.
Syllogismus
A **14**,18 47,28 48,23.
Symbol
A 49,3 52,6f. 80,16 86,9 **112**,10f.; „Messen" als symbolische Darstellung 106,2f.
F 16,47.
Synkretismus
F 73,3.
Synthesis
C apriori'sche S. **54**,20 66,25; weltanschauliche S. 132,6f.; S. als erzeugende Funktion 134,20.
synthetisch
A s. und analytisch 16,11 51,10f. 95,32.
System
C S. und Systematik 156,19; Zusammenhang der S.'e 160,27; Systematik der weltanschaulichen Möglichkeiten 163,15; „Tendenzen" und S.'e 167,4.
D Idee des S.'s 50,27; S. und Einzelbewußtsein 54,23 59,34.

Talmud
E 10,43.
Tao
E 10,42.
Teil
A T. und Ganzes 38,44 43,8.
C T. und Ganzes 54,26.
Teilbarkeit
A unendliche T. 33f.
Teleologie
A 158,34ff.
B 94,14f.; T. bei Aristoteles 16,5, bei Kant 47,1, bei Lotze 68,40f.; T. und Mechanismus **82**,13f.
C T. und Mechanismus 47,30f.
Telepathie
B 84,18.
Terminismus
B 22,34.
Theismus
F indischer Th. 70,1f.; Th. der Spätantike 72,53.
Theodizee
B Th. bei den Stoikern 19,42.
Theologie
E theologia positiva 32,22; metaphysische Th. 61,36; geschichtliche Richtungen katholischer Th. **66**,36ff.; Th. der Kirchenväter 70,33f.; Th. Augustins **71**,32f.; Th. Thomas von Aquins **73**,18f.
F Th., gebunden an die Offenbarung 6,17 93,10f.; theologischer Rationalismus 15,15f. **24**,38ff.; theologia naturalis 31,6 64,32; dialektische Th. 93,36.
Theopanismus
E 17,30f. 38,15.
F 68,26f. 73,32.
Theorie
A Notwendigkeit exakter Th. 104,38; Th. im Unterschied zum phänome-

nalen Wissen 49,27; Th.'n-Bildung **111**,34ff. 118,39f. **121**,43f.
Thomismus
E 61,40 74,31f. 81,13f.; thomistische Gnaden- und Prädestinationslehre 79,8.
F 90,46f.
Topologie
A 63,44 97,42.
Totalität
A 49,44 53,18 88,2.
B 12,13 52,31 79,1 81,31 **92**,24f. 94,21; Ganzheitsbegriff und Mechanismus 82,36f.
C **54**,25f. 66,32 67,5 130,29 154, 41f.; T. als konkretes Werterlebnis 61,40; T. des Menschen 64,3; Grenzen der Kategorie der T. 75,23; Logik der T. 90,29f.
D Idee der T. 4,33f. **32**,38f.
Tradition
F T.'s-Prinzip der katholischen Kirche 9,8 57,21f.
Traditionalismus
E 18,27 39,9ff. 99,35.
Trägheit
A T.'s-Struktur 70,25 **74**,20f.; T. und Maßstruktur 74,34; T. und Materie 74,30f.; T. und Kraft 110,18; Beweis des T.'s-Gesetzes 119,34.
B 28,41.
Tragische, das
D 48,41 65,29.
Tragödie
D griechische T. 61,27 64,7f.
transfinit
A 12,41f. 44,34 46,10f. 48,22.
Transformation
A 58,2ff.
transzendent
A 53,10.
Transzendentalität
E 5,8ff. 27,8 84,39f.; katholische T. 37,7f. 42,26 63,23f.; augustinische T. 88,16 93,4; thomistische T. 88,24 95,43.
Transzendenz
E 4,22ff. 27,7 84,39f.; katholische T. 31,30 42,28 63,23f.; augustinische T. 87,12 92,42; thomistische T. 87,19 95,39.
Traum
D 34,37.
Trieb
C T. bei Fichte 55,22.
Trinität
E katholische T.'s-Lehre **51**,35f. **65**, 33f.; augustinische T.'s-Lehre 96,9 102,34; thomistische T.'s-Lehre 96,28 103,13.
Typus
A Typenlehre 40,28.
B biologische Typenlehre 51,27 **60**,10f.
C 15,9 90,28; geisteswissenschaftliche Typenlehre 103,11 126,4f. **165**,40ff.; Diltheys Typenlehre 135,25 141,35.
E Religions-Typen **4**,15ff. 28,1f. 63, 23f.; Augustinus-T. der Religiosität 33,33 71,32f. **82**,21f.; Thomas-T. der Religiosität 33,34 73,18 **82**,21f.

Unbedingte, das
C das U. im Idealismus 40,36 44,38.
Unbewußte, das
B das U. bei E. v. Hartmann 71,35f. 74,37.
C 91,3 130,16.
D das U. als Substrat aller psychischen Erscheinungen 13,1.
Unendlichkeit
A mathematischer Begriff des Unendlichen **31**,1ff. 49,41; Unendlichkleines 35,22f. 61,17; U. *δυνάμει* und *ἐνεργείᾳ* 37,20; Definition des Unendlichen 39,3; Paradoxien des Unendlichen 41,6f.; Mathematik als Wissenschaft vom Unendlichen 53,28; U. und Endlichkeit des Raums 76, 19f.
B Unendlichkleines 39,35.
E innere und äußere U. 4,27f.; U. des Gefühls 9,40 11,18 13,35 18,1; U. des Strebens 10,47 15,41 19,7 **37**,42ff. 45,34.
Uniformisierung
A 22,44.
Universalismus
C 67,34; rationalistischer U. 168,2f.
Unmittelbarkeit
D Idee der reinen U. 7,32f.; Problem des unmittelbaren Bewußtseins 13, 37f. **19**,19f.; U. und Mittelbarkeit des Bewußtseins 24,9f. 46,24f. 50,7; das Denken als höhere U. **26**,24ff. 29,13f. 36,4f. 47,21f. **51**,36f. 57,44

72,44; Religion und Kunst als Formen der U. **21**,10ff. 33,23f.
F U. als Zentralbegriff der Mystik 54,2.
Urbild
B 14,40.
Urpflanze
B 60,20.
Urphänomen
F 88,41.
Ursache s. Kausalität.
Ursprung
F Problem des U.'s 88,40.
Urstoff
B **6**,3f.
Urteil
A 4,1ff.; logische Struktur des U.'s **7**,10; analytische und synthetische U.'e 12,30 16,11 95,32; U.'s-Abstrakt 41,28f.
B analytisches U. 40,2.
Utilitarismus
C 49,29 52,18 69,18.

Variable
A 42,44 45,10.
Vektorbegriff
A 19,23 55,5.
Veränderung
D V. und Wandlung 16,5.
Verbalinspiration
F 14,25 92,1.
Vergangenheit
A 70,43ff.
C V.'s-Begriff der historischen Schule 117,5f.
Vergegenständlichung
A 47,14; V. der Menge 39,25.
Vérités de fait und v. de raison
B 39,14.
Vermögen
B V. bei Aristoteles 15,21.
Vernunft
B V.-Wahrheiten bei Leibniz 39,16.
C V. und Verstand 24,45f. **50**,20f. 80,22; V. und Sinnlichkeit 52,41 55,42f.; konkrete V. 56,42 154,21f.; V. in der Geschichte **73**,32f.; „List der V." **74**,22 82,29; klassizistischer V.-Begriff 152,17; Einheit der V. **160**,21ff. 167,43.
D Objektive V. bei Hegel 53,1.
F V. und Offenbarung 4,20ff. **24**,38ff. **38**,29ff. 97,25f.; ewige V.-Wahrheiten 15,25.
Verschiedenheit
A 84,14.
Verstand
C V. und Vernunft 24,45f. **50**,20f. 80,22.
Verstehen
C das V. in den Geisteswissenschaften **119**,35ff.; V. bezogen auf Gehalte 121,27f. 124,20f.; V. und psychologische Analyse 122,18f.; V., Begreifen, Erklären 15,22 63,1 **123**,6f. 127,31; V. und Erlebnis 127,37.
F V. und Erklären 59,17 80,38.
Vertragstheorie
C 47,26 49,34.
Vitalismus
A 159,45f.
B 15,46 25,8 46,43; V. und Mechanismus 55,19ff.; V. E. v. Hartmanns 73,10, Driesch's 91,30f.
Völkerpsychologie
C 80,9 100,9 106,11.
Volksgeist
C 7,16 57,26 73,8 129,8.
Vollkommenheit
A V. als methodisches und als Erklärungsprinzip **117**,27ff.
C V.'s-Ethik 58,26.
Vorstellung
B V. und Wille bei Schopenhauer 64,27.

Wahrheit
A Vieldeutigkeit der W. 113,38; Einfachheit als Kriterium der W. 115,14.
C W. und Richtigkeit **25**,3 50,26 144,21f.; W.'s-Begriff der historischen Schule 129,3 131,1.
D W. und Realität 4,24f.; Begriff der W. 25,5f.
Wahrnehmung
A **90**,4ff.
B Bildertheorie der W. bei Demokrit 9,37.
Wahrscheinlichkeit
A 116,2; W.'s-Rechnung **150**,5ff.; realer Sinn der W.'s-Rechnung 156,8.
Wandlung
D W. und Veränderung 16,5.
Welt
A Schichtung der W. 65,20f.; W.-Linie

66,16 76,13; W.-Struktur 74,12; W. als Riemannscher Raum 75,46; Ausdehnung der W. 76,19f.; W.-Geschehen 79,35; W.-Bild der Naturwissenschaft 83,9f. **124**,1ff.; Konstitution der Außen-W. 85,34 89,7; Theorie des W.-Ablaufs 87,8; gesetzlich-mathematische Harmonie der W. 89,52; W.-Formel (Laplace) 146,43.
B W.-Phasen 7,41; W.-Seele bei Platon 12,27, bei Plotin 20,29, bei Schelling 52,43 53,24; W. als Organismus 27,11; „Weltmaschinenlehre" **82**, 36ff.
F wissenschaftliches W.-Bild 51,6 **88**,6ff.

Weltanschauung
C W. und Methode **26**,8ff. **107**,1ff. 122,20 **139**,31f.; weltanschauliche Grundlage der Einzelwissenschaften **27**,7ff.; weltanschauliche Kategorien **36**,33ff.; W. und Psychologie 40,12; Diltheys Einteilung der W.'en 44,20 135,33; Psychologie der W. 52,1; **53**,6f. 137,44; ethische Fundierung der W. 50,29 112,22 **136**,43ff. 159,24; Analogie der weltanschaulichen und gesellschaftlichen Grundbegriffe 67, 38ff.; weltanschauliche Affinitäten 72,36 **160**,21ff.; weltanschauliche „Tendenzen" 109,21 143,6 166,28; historische W. 114,25f. 121,20.

Weltseele
B W. bei Platon 12,27, bei Plotin 20,29, bei Schelling 52,43 53,24.

Werden
A 37,18.
B 7,15 33,31.
C Negation als Prinzip des W.'s 81,38f.

Wert
B W.-Begriff bei Lotze 68,18.
C W.-Begriff und Geisteswissenschaften 12,6 16,12 20,42; W. und Wirklichkeit 13,27 15,2 38,2 43,11 60,1f.; W.-Philosophie 23,31 38,2; W. und Person 125,35 138,24; W.-Bewußtsein und Relativismus 147,12; System und Systematik der W.'e **156**,19f.; materiales W.-System 158,14.
E Windelband-Rickertsche W.-Philosophie 9,11 19,31.

Wesen
B W. bei Aristoteles 14,36.
E „ewige Wesenheiten" bei Augustin 41,13.

Widerspruch
A Satz vom W. 14,5 47,38.
B Satz vom W. 43,36.

Widerspruchslosigkeit
A 17,44f. 23,29 48,4f.; W. der Analysis 44,39 87,24.

Wiederkunft, ewige
A 77,42.
B 8,44.

Wille
B W. bei Schopenhauer **63**,13f., bei E. v. Hartmann 71,35f.
C W.'ns-Moment im Erkennen 50,30f. 53,11 111,24 130,31 136,18f. 138,1 139,27f. 144,5 149,24; Logik des W.'ns 163,29.

Willkür
C subjektive W. und objektiver Zufall 49,9f.
D W. und Freiheit 41,6; romantische W. 72,32.

Wirklichkeit
A 80,23 86,35f. 88,6; transzendente W. 122,38; Aufbau der Erfahrungs-W. 123,6.
B 11,6; W.'s-Lehre = Metaphysik 3,29; W. bei Platon 10,1f., bei Aristoteles 14,31f., bei Descartes 30,29, bei Herbart 66,10; W.'s-Lehre und „Ordnungslehre" **90**,22f.
C W. und Wert 13,27 16,2; W. und Idee 54,12f. 57,43 59,42f. 65,11; historischer W.'s-Begriff 135,14.
D W. und Wahrheit 4,24f.; Verhältnis von Realität und Existenz 5,29f. 9,7 14,40f. 20,24f. 28,20 31,44 **39**,12f. 51,24 **55**,3f. 58,21f.; W. und Idee 6,16 18,7 52,39f. 55,6.

Wirtschaftswissenschaften
C Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftstheorie 81,12 102,40 107,38.

Wissen
A phänomenales W. 49,27f.; W. und Sein 157,35.
C W. und Glaube 66,9 142,41.
D Verhältnis von W. und Bewußtheit 33,6.
F W. und Glaube 4,37 7,21.

Wissenschaft
B Theorie der W. bei Plotin 21,5f.
C Einteilung der W.'en 5,1f.; Methodenproblem in der W. **15**,6f.; Kritik, Logik und Systematik der W.'en **22**,7ff.
D Idee der W. — Idee der Philosophie 4,1f. 44,15 50,27f.; platonischer Begriff der W. 63,23; wissenschaftliches Bewußtsein 8,39f. 14,25 68,13.
F wissenschaftliches Weltbild 51,6 **88**,6ff.; W.'s-Monismus 89,30f.; W. und Glaube 4,20 65,36 **88**,6f. 95,4f.

ὕλη
B 25,2; *ὕ.* bei Aristoteles **14**,21f., bei Plotin 21,36.

ὑποκείμενον
B *ὑ.* bei Plotin 21,40, bei Aristoteles 25,11.

Zahl
A 50,12 96,7; Z. als Sonderwesen 7,34; Z.'en-Magie 7,35 29,51f.; ideale Z.'en 9,8; rationale und komplexe Z.'en **24**,25ff.; natürliche Z.'en **27**,24ff.; Ordinal- und Kardinal-Z.'en 28,7; Z.-Zeichen 28,43f.; Verhältnis zu Raum und Zeit 30,6; Z. und Mengenlehre 38,7f. 41,4; Z. und Kontinuum 42,45; dreidimensionaler Z.'en-Raum 72,48; Z. und Messen 105,34f.; Z.'en als Ideen 111,22.
B Z.'en-Metaphysik 6,31.

Zarathustra-Religion
F 70,2f.

Zeichen
A Zahl-Z. 28,43f.; Lokal-Z. 85,26f. 91,2.

Zeit
A Z. und Raum **65**,1ff.; absolute Z. 69,10; Gleichheit von Z.'en 72,7; Z. als Anschauungsform 80,1; Einsinnigkeit des Z.-Ablaufs 149,33 154,43; Z. und Raum als „Wahrscheinlichkeitsfeld" 155,51.
B **8**,1f.; Z. bei Kant 45,44f.; „durée" 87,21.

Zufall
A 56,6.
B 9,17 12,4f. 59,35 82,12 92,31f. 94,3.
C 43,12 47,39 49,9f.; Z. im geschichtlichen Geschehen 84,44.
F 62,46.

Zukunft
A 70,43ff.
C Z. und Fortschrittsgedanke 84,8f.

Zuständlichkeit
E 5,13.

Zweckbegriff, Zweckmäßigkeit s. Teleologie.

Zwei-Einigkeit
A Zwei-E. als Wurzel mathematischen Denkens 50,31.

BIBL. LONDIN. UNIV.

BERICHTIGUNGEN

A) S. 16,22 lies statt: B. Boole: G. Boole.
„ 45,44 „ „ : 1926: Bd. 26, 1927.

C) S. 5,8 lies statt: Ampére: Ampère.
„ 41,18 „ „ : begriff: begreift.
„ 46,35 „ „ : naturalisten: naturalistischen.
„ 49,25 „ „ : Avenarias: Avenarius.
„ 58,24 „ „ : dualistische: objektiv-idealistische.
„ 58,32 streiche: ihr.
„ 62,6 lies statt: diesen: diesem.
„ 62,35 „ „ : den Entwicklungspantheisten: dem Entwicklungsp.
„ 67,34 „ „ : nominalistisch: universalistisch.
„ 67,40 „ „ : 1925: Jena 1924.
„ 69,22 „ „ : Wien 1925: Jena 1924.
„ 99,47 „ „ : Breysings: Breysigs.
„ 105 Anmerkung [1]) ist als Anmerkung [3]) zu S. 104, Z. 44 zu setzen.
„ 129,1—2 lies statt: philosophiegeschichtlichen: philosophiegeschichtlich.
„ 167,13 „ „ : idealistische: idealistischen.

E) S. 25,24 lies statt: Methaphysik: Metaphysik.
„ 31,20 „ „ : Bewußtsein: Bewußtseins.
„ 45,30 „ „ : est Sichaufhüllen: est, Sichaufhüllen.
„ 52,26 „ „ : unszusm: uns zum.
„ 73,9 „ „ : an der: an die.

F) S. 1 „ „ : Protestantischer: Evangelischer.
„ 30,28 u. „ „ : βιος θεωρετικος: βίος θεωρητικός.
„ 41,46:
„ 69,11 „ „ : Mediation: Meditation.
„ 89,11 streiche: bezeichnete.

ANLAGEPLAN
DES HANDBUCHS DER PHILOSOPHIE

ABTEILUNG I

DIE GRUNDDISZIPLINEN

A. PHILOSOPHIE DER SPRACHE . . . *Prof. Dr. Julius STENZEL* K

B. ERKENNTNISTHEORIE . . . . . *Prof. Dr. Friedr. KUNTZE*
Ber

C. LOGIK . . . . . *Prof. Dr. Friedr. BRUNSTÄD*
Rost

D. METAPHYSIK des Altertums . . . . . *Prof. Dr. Julius STENZEL* K

E. METAPHYSIK des Mittelalters . . . . *Dr. Josef BERNHART* Münch

F. METAPHYSIK der Neuzeit . . . . . *Prof. Dr. Heinz HEIMSOETH*
Königsb

ABTEILUNG II

NATUR, GEIST, GOTT

A. PHILOSOPHIE DER MATHEMATIK
UND NATURWISSENSCHAFT . . . . *Prof. Dr. Hermann WEYL* Zür

B. METAPHYSIK DER NATUR . . . . . *Prof. Dr. Hans DRIESCH* Leip

C. LOGIK UND SYSTEMATIK DER
GEISTESWISSENSCHAFTEN . . . . *Prof. Dr. Erich ROTHACKER*
Heidelb

D. PHILOSOPHIE DES GEISTES . . . . *Prof. Dr. Emil WOLFF* Hamb

E. RELIGIONSPHILOSOPHIE
katholischer Theologie . . . . . *P. Erich PRZYWARA S. J.*
Münc

F. RELIGIONSPHILOSOPHIE
evangelischer Theologie . . . . . *Prof. D. Emil BRUNNER* Zür

ABTEILUNG III

MENSCH UND CHARAKTER

A. ÄSTHETIK . . . . . *Priv.-Doz. Dr. Alfr. BAEUMLER* *Dresden*

B. ETHIK des Altertums . . . . . *Prof. Dr. Ernst HOWALD Zürich*

C. ETHIK des Mittelalters . . . . . *Priv.-Doz. Dr. Alois DEMPF Bonn*

D. ETHIK der Neuzeit . . . . . *Prof. Dr. Theodor LITT Leipzig*

E. PSYCHOLOGIE . . . . . *Priv.-Doz. Dr. Friedr. SEIFERT* *München*

F. PÄDAGOGIK . . . . . *Prof. Dr. Hermann NOHL* *Göttingen*

G. CHARAKTEROLOGIE . . . . . *Priv.-Doz. Dr. Alfr. BAEUMLER* *Dresden*

H. PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE . . . . . *Priv.-Doz. Dr. GROETHUYSEN* *Berlin*

ABTEILUNG IV

STAAT UND GESCHICHTE

A. GESELLSCHAFTSPHILOSOPHIE . . *Prof. Dr. Andreas WALTHER* *Göttingen*

B. WIRTSCHAFTSPHILOSOPHIE . . . . *Prof. Dr. Othmar SPANN Wien*

C. RECHTSPHILOSOPHIE . . . . . *Priv.-Doz. Dr. Hans GERBER* *Marburg*

D. STAATSPHILOSOPHIE . . . . . *Prof. Dr. Günther HOLSTEIN* *Greifswald*

E. GESCHICHTSPHILOSOPHIE . . . . . *Prof. Dr. Erich ROTHACKER* *Heidelberg*

F. KULTURPHILOSOPHIE

a) Kulturwissenschaft . . . . . *Priv.-Doz. Dr. Alois DEMPF Bonn*

b) Metaphysik der Kultur . . . . . *Dr. Manfred SCHRÖTER* *München*

ABTEILUNG V

DIE GEDANKENWELT ASIENS

A. DER VORDERASIATISCHE KULTURKREIS . . . . . *Prof. Dr. Hans H. SCHAEDER* *Breslau*

B. DER INDISCHE KULTURKREIS . . *Priv.-Doz. Dr. Heinrich ZIMMER* *Heidelberg*

C. DER CHINESISCHE KULTURKREIS *Prof. Dr. Alfred FORKE* *Hamburg*

D. DIE METAPHYSIK DES ORIENTS UND DIE GRIECHISCHE PHILOSOPHIE . . . *Prof. Dr. Georg MISCH* *Göttingen*

Als ergänzender Abschluß des Werkes ist für später noch geplant eine

ABTEILUNG VI

mit dem Titel: ORIENT UND OKZIDENT, Entstehen und Entwicklung, Auseinandersetzung und Vergehen der Kulturwelten der Erde.

ERSCHEINUNGSWEISE UND PREIS:

Jede Abteilung bildet einen Band. Anfang 1927 lag Abt. II vollständig vor (748 S. Lwd. M. 35.—). Abt. III erscheint Ende 1927. Das gesamte Werk wird Anfang 1929 vollendet sein.

Gleichzeitig erscheinen Sonderausgaben der wichtigsten Beiträge. Anfang 1927 lagen vor: aus Abt. II die Beiträge: *A* Weyl, Philosophie d. Math. u. Naturwissenschaft (162 S. M. 7.50), *B* Driesch, Metaphysik der Natur (95 S. M. 4.50), *C* Rothacker, Logik u. Systematik d. Geisteswiss. (171 S. M. 8.—), *D* Wolff, Philosophie des Geistes (73 S. M. 3.50), *E* Przywara, Relig. philos. kathol. Theologie (104 S. M. 5.—), *F* Brunner, Relig. philos. evang. Theologie (100 S. M. 4.80); aus Abt. III die Beiträge: *B* Howald, Ethik des Altertums (64 S. M. 3.—), *C* Dempf, Ethik des Mittelalters (111 S. M. 5.25), *D* Litt, Ethik der Neuzeit (184 S. M. 8.70).

URWELT, SAGE UND MENSCHHEIT.

Eine naturhistorisch-metaphysische Studie. Von E. Dacqué. 4. Aufl. 379 S. 8°. 1927. Lw. M. 11.50.

NATUR UND SEELE.

Ein Beitrag zur magischen Weltlehre. Von E. Dacqué. 2. Aufl. 202 S. 8°. 1927. Lw. M. 6.50. Vorzugsausgabe in Halbpergam. M. 12.—.

DIE HAUPTFORM MITTELALTERLICHER WELTANSCHAUUNG.

Eine geisteswissenschaftliche Studie über die Summa. Von A. Dempf. 187 S. 8°. Brosch. M. 6.50.

DREITURMBÜCHEREI.

Herausgegeben von J. Brummer und L. Hasenclever.

Bd. 1: IMMANUEL KANT. Eine Auswahl von L. Hasenclever. 83 S. Geb. M. 1.20.

Bd. 8/9: HERDER. Teil I. Auswahl aus s. Schriften. Zusammengest. von J. Brummer. 110 S. Geb. M. 2.—.

Bd. 10: HERDER. Teil II. Auswahl aus s. Schriften. Zusammengest. von J. Brummer. 90 S. Geb. M. 1.20.

Bd. 16: MARTIN LUTHER. Eine Auswahl aus s. Schriften von G. Merz. 82 S. Geb. M. 1.20.

Bd. 21: JOH. GOTTLIEB FICHTE. Auswahl aus s. Werken. Besorgt von L. Hasenclever. 94 S. Geb. M. 1.20.

Bd. 26: GRIECHISCHE STAATSTHEORIEN (Platon und Aristoteles) Zusammengest. v. F. Geyer. 89 S. Geb. M. 1.20.

ZUR BEURTEILUNG DER ROMANTIK UND ZUR KRITIK IHRER ERFORSCHUNG.

Von Siegb. Elkuss. 124 S. 8°. 1918. Brosch. M. 3.—.

DER TIERISCHE MAGNETISMUS IN PREUSSEN

vor und nach den Befreiungskriegen. Von W. Erman. 128 S. 8°. 1925. Brosch. M. 5.20.

DIE ASTROLOGIE DES JOHANNES KEPLER.

Eine Auswahl aus seinen Schriften. Herausg. von H. A. Strauß und S. Strauß-Kloebe. 232 S. 8°. 1926. Brosch. M. 7.50, Lw. 9.50.

R. OLDENBOURG / MÜNCHEN UND BERLIN

DAS PÄDAGOGISCHE PROBLEM IN DER GEISTESGESCHICHTE DER NEUZEIT.
Von Herm. Leser. Bd. I: Renaissance und Aufklärung im Problem der Bildung. 604 S. Gr.-8°. 1925. Brosch. M. 23.—., Lw. geb. M. 26.—.

MITTELALTERLICHE WELT- UND LEBENSANSCHAUUNG
im Spiegel der Schriften Coluccio Salutatis. Von A. v. Martin. 178 S. 8°. 1913. Brosch. M. 4.—.

DIE IDEE DER STAATSRÄSON.
Von Fr. Meinecke. 2. Aufl. 564 S. Gr.-8°. 1924. Brosch. M. 12.—, Lw. M. 14.50, Hlw. M. 16.50.

TANGALOA.
Ein Beitrag zur geistigen Kultur der Polynesier. Von E. Reche. 123 S. 6 Abb. 8°. 1926. Hlw. M. 5.50.

DAS SELBSTOPFER DER ERKENNTNIS.
Eine Betrachtung über die Kulturaufgabe der Philosophie. Von E. Reisner. 188 S. 8°. 1927. Brosch. M. 4.80, Lw. M. 6.50.

HEGEL UND DER STAAT.
Von Fr. Rosenzweig. 2 Bde. Je 268 S. 8°. 1920. Brosch. M. 10.—, geb. M. 12.40.

DER ASTROLOGISCHE GEDANKE
in der deutschen Vergangenheit. Von H. A. Strauß. 104 S., 93 Abb. Lex. 8°. 1926. Brosch. M. 6.50, Lw. M. 8.50.

DIE BEDEUTUNG DES PROTESTANTISMUS FÜR DIE ENTSTEHUNG DER MODERNEN WELT.
Von E. Troeltsch. 4. Aufl. 110 S. 8°. 1925. Brosch. M. 3.50.

STUDIEN ZU LUTHERS WELTANSCHAUUNG. Von Wolff. 71 S. 8°. 1920. Brosch. M. 1.50.

GESCHICHTE DER DEUTSCHEN PHILOSOPHIE SEIT LEIBNIZ.
Von Ed. Zeller. 751 S. 8°. 1873. Brosch. M. 11.